

Max Weber: entre relativismo e individualismo metodológico

Entrevista con Michel Maffesoli

Rafael Arriaga Martínez

Universidad Autónoma de Baja California

Resumen. ¿Max Weber, relativista? Sí, sostiene Michel Maffesoli (1985). Para Raymond Boudon, líder intelectual de la corriente de pensamiento sociológico inspirada en la teoría de la racionalidad de Weber, la lectura relativista de la obra de éste sería inaceptable. A pesar de las diferencias de posición teórica y desacuerdos entre ambos autores en torno a la obra de Weber podríamos bien retener como hipótesis de trabajo la idea de la irreducibilidad de Weber a una sola posición epistemológica, como lo propone Maffesoli. Es, pues, bajo este aspecto y en el marco de las diferencias de posición entre ambos autores que tratamos de considerar esta otra interpretación relativista que hace Maffesoli de la sociología comprensiva de Weber. Daremos cuenta de ello a través de una entrevista que el sociólogo francés nos ha amablemente acordado. Se trata, entonces, *a)* de discernir los aspectos de la teoría sociológica de Weber que más marcan la obra de Maffesoli y *b)* de acentuar al mismo tiempo las diferencias de posición existentes entre uno y otro, entre la lectura relativista que nos propone Maffesoli y la que predica Boudon en el marco del individualismo metodológico.

Palabras clave: 1. relativismo, 2. holismo, 3. racionalismo, 4. individualismo metodológico, 5. sociología comprensiva.

Abstract. ¿Max Weber relativistic? Yes, affirms Michel Maffesoli (1985). Raymond Boudon, intellectual leader of the current sociological thought inspired by Weber's theory of rationality, argues that the relativistic reading work of Maffesoli would be unacceptable. Despite the theoretical position differences and disagreements between both authors about the work of Weber, we might as well maintain as a working hypothesis the idea of the irreducibility of Weber to a only one epistemological position, as proposed by Maffesoli. It is therefore and under this context of differences in position on Boudon that we try to consider this other relativistic interpretation of Maffesoli of the comprehensive sociology of Weber. Will realize it through an interview that the French sociologist has kindly agreed to give. It is about *a)* discerning the aspects of the sociological theory of Weber that marked the work of Maffesoli, and at the same time *b)* accentuate the differences in position between the two, including the relativistic reading that offers us Maffesoli and Boudon in the framework of methodological individualism.

Keywords: 1. relativism, 2. holism, 3. rationalism, 3. methodological individualism, 5. comprehensive sociology.

culturales

VOL. VIII, NÚM. 16, JULIO-DICIEMBRE DE 2012

ISSN 1870-1191

Introducción

¿MAX WEBER RELATIVISTA? Sí, SOSTIENE MICHEL MAFFESOLI (1985). Pese a ello, reconoce que es imposible reducir el pensamiento de este autor clásico a una sola posición epistemológica. Maffesoli no es el único que alimenta la polémica al respecto, pero si es uno de los autores contemporáneos más prolíficos y conocidos por la originalidad de su enfoque metodológico y la energía con la que la defiende.

Para Raymond Boudon, ardiente defensor de un individualismo metodológico anclado en la teoría de la racionalidad de Weber, la lectura relativista de Maffesoli es simplemente inaceptable. ¿La obra de Weber ofrece realmente lugar a una interpretación relativista de los valores como lo sostiene Maffesoli? ¿O no?, como lo afirma Boudon. Frente a estas dos posiciones cabría plantearse la pregunta acerca de la coherencia del pensamiento de Weber y en ese sentido considerar la posibilidad de que el autor alemán se haya desviado de sus principios metodológicos. En *El político y el científico*, por ejemplo, enuncia la ética de convicción a través de su metáfora célebre –la guerra de dioses– cuya consonancia relativista es de entrada sorprendente. En otra parte (Weber, 2002:91; 1995:57) y claramente en la *Ética protestante* (1967) –su obra que tiene un valor a prueba de aplicación metodológica– opera con el concepto de racionalidad axiológica pero dando algunas precauciones en cuanto a su utilización. Precisa, en particular, que al igual que los tipos de acción la acción determinada de manera racional en valores es un tipo raramente encontrado en el estado puro en la realidad, pero que se encuentra bastante a menudo en estado de “relación indisociable” con la racionalidad instrumental (Weber, 1996:366). A esta relación indisociable Boudon (2002:91) la define como “unión orgánica”.

Con esta observación, Boudon le cierra el paso a toda lectura relativista de los valores. He aquí un punto en el cual Boudon insiste mucho, manera al fin de combatir la interpretación relativista del concepto de ética de convicción. Para Boudon la ética

de convicción tiene un fundamento racional y axiológico. Lo que vale para la racionalidad axiológica vale también para la ética de convicción. La coherencia del pensamiento de Weber sobre este punto es para Boudon irrecusable.

A pesar de las diferencias de posición teórica y desacuerdos en cuanto a la lectura de Weber como fuente de inspiración epistemológica, nos preguntamos si acaso no sería posible explicar tales divergencias a partir de la idea de la irreductibilidad del sociólogo alemán a una sola posición epistemológica, como lo sugiere Maffesoli. El carácter inacabado o la impresión de una obra conceptual esquematizada que ofrecen muchos de sus escritos, como lo pudo observar Boudon con insistencia, vuelve aún más plausible esta hipótesis. Bajo esta perspectiva trataremos de aclarar este otro enfoque metodológico de la obra de Weber que es la lectura relativista que nos propone Maffesoli. Por consiguiente y de conformidad con el objetivo que acabamos de describir, daremos cuenta de ello mediante una entrevista que el sociólogo francés nos ha amablemente acordado. Se trata de una entrevista pautada de preguntas formuladas con el propósito de destacar dos cosas: 1) primero que todo, los aspectos de la teoría sociológica weberiana que más hayan marcado la obra de Maffesoli, y 2) y en segundo lugar, la oposición más notable con la lectura que hace Boudon de la misma. En lo que respecta a la estructura de la entrevista, el lector podrá observar que, lejos de apegarnos a la norma de una entrevista clásica, nos permitimos contextualizar las preguntas. Dicho de otra manera, concluimos en preguntas después de haber planteado otros elementos de teoría sociológica y haber brevemente recordado el pensamiento de Boudon con relación a los temas abordados. Concebimos este procedimiento con el propósito de facilitar la comprensión tanto de las preguntas como de la lectura que Maffesoli hace de la sociología comprensiva de Weber. Se trata de algo en lo que Maffesoli nos ha ayudado mucho gracias a ese don de la pedagogía que tiene y que el lector podrá descubrir a través de sus explicaciones y las palabras claves de su sociología, como

“tribu”, “imaginario”, “posmodernidad”, “reencantamiento del mundo”, etcétera. Respecto a la entrevista, además de ofrecer la oportunidad al entrevistado de precisar, de recordar de una manera clara y precisa el sentido de su enfoque metodológico y sus intenciones, la herramienta permite igualmente discernir la originalidad de la posición epistemológica del autor de *El tiempo de las tribus*. Aunque no son todas las bondades de una herramienta de investigación como ésta: puesto que se trata de recordar el pensamiento de Boudon respecto a los temas abordados, la entrevista permite acentuar al mismo tiempo y de manera adicional las diferencias de posición existentes entre uno y otro, entre la lectura relativista que nos propone Maffesoli y la que predica Boudon en el marco del individualismo metodológico.

Partimos del supuesto según el cual los *préstamos* conceptuales a menudo se enriquecen o esterilizan de modo que su significado dentro de una teoría sociológica resulta muy controvertido. Y esto es aún más verdad cuando se trata de conceptos y categorías elaborados por autores clásicos, como es el caso de Weber.

Debemos puntualizar que al abordar esta controversia nos introdujimos a un debate de ideas cuyo interés para la investigación empírica relativa a la cultura es de la más alta importancia. Porque tratamos con dos concepciones distintas del entendimiento de los valores y su impacto en la formación de la cultura y la vida social de una manera general. Si para Boudon son los comportamientos individuales que de manera agregada estructuran la cultura, para Maffesoli son las formas de ser y de pensar que le dan toda su significación. Ya no es sólo el deber-ser racionalizado el que le da su significado a la cultura, como lo sostiene Boudon, sino también y de manera cada vez más notable el estar juntos, lo emocional, lo no racional. Porque para Maffesoli sería un error concebir la cultura como algo estructurado por lo racional solamente e ignorar que, además de la parte emergente, la que le corresponde a lo racional, la cultura se expresa también a través de lo onírico y lo fantástico, se enraíza en el imaginario colectivo, en el inconsciente colectivo.

Entrevista con Michel Maffesoli

En cuanto a la importancia del hombre y su obra en el mundo de la sociología contemporánea, el Centro de Estudios de lo Actual y lo Cotidiano ofrece una página web donde el lector encontrará un currículum vitae pautado de premios, nominaciones y reconocimientos. Maffesoli es autor de un número importante de libros y artículos publicados en revistas francesas y extranjeras. El lector interesado en su obra encontrará una lista completa de sus textos, entre ellos los traducidos al español.

Cabe puntualizar que este trabajo es un producto parcial de una investigación posdoctoral realizada en el CEAQ, laboratorio o Unidad de Investigación Mixta del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia y la Universidad de París V. Está de más reconocer que sin el generoso apoyo de su director, el mismo Maffesoli, este trabajo no hubiese sido posible. A él, un vivo agradecimiento.

LA ENTREVISTA¹

Rafael Arriaga (RA)—: Profesor Michel Maffesoli, gracias por aceptar esta entrevista. Le recuerdo que esta entrevista es materia para un artículo dirigido sobre todo a investigadores. En cuanto a la forma, verá que lejos de limitarme a formular las preguntas de manera breve y precisa, amplíe el campo conceptual a otros elementos de conocimientos relacionados con su teoría sociológica. Y para comprender mejor la originalidad de su posición epistemológica, me permito también compararla con la de Raymond Boudon. El enfoque permite, sin duda, contextualizar las preguntas, pero también facilita la comprensión de la lectura que usted hace de Max Weber y de la manera como la integra a su teoría sociológica. De hecho —y ése es el propósito de la entrevista—, se trata de destacar las diferencias de posición existentes entre usted y Boudon con relación a ciertos aspectos de teoría y método planteados por Weber.

¹ Entrevista realizada en francés y traducida al español por el autor.

Culturales

Consciente del riesgo que tomo al interpretar su pensamiento y de los errores de apreciación en los que pudiera incurrir, le ruego que me disculpe y me los haga saber, si es el caso. No está exento de que esta entrevista sea del conocimiento de Boudon, por lo cual a él también le pediría su comprensión por la libertad con la que interpreto su pensamiento.

Sentido, comprensión y método comprensivo

1

RA. Usted trabaja con las nociones de sentido, propio de la sociología comprensiva de Weber y del inconsciente colectivo de Carl Gustav Jung. La relación de una noción con la otra se explica por el hecho de que la vida social, como la vida individual, no puede comprenderse sin tener en cuenta ese sustrato social que usted describe como “criptas más o menos laberínticas” (Maffesoli, 2009b:8). La psicología analítica de Jung sostiene, en efecto, la existencia en el hombre de un inconsciente colectivo en el cual se inscribiría la experiencia de los pueblos y de la humanidad. Esta experiencia se expresaría de manera instintiva por medio de un mecanismo psicológico que Jung define como “proyección”. Para Jung, el inconsciente colectivo es la alcoba de los arquetipos. Y los símbolos serían los objetos en los que los hombres proyectarían esos arquetipos. Es por proyección, dice usted, que la cultura semítica verticaliza lo divino, lo manda a un “lugar lejano e inaccesible” (Maffesoli, 2010:51). Y ello ocurre desde el momento en que los semitas prohíben la representación de Dios (cf. Maffesoli, 2010:98). Con la prohibición de la representación de Dios se crean condiciones cognoscitivas favorables para que lo divino sea pensado en términos de significación y finalidad. La idea muy conocida de que “la vida tiene un sentido”² encierra tal

² Otra manera de expresar el mismo pensamiento sería: “Sin sentido, la vida no vale la pena vivirla”. “Le perdió el sentido a la vida”, solemos decir cuando alguien se arrebató la vida.

significación (cf. Maffesoli, 2010:99). El hecho es que a través de esta abstracción –la abstracción de lo divino– se despoja al mundo de representaciones simbólicas; se desacraliza el mundo, dice usted. Digamos que el hombre se conecta con la naturaleza a través de los símbolos, pero para ello es indispensable que ésta sea concebida de manera sagrada. La desacralización del mundo corta al hombre de la naturaleza y del instinto, gracias a los cuales se hace posible la proyección de los arquetipos sobre la naturaleza y al mismo tiempo su representación bajo la forma de símbolos. Se trata de un instinto casi animal que nada tiene que ver con el que la modernidad ha promovido, un instinto domesticado, puesto al servicio de la razón y de todo lo que es razonable y orientado hacia una finalidad. Esto explica por qué, de acuerdo con la lógica del deber-ser, que es la lógica de la modernidad, la vida se valora sólo cuando se expresa bajo la forma de proyecto y finalidad. Es entonces que, desde este estricto punto de vista, todo es bueno cuando se trata de cosas que van en el “sentido de la vida”. Sin embargo, usted apunta que, en virtud de una “inversión de polaridad”, esta manera de ver la vida comienza a perder fuerza, a ceder frente a otra que sería más libre y conforme a la naturaleza humana. Esta manera de concebir la vida sería más instintiva y dispuesta a buscar, permítame citarlo, “no una substancia precisa como sería la de Dios, el Estado o la Institución, sino algo más bien indefinido, como lo pudiera ser la adhesión, un poco animal, a la vida en toda su ambivalencia, buenas horas y malas horas, todo mezclado” (Maffesoli, 2009c:31-32). Usted constata la existencia de esta manera de ver la vida en el interés creciente por las cosas de este mundo en tanto que fuente de emoción y de encuentro. Bajo este registro, ya no sería cuestión de agradecerle a Dios, al padre, al Estado, o actuar conforme a lo que usted describe como la “ley del padre”, sino de hacer lo que le agrada a uno mismo y darse el placer de complacer a los demás (el amigo/a o aquel con el que nos comunicamos a través de internet en función de un interés en particular), a través de la vista, la contemplación, el gusto de compartir y las ganas

de estar allí simplemente, en un mundo cuyo sentido captamos no sólo mediante la razón sino también a través del cuerpo. El sentido de la vida, dice usted, está en todos lados y no sólo en la cabeza, en lo racional. Se podría decir que los hombres le dan sentido a una cosa porque hay un símbolo en ello y que esos símbolos le deben toda su significación a los arquetipos que nadan en el inconsciente colectivo del hombre. Los arquetipos son, pues, símbolos que el hombre construye con elementos del presente. Se construyen con elementos del presente, pero en ellos se halla la memoria de sus orígenes (Maffesoli, 2011:89). Se trata de algo que el hombre busca de manera instintiva. Aquí lo instintivo usted lo concibe como fuertemente compenetrado de la libido, la libido en el sentido de Carl Gustav Jung y no de Sigmund Freud. ¿Podría usted explicarnos su concepción de la libido, cómo la relaciona con la noción de sentido y cómo ésta, a su vez, opera en la formación de las tribus?

MM. Para empezar quisiera darle a la palabra “libido” un sentido más amplio; no me gustaría reducirla a su dimensión sexual, como lo hace Freud, y considerarla más bien en su sentido epistemológico, de algo que tiene que ver con la energía, la energía no sólo individual sino también colectiva. La noción ha sido pensada de esta manera por muchos autores, aunque pienso en particular en un sociólogo, que es Max Scheler, y quien justamente habla de *Amor Mondí*, o el hecho de que en el fondo el lazo social no es algo que tenga que ver sólo con lo contractual, que pone además en juego los afectos, los sentimientos. Es de esta forma que yo entiendo la noción de *libido*. En cuanto a la manera como actúa en la formación de las tribus, considero que, como lo digo en mi libro *El tiempo de las tribus*, la libido sería la responsable de la inclinación de las tribus posmodernas por el compartimiento de un gusto en particular. Este gusto puede ser sexual, musical, cultural, deportivo, intelectual, etcétera. Es pues, en efecto, como usted lo podrá ver, la palabra “gusto”, que quiere decir lo que quiere decir; es decir, en el fondo no sólo

algo que es racional, sino que también implica elementos que derivan del afecto. Eso es para mí la libido.

2

RA. Tenemos pues que si usted rechaza la concepción –a nivel del análisis sociológico– de un ser racional, es por la preeminencia de lo emocional y de todo lo que hay detrás de ello: un mundo primitivo si se piensa en la actividad del inconsciente colectivo y las formas bajo las que se expresa en términos de significación ante los hombres. Para usted lo emocional sería, permítame citarlo, “el fundamento inusitado del estar juntos” (2010b:17). Es este razonamiento que lo conduce a la obra de Weber. En éste encontrará elementos que le permitirán hacer una lectura holista del método comprensivo. Holista, porque para usted el sentido no surge solamente de la razón bajo pretexto de que ésta se ejerce conforme a un objetivo o finalidad, sino que aquél se encuentra en todas partes, difundido en el espacio. Es el espacio el que es portador de valores (1985:146) y no el individuo, como sostiene Raymond Boudon. ¿Podría usted hablarnos de esa relación que establece entre sentido y espacio y también de la fecundidad del enfoque holista que usted tiene del método comprensivo?

MM. Cómo no. Para empezar, consideremos la palabra “comprensión”, “comprensivo”. Como usted lo sabe, yo siempre hago referencia a la etimología, y al respecto habría que tomar en cuenta el sentido latino de la palabra, que es *cum prendere*, es decir, tomar en su conjunto todos los elementos que se tiende a dicotomizar, separar, etcétera. Podríamos decir que la sociología comprensiva, tal y como la propone Weber, es justamente una sociología a la que se le podría definir como de la interacción entre diferentes factores. En el fondo, la palabra “holista” es una palabra que evocaría la misma cosa. Le recuerdo que en griego *holos* significa justamente el todo, algo que integra; a diferencia

de una perspectiva puramente explicativa, el holismo o la comprensión permite, de una cierta forma, considerar la existencia de una forma de interacción entre los diferentes elementos de la realidad social, de la realidad social en su conjunto. Usted observa y con justa razón que para mí no es primordial el individuo si no se le considera de manera relacional. Ya no se trata del *principium individuationiste* sino del *principium relationiste*, el principio de relación. Se trata de una relación que se establece con el grupo, con la tribu. Pero no sólo eso. También con el espacio, con el lugar. Ésa es una perspectiva que el sociólogo no puede analizar desde una concepción puramente racionalista.

Reconozco que la lectura que hago de Weber no es la única; la prueba es que Boudon y otros autores hacen la propia. Pero lo que sí me queda claro, y eso lo podemos ver en la *Sociología de la religión*, donde Weber demuestra bien que existen factores no racionales. Debería insistir en el carácter no racional de esos factores porque no son irracionales. El hecho, por ejemplo, de vivir en un espacio dado —el barrio, la ciudad, el pueblo— cimienta una cierta manera de vivir juntos. La concepción que pone en juego el espacio nos obliga, diría yo, a ampliar la comprensión, a ver que dentro de ese espacio se da un proceso de interacción.

3

RA. Usted sostiene la idea según la cual puede haber sentido —o *sinn* como dice Weber en alemán— allí en donde no hay finalidad. Discutir de cosas pueriles en un blog de internet tiene sentido, aunque ese sentido, lo hemos visto, usted lo explica como el resultado de una actividad psicológica profunda que no es de la exclusividad del psicólogo de las profundidades, que el sociólogo también lo puede constatar a través de la geosociología o la arqueosociología (cf. Maffesoli, 2010a:34). Boudon cuestiona de una manera general todas las proposiciones que invocan mecanismos conectados con lo que él llama la “psicología de las profundidades”. Para Boudon, la noción de sentido o *sinn* se resume en la significación

que le dan los individuos a sus comportamientos y en que esta significación se puede comprender concibiendo la psicología como una actividad individual racional de sentido común, como la que moviliza al hombre ordinario, no científico, para comprender los acontecimientos que inciden en su vida. Hablaremos un poco más adelante sobre la noción de sentido común, ya que usted también la plantea como parte integrante de su enfoque metodológico. Boudon observa que las explicaciones que se apoyan en la psicología convencional ofrecen una ventaja decisiva con relación a las explicaciones que movilizan a seres llevados por “fuerzas” emanadas de la profundidad de su inconsciente colectivo: la de ser creíbles. Para Boudon, las explicaciones apoyadas en fuerzas coercitivas capaces de hacer actuar a los hombres sin su conocimiento son demasiado conjeturales. El abandono de los individuos a los caprichos de esas fuerzas, psicológicas, culturales o sociales, no solamente afecta a las explicaciones holistas en su credibilidad, sino que además cuestiona, entre otras cosas, que en la obra de Weber pueda haber lugar para una lectura holista del método comprensivo. La posición de Boudon se distingue notablemente de la suya, profesor Maffesoli, porque para usted no es posible reducir a Weber a una sola posición epistemológica. ¿Pero qué nos podría decir usted de la pretensión de Boudon en cuanto a la preeminencia del individualismo metodológico en los análisis de Max Weber?

MM. Es cierto que entre Boudon y yo existe una diferencia manifiesta de interpretación. No quisiera dar la impresión de juzgar la obra de Boudon, que es una obra importante. Sin embargo, estoy en desacuerdo manifiesto con él en ese punto. No obstante ello, vuelvo a repetir, no acostumbro polemizar con nadie; considero simplemente que cada quien puede obtener de su lectura una interpretación de lo que yo llamo el “relativismo epistemológico”, posición a la que yo me adhiero. ¿Por qué, pues, considero que la perspectiva de Weber es a la vez comprensiva y holista? Lo dije hace un instante: para mí es la misma cosa.

Culturales

Es una forma de interpretación. Se le puede ver de múltiples maneras. Doy un ejemplo: existe en Weber una categoría interesante que él llama el “pluricausalismo”. Digamos que no hay causa que engendre un solo efecto, que hay varias causas. Dicha noción, me refiero al concepto de la *pluricausalidad*, es algo que expresa precisamente el método holístico. Esto es, para todos los fenómenos, cualesquiera que sean éstos, no voy a buscar una causa última. Más bien consideraré que existe una interacción, un vaivén, un juego complejo de causas diversas. He allí un ejemplo que me obliga a interpretar a Weber desde un punto de vista holista y comprensivo a la vez.

Con relación al individualismo, el individualismo metodológico de Boudon, hasta donde he entendido las cosas, Boudon es más complejo y matizado que el simple individualismo. Lo que yo cuestiono es la noción misma del individualismo. Considero que el individualismo es una manera moderna, del siglo diecisiete, dieciocho, diecinueve, que son para mí los tres siglos modernos, junto con la mitad del siglo veinte. El individuo autónomo, el *cogito* cartesiano, el *cogito ergo sum*, etcétera, es sobre el que se elabora la idea del contrato social, anclado al individuo que piensa por sí mismo, que se domina a sí mismo, etcétera. Pienso que este individuo y el individualismo tuvieron su tiempo. Porque empíricamente –la posición es empírica, pragmática– se observa que hay algo más que el individualismo. Es por ello que trato de construir categorías para explicar lo tribal, el regreso de la comunidad, etcétera. Considero, pues, que las nociones de individuo y de individualismo ya no son pertinentes. Pienso que el trabajo de Weber puede ayudarnos justamente a pensar la comunidad, lo no racional.

4

RA. Dice que las nociones de individuo e individualismo tuvieron su tiempo y que ahora ya no son pertinentes. Le pediré que por favor mantenga el punto en mente y nos lo explique en

cuanto la charla ofrezca una oportunidad. Por ahora permítame ahondar un poco más en el individualismo metodológico en su versión boudiana. Raymond Boudon insiste en la necesidad de explicar, porque para él la misión de la sociología es justamente ésa, la de aclarar los fenómenos enigmáticos. Se trata de un propósito ajeno a la concepción que usted tiene de la sociología; porque para usted, si entiendo bien las cosas, el porqué deriva de lo racional, mientras que el “sin por qué”, como usted dice, implica lo no racional. Para usted la sociología no explica gran cosa, sólo describe; es un método y no una ciencia, como lo pretende Boudon. Para éste, en efecto, aclarar los fenómenos equivale a interrogar los comportamientos, porque, por agregación, éstos estructuran los fenómenos sociales que le interesan al sociólogo. Para él, todos los comportamientos tienen un sentido, porque hay algo de razonable en ellos, aun en muchos de aquellos que, por pereza, como él dice, son declarados irracionales. Mientras que para usted el sentido se encuentra aun allí en donde hay emoción. La prueba es que la agregación se da allí en donde las cosas se pueden ver, sentir, escuchar; el sentido pasa a través de todo el cuerpo y todos los sentidos. Y es precisamente gracias al sentido común que la agregación es posible.

Boudon acepta la noción de sentido común como una facultad inherente del hombre ordinario, “del hombre sin calidad”, como usted diría (Maffesoli, 2010b:69). Si para Boudon el sentido común expresa la existencia de un cierto consenso en torno a una idea o un valor, para usted constituye el fundamento del estar juntos (Maffesoli, 2010b:115). Para Boudon el sentido común liga socialmente a los individuos porque éstos reconocen que hay algo de lógica en ello. Para usted, en cambio, el sentido común es vector de emoción, y es precisamente la emoción la que hace posible la relación social. Para usted el sentido común es un bien colectivo portado por la humanidad y no por el individuo, como sostiene Boudon. La concepción de Boudon es individualista, racionalista, y la suya, holista, relativista. ¿Podría usted explicarnos la significación holista y relativista del sentido?

Culturales

MM. Sí, cómo no. Veamos primero lo del relativismo. Mi interpretación coincide con la de Georg Simmel. De acuerdo con la perspectiva simmeliana, el relativismo es lo que pone en relación, lo que relativiza una verdad única. En ese sentido, podemos decir que el relativismo evoca estas dos concepciones: la de poner en relación verdades diferentes y la de relativizar la verdad. Las verdades son múltiples, etcétera. Se trata de una concepción que corresponde precisamente a la que se expresa a través de la sabiduría popular, lo que yo llamo “conocimiento ordinario”. Tenemos en francés esta expresión que dice: *Il faut de tout pour faire le monde* –“Se necesita de todo para hacer el mundo”–. La expresión demuestra bien que no hay verdad última y que de acuerdo con la situación, los momentos, las ocurrencias, existe un tipo de verdad por acá y otro tipo por allá. A mí me parece que esto es el fundamento del método comprensivo. Hay una página de Weber, en *El político y el científico*, usted la debe de conocer (yo la conozco hasta de memoria), pero mejor se la voy a leer. Es la página 93; es una página extraordinaria (usted mismo la podrá verificar), y dice así: “La verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno, forma parte de la sabiduría de todos los días. Sin embargo, estos casos no son sino los más elementales de esa batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores”. Eso es el politeísmo de valores. Tenemos, pues, esta página extraordinaria que es muy conocida y responde a la pregunta. Creo que esto expresa muy bien a Weber, su idea del politeísmo de valores y el relativismo al que yo me adhiero. Todo esto lo aprendí de Weber.

5

Empatía y tipo ideal

RA. Nos queda claro que la lectura que usted hace de la noción de sentido y del método comprensivo difiere de la que hace Boudon al respecto. Y sucede lo mismo con el tipo ideal, que es

el instrumento por excelencia por el cual se logra precisamente la comprensión de este sentido. Recordemos que para Boudon el sentido se aplica a los comportamientos individuales y que es por eso que asimila la noción de sentido a las razones que motivan a los individuos a actuar de tal o tal manera. “Son las razones –dice Boudon– la causa de los comportamientos y los fenómenos que se estructuran con ellos.” Ahora bien, para comprender esos fenómenos, y en particular sus causas, tenemos que pensar la categoría social implicada en la realidad, que interrogamos como un actor ideal típico y su razonamiento como un hecho también ideal típico, entendido este razonamiento como algo que se elabora en la metaconciencia, algo que va más allá de la conciencia, que está entre lo consciente y lo no consciente. Boudon rechaza la idea de la pulsión y que ésta, bajo la forma que sea, pueda actuar en los comportamientos a partir del inconsciente, individual o colectivo. Boudon cuestiona a Freud y Jung a la vez. Que las ideas, las creencias, los valores puedan influir en la estructuración de la realidad social, lo acepta. Por el contrario, rechaza la idea de que el imaginario pueda tener el mismo efecto, así como la lectura que usted hace de la *Ética* de Weber en el sentido de que en esa obra el sociólogo alemán trata de explicar lo real a partir de lo irreal (Maffesoli, 2010b). Para Boudon las creencias y los valores cuentan con un fundamento objetivo. Y es precisamente a esta objetividad que el analista se debe remitir si quiere comprender la racionalidad de los individuos. Se entiende que la objetividad se incrusta en la racionalidad porque ésta opera con base en dos planos: el de la realidad y el de la sensibilidad. Es por eso que concibe la empatía como un enfoque que facilita la comprensión del actor ideal típico estructurador del fenómeno social que pretendemos explicar. En efecto, la empatía nos permite “entrar” en la existencia del actor ideal típico y desde adentro capturar la lógica y comprender los comportamientos y los fenómenos sociales que resultan. La comprensión depende, pues, de que el observador se coloque en el contexto vivido por el actor ideal típico y se disponga mentalmente a evaluar las razones

y no los estados afectivos del observado. Es por eso que Boudon define la empatía como la comprensión sin evaluación de los estados afectivos (2000:24). Se trata, en fin, de una experiencia mental que deriva de la razón y no de la emoción. Digamos que esta controversia de método deriva de una diferencia de lectura en lo que respecta a la noción del tipo ideal. Se pensaría que para usted el tipo ideal, dada su función heurística parecida a la que usted le asigna al arquetipo, expresa una psicología que se enraíza en el inconsciente colectivo. Esto explica la relación de analogía que usted establece entre el tipo ideal y el arquetipo (Maffesoli, 2009a:3) Para Boudon, el tipo ideal recurre también a la psicología, pero, como usted sabe, ésta es de una naturaleza muy distinta a la que usted plantea. En efecto, la psicología que concibe Boudon se sitúa en la metaconciencia y no en las “profundidades”. La noción misma de racionalidad no sólo expresa dicha concepción. En ella entra la posibilidad de concebir el sentido que le dan los individuos a sus actos en razones y las razones en lógica. Vemos, pues, que para comprender el sentido –*sinn*– inherente a la vivencia, Boudon llega a considerar la empatía bajo el ángulo de la racionalidad.

Tenemos así que su concepción del enfoque comprensivo y la interpretación significativa difiere de la de Boudon, como ya nos lo explicó. Ahora, ¿podría hablarnos de la concepción que usted tiene de la empatía y el tipo ideal y explicarnos lo que entiende por situacionismo? (cf. Maffesoli, 2000:16).

MM. Veamos primero el problema de la empatía. Esta idea de empatía tiene que ver con la primera pregunta, es decir la libido. Empatía en alemán se dice *einfeelungs*, y *einfeelungs* quiere decir más que simpatía. La simpatía quiere decir *pathos*, encontrar afecto, sentir afecto juntos. Empatía es todavía más profundo: cuando se está en empatía con alguien, se supone que se siente afecto de una manera muy profunda. Weber demuestra muy bien, en su *Sociología de la religión* más particularmente, que es esta empatía la que permite comprender la construcción

social. En lo que a mí respecta, encuentro que es una pista muy importante. Weber lo ha mostrado en su *Sociología de la religión*. Por mi parte, yo también trato de demostrarlo en las situaciones posmodernas, que eso se aplica a las tribus posmodernas. Este es el primer punto.

El tipo ideal. El tipo ideal es un problema metodológico. Se podría explicar de manera muy sencilla. Weber dice en alguna parte de su obra que el tipo ideal no existe, que jamás ha existido, que es una actitud metodológica, y por mi parte yo diría que eso equivale a la forma en Simmel. Simmel explica claramente que hay que elaborar una forma que permita comprender la realidad. Ahora bien, la forma, al igual que el tipo ideal, es una creación del investigador que le permitirá comprender lo que se vive en la vida cotidiana. Para decirlo de manera todavía más sencilla: el tipo ideal es como una caricatura. El caricaturista, ¿qué es lo que hace cuando dibuja una caricatura? La palabra en latín *caricarte* dice muy bien lo quiero decir: “subrayo los rasgos”. Por supuesto que cuando veo la caricatura que me han hecho me doy cuenta de que no es una fotografía; no obstante, la caricatura permite destacar cosas que de otra manera no podría ver. Y el tipo ideal es eso, fundamentalmente. Es un estilo que se obtiene al subrayar un rasgo. Esto se aproxima a la obra de Simmel cuando habla de estilo, y el estilo es exactamente la misma cosa que la caricatura.

En cuanto al situacionismo. El situacionismo del que yo hablo hace referencia a lo que fue un movimiento de pensamiento francés, parisino, que tuvo una cierta influencia en el movimiento del 68 y en el mundo. Es algo complejo. Hay muchas cosas en el situacionismo. Pero retengamos esto: el situacionismo pone el acento en la situación, en lo que se vive con los otros, lo que vivo con otros aquí y ahora. Se trata de no proyectar en el futuro, de no hacer referencia al pasado, sino de vivir el presente de diferentes maneras. Utilizo, entonces, esta noción de situacionismo para comprender precisamente la importancia que reviste actualmente para las tribus posmodernas, para las generaciones jóvenes en

particular, lo que yo llamo el “instante eterno”. Es decir, que ya no es la proyección política, la búsqueda de la sociedad perfecta de mañana, la acción política de diversas formas, sino al contrario, llegar a ajustarse con otros en un lugar dado, etcétera. Allí tiene, pues, por qué empleo la palabra “situacionista”.

6

RA. Tenemos esta otra nota relativa al tipo ideal en donde Weber afirma que el sentido mentado subjetivamente puede ser entendido como, cito, “un tipo puro construido conceptualmente por el agente o los agentes concebidos como tipos” (Weber, 1995, 1:28).

Se resistiría a ver en esta nota la figura de un actor típico ideal y menos aún una racionalidad ideal típica. Aunque tendría que admitir que para operar con un tipo ideal le es preciso contar con una categoría sociológica bien definida. Ahora bien, todo parece indicar que usted concibe una y que se refiere precisamente a la juventud, entendida ésta como, le cito, “figura emblemática, es decir como un tótem en torno al que, conscientemente o no, la sociedad se reúne, se reestructura también” (Maffesoli, 2010b:26). Y es precisamente este espíritu difuso el que le permite a usted “mantener la perspectiva holista” y evitar, por otra parte, despedazar conceptualmente la existencia social (*cf.* Maffesoli, 2000:11).

Usted constata que las sociedades de hoy se horizontalizan en virtud de un efecto que define como “inversión de polaridades”, y que en este proceso se pasa de manera cada vez más evidente de la ley del padre y la figura emblemática del adulto a la ley de los hermanos y todo lo que va con ello: la vitalidad y las ganas de vivir aquí y ahora. Nos asegura que ya no es la figura emblemática del adulto la que entusiasma a la gente, la que contamina a la sociedad; que ahora son los tiempos de lo que usted define como “niño eterno”. ¿Podría usted explicarnos ese mecanismo de contaminación que, según usted, sería responsable de esta mutación societal?

MM. Ésa es una de mis hipótesis. La figura emblemática es una figura durkheimiana. Es Durkheim quien propone eso, diciendo que finalmente a cada época le corresponde una especie de tótem inconsciente. La figura emblemática funciona de una manera que sin saber por qué nos agregamos, nos constituimos y representamos el mundo en torno a esta figura. Permítame recordar una idea de Nietzsche (de paso, dicho sea esto entre paréntesis, Weber fue influenciado por Nietzsche y también por Simmel). Tenemos, pues, que Nietzsche, como usted sabe, establece una balanza entre los periodos apolíneos y los periodos dionisiacos. Por mi parte yo tomo esta idea para sociologizarla, podríamos decir. Digamos que es una idea filosófica que yo sociologizo. Apolo es la figura emblemática del adulto, serio, racional, productor y reproductor. Son estas cuatro características las que describen la figura emblemática que tuvo su apogeo en el siglo diecinueve, y vemos cómo la iconografía descansa fundamentalmente en esta figura. La figura funcionó muy bien gracias a un proceso que podríamos definir como de compensación o de saturación. Y esto lo podemos ver en las instituciones sociales, aunque yo me apresuro a decir que ahora es la usura la que les está ganando y que surge, de manera cada vez más notable, la otra figura, la de Dionisos. Para los historiadores de las religiones, Dionisos es el niño eterno, en latín es *adulescent*, el adolescente, es decir, el que no ha llegado todavía, que está en camino, si pudiera decirlo así. Yo pienso que podríamos ampararnos de esta figura, de distintas maneras, para demostrar cómo muchas prácticas actuales son prácticas juveniles, en todo caso de jóvenes. Es por eso que trato de demostrar que es un proceso de contaminación, que aunque no seamos jóvenes existe en Francia lo que se llama el “juvenismo”: podemos vestirnos como jóvenes, hablar como jóvenes, comportarnos como jóvenes, etcétera, y todo eso se expresa a través de esta figura emblemática que es la de Dionisos, el niño eterno, y el mito de *puer aeternus* es un mito conocido en otros momentos de la historia humana. La noción de compensación y contaminación responden, en parte, al punto ese que quería

que le explicara: el porqué del agotamiento del racionalismo, el individuo y el individualismo.

7

Lo emocional y el racionalismo: ¿hacia otra concepción del desarrollo humano y económico?

RA. Para usted el arquetipo es un misterio que surge y atrae como un imán. Si el arquetipo reúne a los iniciados es porque éste se experimenta como un misterio. El arquetipo es un valor antiguo/nuevo. Antiguo, porque es primitivo, arcaico; y nuevo, porque surge desde el fondo de los tiempos arropado en una nueva vestimenta, como algo repensado en función del presente, como ya se dijo antes. El inconsciente colectivo se impone con sus arquetipos por medio de la correspondencia, es decir, la relación que los hombres establecen con la naturaleza (alteridad natural) y entre ellos mismos (alteridad social), como también a través del conocimiento que se tiene de tales alteridades (gnoseología). Un ejemplo de alteridad natural sería la que se expresa vía la sensibilidad ecológica. La cibercultura sería una forma de alteridad, como lo es el conocimiento, sólo que aquella sería de carácter social mientras que ésta permite comunicar con el macrocosmos (Maffesoli, 1985:155). Digamos que la correspondencia se da ahí donde se establece la comunión entre la naturaleza humana y la naturaleza-naturaleza, o para expresarlo de otra forma, entre el microcosmos y el macrocosmos. Se trata de una relación que procura bienestar porque se experimenta mediante el onirismo, el placer y aun el éxtasis y la maravilla. La mística, nos asegura usted, envuelve tales experiencias y con tanta más certidud, que la correspondencia, de acuerdo con Simmel, que usted cita (2000a:70), se transforma con el tiempo en religión.

La analogía de la correspondencia con la religión usted la establece con base en la experiencia, en la existencia del misterio, la comunión y el milagro. El misterio, ahí donde el arquetipo reúne,

junta a la gente y crea el lazo social sin que se sepa cómo; la comunión, ahí donde se da la comunicación, y, en fin, el milagro, el que produce la tecnología a través de las imágenes. Y habría que preguntarle si acaso no surge de la ley de los hermanos, ese entusiasmo infantil del que nos hablaba hace un instante y que usted define como el “niño eterno”, el *puer aeternus* en latín. En fin, lo que nos parece interesante es esta relación de analogía que usted establece con la religión. Nos preguntamos, y habría que pedirle que nos aclare el punto, si no hay algo de Weber en esto; pienso en la caracterización que hace de la religión fundada en la fe, como emocional y fuertemente influenciada en este aspecto por la conciencia de sentirse un niño de Dios. Para que usted tenga una idea más amplia de esta proposición, permítame leerle este fragmento de *Economía y sociedad*:

El carácter emocional de la religión, fundamentada en la fe, puede ahondar la conciencia de que se es un hijo de Dios (en lugar de ser un instrumento, como en la representación ascética), gracias a que la unidad de conducta de la vida puede ser encontrada más aun en un estado de espíritu emocional y en la confianza en Dios (en lugar de ser la conciencia de la confirmación ética), debilitando así su carácter racional práctico (Weber, 1995, II:341).

MM. En cuanto a la idea del niño eterno como figura emblemática, una vez más y de manera muy empírica vemos cómo muchas prácticas juveniles contemporáneas descansan en esta idea, dicho sea una vez más, la de querer ser jóvenes, comportarse como jóvenes, etcétera, y cómo igualmente muchas prácticas de la población no joven hacen lo mismo. Respecto a la nota esa que usted me lee de la *Sociología de la religión* de Max Weber, y en particular de esta categoría muy importante que tiene que ver con lo emocional, no podría más que estar totalmente de acuerdo con usted. Lo emocional para Weber, lo he dicho siempre, nada tiene que ver con lo emotivo. Es un ambiente con el que se está. Cuando miramos los ambientes deportivos, musicales, religiosos contemporáneos, y aun los de consumo, vemos bien que hay algo

de emocional en el ambiente en el sentido de Weber. Y es en ese sentido, justamente, que podríamos hablar de la ley de hermanos, que es algo más horizontal y contrario a la verticalidad de la ley del padre. Permítame hacer un pequeño paréntesis para hablar de algo que usted todavía no menciona. Siempre he dicho que en el desarrollo tecnológico –en internet en particular– encontramos la mejor de las ilustraciones de lo que es la ley de los hermanos. Pienso especialmente en los sitios comunitarios y en los foros de discusión. Pues bien, allí ya no va a encontrar al profesor o al padre, que son figuras de donde emana y de manera vertical el saber. Todo lo contrario, aquí el saber se refracta, como lo hace Wikipedia, para no citar más que un solo ejemplo. Wikipedia sería un buen ejemplo de lo que es la ley del hermano, que es horizontal y no vertical. Dicho esto, la cita que usted hace de la *Sociología de la religión* de Weber me conviene enteramente. La completaría diciendo que no es, *stricto sensu*, la religión que Weber analiza, la religión protestante, la judía, el hinduismo, en una palabra, la religión instituida tal y como Weber la analiza en su *Sociología de la religión*. Yo prefiero hablar de la religión ambiente, la que se reconoce en el sincretismo que caracteriza a nuestro tiempo, la del “bricolaje”, para decirlo a la manera de Lévi-Strauss, lo cual nos permite aplicar el concepto bajo el que Weber define lo emocional o la emocionalidad, no solamente a la religión institucional, sino también a esta religión difusa, refractada. Hablamos, pues, de una categoría que me conviene perfectamente.

8

RA. Para volver al problema de la analogía entre la correspondencia y la mística, entre la correspondencia y la religión, ¿no cree que la búsqueda de la emoción en la vida se pueda experimentar en detrimento de lo racional y los intereses materiales? Lo vimos en la nota precedente que le leí. Weber subraya de manera enfática la influencia, bajo un signo negativo, de lo emocional sobre el carácter racional práctico. Pensando justamente en la

tesis de Weber, la que relaciona el racionalismo con el desarrollo económico, y también en este hecho que usted señala según el cual “es en las sociedades racionalizadas a ultranza (...) que el bárbaro regresa” (Maffesoli, 2000:xi): ¿Cree usted que una sociedad recentrada en el presente, desgajada en tribus, anómica, desviada del proyecto, pueda crear consecuencias lamentables en el plano económico, dígase en el desarrollo económico del país?

MM. Permítame primero responderle a la pregunta, luego ya volveré sobre lo que usted plantea al principio. La pregunta me incomoda, porque no puedo, me parece, me parece imposible juzgar o decir que esto pueda frenar el desarrollo económico de un país. Yo diría más bien que será otro tipo de desarrollo, porque no creo que haya una sola manera de concebir la economía. Reconocer esto es actuar con apego a la neutralidad axiológica, y en este sentido, tendrá que reconocer que mi posición es bien weberiana. Que el desgajamiento de la sociedad vaya a frenar o favorecer la economía, eso no podría afirmarlo. Más bien diría que eso induciría a otra forma de economía. Le voy a dar un ejemplo: se sabe que al lado de la economía se están desarrollando una serie de actitudes que le dan sentido a la economía informal: nuevas formas de solidaridad, de mutualismo, de cooperación, etcétera. Pues todo eso no son más que formas de expresión tribal, formas que definen lo que yo llamo “tribu”. La tribu podrá desgajar a la sociedad, para emplear su expresión, pero ello no excluye que pueda por otra parte favorecer nuevas formas de vivir juntos. Como verá usted, no podré emitir juicios pero sí puedo decir que algo renace, que otras maneras de vivir juntos renacen, porque mi trabajo, siempre con apego a este principio metodológico que es el de la neutralidad axiológica, es el de tratar de identificar nuevas maneras de ser, de vivir juntos. Desde este punto de vista podríamos decir que ya no será la economía centralizada la que gobernará la vida social, que más bien nos tocará experimentar el regreso de otras maneras de vivir juntos, de lo que yo llamo nuevas formas de solidaridad,

de generosidad, de caridad, etcétera. Para volver al desarrollo precedente, permítame recordarle la idea de la razón sensible. La figura de la razón sensible es justamente para mostrar que al lado del racionalismo a ultranza, que ha sido la marca de la modernidad –aquí todavía me mantengo en la línea de Weber–, asistimos a la expresión de algo que no es irracional sino que mas bien es un enriquecimiento de la razón, gracias al sentido, al bárbaro, a los afectos, a la libido, en una palabra, a la razón sensible. Finalmente tenemos algo que no fragiliza la razón, sino todo lo contrario: la enriquece, la completa, podríamos decir.

9

De la teoría del reencantamiento del mundo a la guerra de los dioses: ¿reversibilidad de la racionalidad?

RA. El reencantamiento del mundo estaría sobreponiéndose al desencanto del mundo. El reencantamiento del mundo se puede observar en el mundo de la cibernética y en particular en el hecho de que se instrumentaliza de manera más emocional que intelectual. En este sentido, lo que importa es el gusto, la pasión, algo que permita vibrar, sentir que se existe a través de las emociones. Es la supremacía del momento sobre el futuro, el presenteísmo sobre el proyecto, lo no racional sobre lo racional, lo emocional sobre lo utilitario. Si el desencanto del mundo está, permítame citarlo, “ligado a la descalificación de este mundo en provecho de un mundo mejor en el más allá” (Maffesoli, 2010b:241), la vida centrada en el presente lo reencanta. Lo reencanta porque sacraliza las relaciones sociales. La fuerza con la que los hombres se apegan a las costumbres y la vía misteriosa por la que éstas crean el lazo social no son más que expresiones de esta sacralización. La vida cotidiana sacraliza las costumbres, así como la vida religiosa lo hace con los rituales (*cf.* Maffesoli, 2000:47). Tenemos, pues, que la lectura que usted hace del desencanto del mundo no coincide con la de Boudon.

Para Boudon, el hecho de creer o no en la magia tiene un registro racional cognoscitivo. Y lo demuestra apoyándose en un ejemplo muy conocido de Weber: el del primitivo que con su danza pretende provocar la lluvia. Boudon observa que si la lluvia que provoca el brujo con su ritual es mágica a los ojos de su público es porque éstos cree en la existencia de un mundo gobernado por fuerzas sobrenaturales y en la influencia que tiene el brujo sobre estas fuerzas. Para el hombre moderno, en cambio, la lluvia es un fenómeno atmosférico que la meteorología se ha encargado de explicar científicamente. Digamos que el desencantamiento del mundo es un proceso que avanza con el conocimiento del mundo y el desvanecimiento de las explicaciones metafísicas. Para Boudon, como ya lo hemos dicho, es un proceso irreversible debido a que el conocimiento, a través del cuestionamiento, despoja de carisma al mundo, adelgaza la concepción de un mundo gobernado por fuerzas sobrenaturales.

De acuerdo con una nota de Weber, el encantamiento del mundo descansa en la creencia de la “interferencia en la vida de potencias misteriosas e imprevisibles”. Por el contrario, la no creencia en la existencia de esas fuerzas “equivale a desencantar el mundo” (Weber, 1959:15).

Que la noción del desencantamiento del mundo se pueda fundamentar en una concepción evolucionista o relativista depende de la manera como se interprete la creencia en esas fuerzas misteriosas. Para Boudon el desencantamiento del mundo es un fenómeno cognoscitivo y, como consecuencia, un proceso irreversible. El desencantamiento del mundo se inscribe en un marco evolucionista. Para usted, por el contrario, es un proceso reversible y por lo tanto relativista. De allí la noción de reencantamiento del mundo, que es, en el fondo, toda una concepción. ¿Podría hablarnos un poco más al respecto?

MM. Recordemos que *entzauberung der welt* se tradujo al francés, al español y a todos los idiomas por “desencanta-

miento del mundo”. Habría que reflexionar un poco para ver si ese mismo concepto –*entzauberung der welt*– no hubiese sido mejor traducirlo por “desmagisación del mundo”, porque en alemán la expresión hace referencia a lo mágico. Pero, en fin, se tradujo como todos sabemos por “desencantamiento”. Ahora bien, veamos qué es el desencantamiento del mundo. En la *Ética protestante* Weber habla de la racionalización como algo que se generaliza y abraza toda la existencia. En este proceso de la vida se instrumentaliza preponderantemente la razón y se evacuan otros parámetros: el juego, el sueño, lo festivo, etcétera. Hablamos de parámetros que no van a ser totalmente descartados, sólo relativizados, puestos en un rincón, si pudiéramos decir así. En este sentido, podríamos decir que la racionalización desemboca en una forma de desencanto, para decirlo conforme a la expresión de Weber. Entre paréntesis, podemos ver cómo este proceso se intensifica a lo largo del siglo diecinueve gracias a la tecnología, la cual se verá también afectada por la racionalización, desencantando aún más al mundo. Éste es el diagnóstico weberiano. Por mi parte, agrego algo que tiene que ver con la posmodernidad, con nuestro tiempo, con un proceso que ya he mencionado antes y que llamo “de saturación” o “de compensación”. Pues bien, a través de este proceso vemos cómo muchas prácticas empíricas y en particular prácticas juveniles se reinvierten en la dimensión mágica del mundo. A eso yo le llamo reencantamiento. La técnica, por ejemplo, desencantaba. Ahora nos encontramos con que los teléfonos celulares, las computadoras, el equipo eléctrico o electro-cibernético reencantan. Las imágenes y la música que nos llega vía estos equipos técnicos nos ofrecen un claro testimonio de ello. Tenemos, entonces, que la técnica reencanta, es decir, le da una fuerza y un vigor indiscutible a estos nuevos medios mágicos, si se pudiera decir así. Vemos también cómo mediante foros de discusión, blogs y sitios comunitarios en internet la técnica nos permite ponernos en contacto con otros, discutir de filosofía, de religión, etcétera.

Vea usted cómo la racionalización aísla a los individuos, los separa. La técnica, por el contrario, los pone en relación. Es por eso que yo insisto en la idea de que el reencantamiento enlaza, enlaza con otros, enlaza con la naturaleza, enlaza con lo sagrado. Ahí tiene, pues, por qué hablo de la posmodernidad y del reencantamiento que lo caracteriza.

10

RA. Usted dice que Weber reconoce la existencia de la guerra de los dioses y que ese reconocimiento lo lleva a considerar la noción de verdad con escepticismo (1985:169).

Boudon insiste en el hecho de que los actores tienen razones para creer en lo que creen, y que esas razones pueden ser falsas, frágiles o dudosas. Si el primitivo, observa Boudon recordando un ejemplo de Weber muy conocido de todos, cree en el poder del brujo de provocar la lluvia, es porque ignora las explicaciones que ofrece la ciencia al respecto. Es el conocimiento que el observador tiene del fenómeno el que le permite constatar la adhesión del observado –a la ocurrencia, el primitivo– a una creencia falsa. De hecho, es gracias al conocimiento de una verdad bastante bien establecida por la ciencia que el observador reconoce la creencia como falsa. Se trata de una verdad descriptiva, aunque para Boudon la verdad también puede ser establecida en el terreno de lo prescriptivo, asignándole de esta manera la posibilidad de la irreversibilidad, tal cual se constata en el campo de la ciencia (*cf.* Boudon, 1999:172).

La idea de la irreversibilidad de los valores reconoce la existencia del conflicto de valores, pero sólo en el marco de la innovación-selección de los valores. Se trata de un proceso posible llevado a cabo por un individuo dotado de una facultad evaluativa gracias a la cual logra reconocer los valores que le son más útiles desde el punto de vista de sus intereses materiales e ideales. Este proceso de selección de valores sería, de

acuerdo con Boudon, definido por Weber como “racionalidad difusa” (Boudon, 2003b:136). Se podría decir, en una palabra, que Boudon cree en la universalidad de los valores. Con esta concepción, Boudon se coloca en las antípodas de la concepción que usted tiene de los valores, dado que para usted los valores universales son sólo valores que se difunden desde Europa a partir del siglo diecisiete, valores que se empiezan a apagar (Maffesoli, 2010a:18). De hecho, usted sostiene la tesis de la existencia de una cierta polaridad de los valores o de una inversión de los valores que se produce de manera cíclica. ¿Podría explicarnos esta idea muy suya que es la de la reversibilidad de los valores?

MM. Permítame matizar un poco esta idea; porque, en efecto, hablo a veces de ciclos, de maneras cíclicas, pero prefiero hablar de “la espiral”; es decir, la espiral es por supuesto un ciclo pero un poco más complejo. Mi respuesta obedece en el fondo a una definición que doy de la posmodernidad: sinergia del arcaísmo y el desarrollo económico. Para decirlo de manera muy sencilla, sinergia significa desmultiplicación de los efectos entre lo arcaico, es decir la tribu, e internet. Allí tiene, pues, lo que es para mí la espiral, que no es exactamente el balanceo Apolo-Dionisos: no es simplemente el ciclo en términos de a veces es Prometeo (o Apolo, que para mí es lo mismo) y otras veces Dionisos, no. Yo más bien concibo las cosas como una forma de enriquecimiento que describe la espiral y no el ciclo. Es una forma de enriquecimiento progresivo. No es cuestión sólo de progreso, de progresismo, sino de progresividad. La progresividad sería la espiral, que hace lo que yo llamo la “razón-sensible”. Es un enriquecimiento como el que se da con el enriquecimiento del uranio. Y bien puede ser que haya un enriquecimiento de prácticas a través de la sedimentación de la experiencia. Existe un concepto weberiano que traducido al francés –en español al parecer es lo mismo, si no, corríjame– es “experiencia”. En alemán tene-

mos *erlebnis* y *erfahrung*. *Erlebnis* se refiere a la experiencia individual y *erfahrung* a la experiencia colectiva. Pues bien, para mí el enriquecimiento se da mediante el *erfahrung*, y mi propósito es encontrar ese *erfahrung*, el enriquecimiento de la experiencia colectiva, lo que hace que haya sedimentación. La experiencia se sedimenta, y es por ello que prefiero guardar la imagen de la espiral, que es un movimiento pero no solamente cíclico, circular, sino mucho más complejo. Tengo en mente el punto ese que usted me había pedido que le explicara y que tiene que ver con la pérdida de fuerza del racionalismo y el individualismo: pues bien, aquí de nuevo nos encontramos con nociones –la del ciclo, la de la espiral y la del enriquecimiento de la razón– que lo explican.

11

RA. Entonces, la idea de la guerra de los dioses conduciría a Weber a considerar la cuestión de la verdad con escepticismo, lo que lo llevaría a posicionarse epistemológicamente a favor de la idea de la reversibilidad de los valores y las ideas. Se trata de una proposición que usted defiende y sin duda alguna fortalece su teoría de la posmodernidad o la idea según la cual asistimos al fin de una época marcada por el racionalismo y el principio de otra caracterizada por las ganas de no pensar la vida sino de vivirla con emoción, con afecto y con lo menos posible de razón. El conflicto de valores de la guerra de los dioses instauraría un paro en la racionalización general de la vida social. Esto ayudaría a considerar la vida bajo el ángulo del presente y la emoción, y no bajo el del proyecto. Ayudaría también a relativizar la idea de la verdad en el campo del conocimiento descriptivo y prescriptivo y no a hacerla evolucionar. Viendo las cosas por el lado de Boudon, encontramos que su lectura sustenta la tesis de la irreversibilidad de las ideas y los valores. Y lo hace con apoyo en una noción weberiana: la de la racionalización difusa. Boudon precisa que la racionalización

difusa de la vida moral y política se efectúa casi siempre en medio del conflicto, porque, por una parte, amenaza intereses individuales y colectivos, tradiciones y costumbres, y porque, por otra, todos los valores son susceptibles de interpretaciones variables (Boudon, 2000:234). Aunque para Boudon el conflicto de valores inherente a la guerra de los dioses y el politeísmo de valores no significa lucha inexpiable sino más bien competencia (2003b:163). “El politeísmo de valores” y la “guerra de los dioses”, observa Boudon, son vectores de la “racionalización difusa” que garantizan la vida moral (2003b:319). Para expresarlo con sus palabras, con metáfora, la concepción que tiene Boudon de la guerra de los dioses es más bien dramática, dramática porque termina felizmente.

Para usted en cambio, la antinomia de valores es un problema insoluble y portador de conflictos (1985:169). Su posición no sólo la distingue de la de Boudon sino también de todos aquellos autores que le atribuyen a la guerra de los dioses un sentido fatalista. Usted reconoce que hay algo de trágico en la metáfora de la guerra de los dioses en la medida en que el conflicto no concluye en un fin feliz. El conflicto se queda en el presente y ello es lo que permite que las sociedades se equilibren, perduren (1985:169). ¿Podría aclararnos el punto?

MM. Veamos un punto, un elemento que ya he propuesto, lo que yo llamo “armonía conflictiva”. La armonía conflictiva reconoce la antinomia de valores. En la lógica, o por lo menos lo que tradicionalmente se ha desarrollado dentro de la lógica, encontramos la tesis, la antítesis y la síntesis. Se tiene que llegar a una síntesis. La cuestión es que existe otra lógica, la lógica del *tertium non datur*, el tercero no dado, lo que hace que no sea necesaria la síntesis. Aplicada esta lógica a la guerra de los dioses, podríamos decir que puede darse la armonía en la tensión. En la cúpula de la catedral de Notre Dame, por ejemplo, podemos ver cómo la tensión de las piedras, pegadas unas con otras, hace posible que ésta se mantenga en equili-

brio. La metáfora me sirve para aclarar que en la vida social no es necesaria la resolución, que el equilibrio se pueda dar con un ajuste. Pues bien, es a esto a lo que llamo “armonía conflictiva”. Y para mí eso es el politeísmo de valores y en el fondo la antinomia de valores. Esto significa que no hay y no puede haber solución ni resolución porque la vida es simplemente trágica. Bajo este aspecto, la vida individual y colectiva debe forzosamente encontrar su equilibrio. Es un equilibrio de fuerzas contrarias. Estoy persuadido de que hay en Weber elementos que sustentan la idea de la armonía conflictiva, sobre todo cuando habla de pluricausalismo. El politeísmo de valores es eso, y Weber lo expresa diciendo que cuando los dioses combaten entre ellos los hombres viven tranquilos. Vemos, pues, cómo eso muestra que puede haber una manera de estar juntos que no le concede la preferencia a un dios, sino que más bien los diferentes dioses se relativizan en su relación de unos con otros. Así interpreto yo el tránsito de una concepción dramática del mundo que encuentra siempre una solución a la concepción trágica en la que no hay solución pero que al mismo tiempo se vive. Yo creo que la posición weberiana, que es además un posición heredada de Nietzsche, ya lo dije, es una concepción trágica. Estoy persuadido de que el politeísmo de valores de Weber es en el fondo trágico, aunque hay textos de Weber que sugieren la búsqueda de una solución y Boudon pone precisamente el acento en ello. Yo por mi parte subrayo aquello que me parece ser la tendencia de fondo en Weber: la tendencia trágica.

12

*La tesis de la irreductibilidad
epistemológica de Max Weber*

RA. Usted maneja la noción de proyección, en tanto que mecanismo psicológico de defensa, para explicar la adhesión

de los hombres a tal o cual concepción. El monocausalismo, por ejemplo, es una proyección de la concepción monoteísta de Dios. La figura emblemática del padre, y de lo cual ya nos habló, es también un efecto de esta concepción de Dios, como también causa de la verticalidad de las relaciones sociales. Se pudiera decir que su interés por la noción de proyección se debe a su relación con la imagen y por vía de extensión con el imaginario. “La imagen, dice usted, es un mundo resumido, reducido, una cristalización del cosmos” (Maffesoli, 2010a:181). ¿Se podría decir que nos representamos las ideas y los valores a través de las imágenes? No es la teoría la que desencadena la revolución bolchevique de Octubre, dice usted, sino el imaginario que la sociedad había construido en torno a la noción de dictadura del proletariado (Maffesoli, 1985). Las teorías se hacen con ideas, es cierto; pero para usted, si entiendo bien, las ideas se hacen, antes que todo, con imaginación, con visión e intuición (Maffesoli, 2000:15). La adhesión a un movimiento depende menos “de eso a lo que cada uno se adhiere (...) que de lo que es emocionalmente común a todos” (Maffesoli, 2000:40-41) Esto explica su oposición a la vulgarización de esta noción clave de la teoría de la posmodernidad que es el imaginario, la que se suele confundir con la imaginación y la fantasía. No hay nada en esta noción que se le pueda relacionar con la concepción marxista de superestructura (Maffesoli, 2010b:238). La noción de razón-sensible (Maffesoli, 2010b:176) que usted emplea para recordar que es racional lo irracional (Maffesoli, 2010b:173), ¿no es acaso un eco de la idea que se formula Weber respecto a la manera como las ideas –y también las imágenes que construimos para representarnos las ideas– influyen en la realidad social? Tengo en mente una nota de Weber muy conocida y que usted debe conocer muy bien. Viene en la *Ética protestante* (1967:103) y en la *Sociología de la religión* (1996:349). La nota está tan bien matizada que hay lugar en ella para una interpretación racionalista como la que propone Boudon en su teoría de la racionalidad cognoscitiva o teoría de la unión orgánica entre la

racionalidad instrumental y la racionalidad axiológica: “Son los intereses (materiales e ideales) y no las ideas las que gobiernan directamente la acción de los hombres”, observa Weber. Sin embargo, las “imágenes del mundo’ que han sido creadas por medio de las ideas” han jugado con mucha frecuencia el rol de manecillas al determinar las vías en las que la dinámica de los intereses ha sido el motor de la acción. Es en función de la imagen del mundo, en efecto, que se determina “de qué y por qué se quiere uno liberar”.

MM. Eso muestra bien la riqueza de la obra de Weber, lo que además es conforme con la imagen de su politeísmo. En la obra de Weber se encuentran cosas que pueden ser conformes con la posición de Boudon y otras que sustentan la mía. Eso muestra que la sociedad es compleja, que la naturaleza es compleja y que una obra que trata de traducir tal complejidad –y Weber es un buen ejemplo– es igualmente compleja. Además, eso expresa la idea del politeísmo de valores. Por mi parte, considero que la lectura que yo hago de Weber pone el acento en esa idea sobre la importancia de las ideas, sobre la importancia de lo no racional, que no es simplemente económico ni material. Yo no digo que no haya lugar para otros análisis en Weber. Yo tomo lo que me parece que muestra la fuerza de esas ideas. El ejemplo más sencillo es el título de *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En esta obra Weber establece una relación estrecha entre el desarrollo capitalista y un problema teológico. Permítame hablarle de este análisis que me parece extraordinario. La teoría de la predestinación, dogma protestante, calvinista, incitaba a sus adeptos a razonar así: “Estoy o no predestinado a la elección, a ir al cielo o al infierno”. Ése es un problema teológico un poco curioso. En qué puedo reconocerme como elegido? ¡En el éxito que tenga en la tierra! Eso me demostrará que soy un elegido. Si no tengo éxito, significará que estoy condenado. Ahora bien, para tener éxito tendré que trabajar; de allí la importancia del *Beruf*. *Beruf* en alemán quiere decir

eso, “vocación” en español. Y con la vocación se consigue la valorización del trabajo y también la del dinero. En su análisis, Weber dice: “Este problema teológico, que es planteado en torno a la idea de la predestinación, engendra la valorización del trabajo”. El análisis de Weber es realmente sencillo. Allí viene esta frase extraordinaria que dice: “En un momento dado se puede comprender lo real, la vida económica, a partir de lo irreal”, en este caso, la idea de la predestinación. Retengamos esta idea: comprender lo real desde lo irreal. Es una idea genial, porque me ayuda a comprender cantidad de prácticas actuales o de ver que no es solamente la economía la que prima sobre lo demás; que también cuenta y mucho lo que yo llamo la generosidad, el voluntariado y muchas prácticas que ponen énfasis en lo inmaterial, en lo simbólico y en cosas de ese género. Considero, pues, que no es simplemente la racionalidad instrumental lo que es más importante. Está el sueño, que es la base de todas esas religiones. Es por eso que yo digo que lo onírico puede ayudarnos a comprender lo que enseguida se hace irreal. He allí la lectura que yo hago de Weber.

13

RA. En su libro *El conocimiento ordinario* (Maffesoli, 1985) usted sostiene que *El político y el científico* de Weber es relativista de cabo a cabo. Me puse a leer esta obra, teniendo en mente ambos axiomáticos, el que propone Boudon con su individualismo metodológico y el relativista, que es el que usted propone. Y me encontré con partes que se pueden leer bajo el axiomático relativista... pero también hay partes en donde salta a la vista el otro axiomático bajo el que se estructura el individualismo metodológico. Por ejemplo, la relación de afinidad electiva que el autor alemán establece entre el carácter notablemente fogoso, voluptuoso, de Martín Lutero y Mahoma y la hostilidad de ambos hacia el monaquismo y la castidad como virtud religiosa en lo particular (Weber, 1995, II:398). Aquí la pasión y el deseo

aparecen en primer lugar como un elemento fundamental en la formación de sus respectivas concepciones religiosas de la sexualidad.

A través de ejemplos como éstos, Weber cuestiona el carácter “verdadero” de los intereses económicos u otros, y demuestra la insuficiencia de éstos para explicar los fenómenos sociales en su integralidad (Weber, 1995 II: 373).

Pero si vemos las cosas por el lado de la teoría cognoscitivista de Boudon, podríamos ver, en primer lugar, que Weber se rehúsa a considerar los problemas sociológicos bajo el ángulo exclusivo de la racionalidad utilitaria o instrumental. Se podría igualmente reconocer la relación de afinidad electiva que Weber establece entre el temperamento personal de los dos personajes y sus respectivas concepciones de la sexualidad, pero como el resultado de una elección racional apoyada en la evaluación de la realidad del momento y en las ideas existentes respecto a la vida monacal y la castidad. Boudon no niega el componente afectivo de la acción social; reconoce –lo cito– que la “afectividad y la razón pueden mezclarse orgánicamente” (2003a:97). No obstante, el sociólogo, dice, debe preocuparse, “antes que todo, del componente racional de la acción social” (2003b:53).

Finalmente, ¿la razón es, como lo postula Hume, la sirvienta de la pasión, o no?

MM. Me parece interesante la observación que usted hace, en el sentido de que con ello se demuestra lo que le explicaba hace un momento: que en Weber se puede ver esto y aquello y no esto o aquello. Tenemos así textos de Weber que destacan la interpretación de Boudon, es verdad; pero hay otros que ponen el acento en lo inmaterial, en lo no racional, como lo pudimos ver en el ejemplo que usted citaba.

Con relación a la última frase, la pregunta según la cual ¿la razón es o no la sirvienta de la pasión?, mi respuesta sería: ni una ni la otra. Me apego a la idea de la razón sensible. Le hablé hace un momento de la sinergia. La sinergia, le decía,

Culturales

es la desmultiplicación de los hechos, lo que permite el enriquecimiento de la razón y la pasión. No creo que haya que jerarquizar las cosas; decir esto es primero y lo otro segundo, sirviente, etcétera. Me parece que el espíritu de Weber —ésa es mi interpretación muy personal— coincide más con lo que yo defino con la noción de sinergia, aun cuando Weber fue tributario de su tiempo y como tal estudia el componente racional de la acción social. En Weber encontramos frases como ésta, pero fundamentalmente la tonalidad, la *grundstimmung*, si se me permite decirlo en alemán, de la obra weberiana va más bien en busca del complemento entre la razón y la pasión. Ésta sería una buena interpretación.

Conclusiones

Maffesoli reconoce que la historia humana ha sido afectada por un proceso de racionalización y desencanto del mundo. Pero para Maffesoli este proceso está llegando a su término.

Pero ¿en virtud de qué la racionalización y el desencanto del mundo empiezan a evacuar la escena social? En virtud del agotamiento del racionalismo y de la crisis espiritual que lo acompaña. Esto es, en virtud de un efecto de saturación o de compensación ayudado con este otro hecho: que la historia es una especie de balanza o espiral que se mueve en vaivén a lo largo de la vida humana. El efecto de saturación o de compensación no sólo describe la pérdida de vitalidad de las sociedades como consecuencia del dominio excesivo del racionalismo; también nos ofrece una idea del auge del racionalismo en otros tiempos, como el que enmarcó la existencia de los puritanos que protagonizan la *Ética protestante* de Weber. Pues bien, es ese mismo efecto el que explica el resurgimiento de otra manera de asumirse ante el mundo, la que Maffesoli define como el presenteísmo, las ganas de vivir aquí y ahora, y no en función de la ideología del proyecto, la idea de que la felicidad es para mañana. El vi-

vir juntos, el pegamento de la vida comunitaria de la sociedad tradicional, se manifiesta cada vez más en nuestros días como el pegamento de las tribus de la posmodernidad. Es el regreso de Dionisos, la figura emblemática de la pasión y la posmodernidad. Dionisos regresa y Prometeo, la figura emblemática de la razón y la modernidad, se retira, marcando con ello el paso de la modernidad a la posmodernidad.

Michel Maffesoli no ignora el interés desmedido que Max Weber le concede a la racionalidad como tipo de conducta. Lo reconoce como el mejor enfoque para comprender la mentalidad existente en los tiempos del “capitalismo heroico”, como diría Weber. Nosotros, por nuestra parte, diríamos que al tomar nota de una época en la que el racionalismo participaba de manera preponderante en la estructuración del deber ser, Weber debería apearse al principio de la interpretación causal (Weber, 1995:38).

En cuanto a los otros tipos de la actividad social, tenemos dos: uno determinado por la tradición y el otro por lo afectivo (*affectuel*). Ambos participan en la formación de lo que Weber llama la “dimensión afectiva”. Sólo que al lado de Prometeo, del deber-ser organizado bajo su égida, Dionisos tuvo que mantenerse a la sombra y expresarse sólo en la medida en que el deber-ser prometeano se agota como consecuencia del efecto de saturación o compensación. El reencanto del mundo sintomatiza el regreso galopante de la emoción.

Ahora bien, para Maffesoli la emoción en los tiempos de la posmodernidad es el pegamento del lazo social, lo que explica la agregación. Por eso propone que se reoriente la investigación, que ésta se preocupe más por el estar-juntos que por el deber-ser. Sin embargo, advierte: no es porque el deber ser es racional y no racional lo emocional que esto último no tenga sentido o lógica. Lo emocional no tiene sentido preciso (finalidad), pero sí tiene un sentido, tiene una significación (2010a:44). Es por esto que se rehúsa a separar lo sensible de lo inteligible, lo racional de lo no racional, porque lo no racional cuenta con su propia

racionalidad. De ahí la noción de razón-sensible (2010a:73). Vemos de esta forma como Maffesoli descarta, por una parte, la racionalidad instrumental (orientada hacia un objetivo), pero por la otra fusiona lo *affectuel* con la racionalidad axiológica (apego a valores). Raymond Boudon, por su parte, minimiza el papel de lo emocional en la estructuración de las relaciones sociales y centra toda su preocupación en la racionalidad instrumental y en la racionalidad axiológica. A ambas racionalidades las concibe como unidas orgánicamente y confederadas con otro tipo de racionalidad: la racionalidad cognoscitiva. De ahí la teoría de la racionalidad cognoscitiva o teoría general de la racionalidad. Y de ahí también que podamos comprender por qué Maffesoli concibe la sociología comprensiva de Weber como un método centrado en la noción de experiencia empática y no en la racionalidad, como propone Boudon. La elección metodológica mencionada es, sin duda, conforme con la concepción que tiene de la sociología, pero ello no impide que Boudon conteste esta interpretación que hace Maffesoli de la noción de empatía. Podríamos decir, de paso, que su concepción relativista le permite fácilmente ser compatible con la hipótesis de la irreductibilidad de Weber a una sola posición epistemológica, lo que para Boudon resulta inaceptable. En efecto, éste postula la existencia de la universalidad de los valores. Esta universalidad de valores sería portada mediante un proceso de racionalización y desencanto del mundo que no tiene fin. Boudon retira de Weber, además de la noción de desencanto del mundo, el concepto de racionalización difusa para dar cuenta de la selección de valores.

Bibliografía

- BOUDON, RAYMOND, *Etudes sur les sociologues classiques?*, Presses Universitaires de France, París, 1998.
- , *Le sens des valeurs*, Presses Universitaires de France, Quadrige, París, 1999.

Entrevista con Michel Maffesoli

- BOUDON, RAYMOND, *Etudes sur les sociologues classiques II*, Presses Universitaires de France, París, 2000.
- , *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?*, Presses Universitaires de France, París, 2002.
- , *Y a-t-il encore une sociologie?*, Editions Odile Jacob, París, 2003a.
- , *Raison, Bonnes raisons*, Presses Universitaires de France, París, 2003b.
- , *La sociologie comme science*, La Découverte, París, 2010.
- MICHEL MAFFESOLI, *La passion de l'ordinaire. Miettes sociologiques*, CNRS Editions, París, 2011.
- , *Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité*, Editions DDB, París, 2010a.
- , *La République des bons sentiments et autres écrits de combat*, Editions Embrasure, París, 2010b.
- , *Essais sur la violence, banale et fondatrice*, 3^a ed., CNRS Editions, París, 2009a.
- , *Cibercultura : una comunión posmoderna de los santos*, Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia, París, 2009b. (Traducido de *Ciberculture; communion des saints posmoderne.*)
- , *Le réenchantement du monde*, Perrin, París, 2009c.
- , *Apocalypse*, CNRS Editions, París, 2008.
- , *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, 3^a ed., La table ronde, París, 2000.
- , *La connaissance Ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Méridiens Klincksieck, París, 1985.
- Weber, Max, *Le savant et le politique*, Editions Plon, París, 1959.
- , *L'Ehtique protestante et l'esprit du capitalisme*, 2^a ed., Editions Plon, París, 1967.
- , *El Político y el Científico*, 2^a ed., Premiá Editora (Red de Jonás), México, 1981.
- , *Economie et Société, I*, Editions Plon, París, 1995.

Culturales

WEBER, MAX, *Economie et Société, II*, Editions Plon, París, 1995.
—, *Introduction. Sociologie des religions*, Editions Gallimard
(Bibliothèque des sciences humaines), París, 1996.

Fecha de recepción: 24 de octubre de 2011

Fecha de aceptación: 9 de marzo de 2012