

Una sensibilidad primitiva

Michel Maffesoli

El presente progresivo

QUIZÁS NO SERÍA INÚTIL, CON EL FIN DE APRECIAR la separación entre teoría y vida, ir a la raíz misma del mito progresista que ha prevalecido en Occidente. Esta Modernidad que se acaba tiene orígenes muy lejanos. Es un estado de espíritu que, poco a poco, habrá de marginar la *vita contemplativa* y privilegiar, de rebote, la *vita activa*.

Aunque sólo sea de manera muy breve, es necesario recordar el énfasis que se ha puesto progresivamente en la producción, la construcción, el activismo; dicho de otro modo, el trabajo como realización del individuo y realización de la sociedad. El meterse con las cosas de este mundo, cuyas premisas vemos en San Agustín, va a culminar en lo que Hannah Arendt llamará “la intervención sobre la naturaleza” (Arendt, 1983:17; 26), expresión que resume el aspecto depredador de un hombre “amo y poseedor” del medio ambiente social y natural, que quiere dominar todo lo que le rodea. Todo debe estar “a la mano”, todo puede ser manipulado: los demás en la sociedad —lo político—, el otro que es la naturaleza misma —lo económico—, al igual que el Otro que es la deidad; encontramos aquí las diversas teorías “legítimas” de lo sagrado: teologías y teodiceas.

Esta lógica de la dominación es la que actúa al comienzo del texto bíblico, donde Dios le da al hombre un Edén para cultivar; se le encontrará también en la fisión del átomo, en la procreación artificial, en el prolongamiento artificial de la existencia, o en la clonación humana. Subrepticamente, la *creación*, prudente, plural, al poner en juego elementos oníricos o lúdicos, la *ceación*, al ceder su lugar al cuerpo gozoso, a la parte de sombra y a lo desconocido, se ve suplantada por un *trabajo* mucho más brutal, que hace del cuerpo, productivo y reproductivo, un instrumento operativo que

actúa sobre este “cuerpo” ambiente-alrededor, es decir, la naturaleza o la sociedad.

La historia de tal progresismo es conocida por todos. Existe un hilo conductor que enlaza “la economía de la salvación” cristiana con la economía moderna *stricto sensu*. En cada uno de estos casos, lo que prevalece es la preocupación por la perfección, por el bien. Un bien celeste o un bien terrestre. Mito progresista he dicho. Vilfredo Pareto hablaba, desde su punto de vista, del “mito virtuista” (Pareto, 1971).¹ La expresión es atinada porque resalta con claridad la liga del saber y del poder. Y es con forma de silogismo: la esencia del hombre es el bien, el dominio (de sí, del mundo) es el medio para llegar a ello, el saber es eso mismo que lo permite. *Q. E. D.*

Desde Sócrates hasta las teorías de la emancipación del siglo XIX, pasando por supuesto por San Agustín y la Ilustración del siglo XVIII, se trata, gracias al intelecto, de pasar de la necesidad a la libertad. Sensibilidad “titanesca”, imaginario faustiano que secreta una teoría agonal. Combate interno para llegar a la visión verdadera, a la ortodoxia, combate externo para asentar un poder justo, la ortocracia. Encontramos este horizonte agonal en lo que Gabriel Tarde llamará “sociomaquia” y Michel Foucault, tan bellamente, “voluntad del saber”. Todo esto no puede sino fracasar, cuando se considera a la sociología como un “deporte de combate”.

Por tanto, es un saber belicoso en su esencia, intolerante en sus formas triviales, pero que piensa siempre en actuar por el más grande bien de los demás. Búsqueda del Bien y de la Verdad, resumiendo claramente “el espíritu del sacerdote” de numerosos observadores o actores sociales: no podemos pensar o actuar sino para aliviar los males individuales o colectivos, para indicar el sentido último, el sentido que hay que seguir, y para que esto se realice hay que pensar y actuar en lugar de y en el lugar de aquellos de quienes nos sentimos responsables.² Esto es la “violencia totalitaria”, legítima, institucional, siempre en búsqueda, fantasmática, de una hipotética “ciudad de Dios” u otra sociedad perfecta.

No obstante, las teorías del Hombre en general, así como aquellas que postulan la Perfección, conducen a un callejón sin salida. El sentimiento difuso de la crisis es testimonio de esto tanto como la saturación de los “grandes relatos de referencia”. El totalitarismo economicista, el de la economía de la salvación individual o el del todo económico, desemboca en una verdadera alienación: el Hombre, y los valores universales de los cuales él sería el actor, vuelven al hombre plural de lo cotidiano, *extranjero* de sí mismo. De ahí

¹ Sobre el progreso véase Maffesoli (1999).

² Acerca del “espíritu del sacerdote” véase Palante (1909:40-41).

la deshumanización galopante, que ni siquiera los patéticos llamados al humanismo (que resuenan como tantos encantamientos ociosos) logran encubrir. La relación del saber con el poder hace triunfar una cultura mediática a medias, lo que la Escuela de Francfort denominaba, justamente, la industria cultural, y que se le puede considerar como una perfecta ilustración de una antífrasis que designa lo contrario de lo que se invoca. ¡Curiosa ironía de la historia que hace del saber instrumentalizado una verdadera ignorancia!

Al privilegiar el activismo del *homo faber*, o el racionalismo del *homo sapiens*, terminamos (siendo esto un accidente en la mecánica humana) en esta sorprendente inversión, que hace que las cosas lleguen a dominar a aquellos que se supone son sus poseedores. Una especie de mito del Golem revisitado. Es claramente lo que demuestra Max Scheler en el último capítulo de *El resentimiento en la moral* (Scheler, 1970). Cuando el “valor vital” cede el lugar al “valor de utilidad”, presenciamos el triunfo de una degeneración que, bajo la capa del moralismo, es de hecho una negación o una denegación de la existencia en su sentido más pleno.

Es teniendo esto en mente que se pueden apreciar, a través de un verdadero saber desinteresado, sin compromisos, las múltiples reacciones a la unidimensionalidad económico-tecnocrática. Rebeliones, revueltas, indiferencias políticas, importancia de la proxemia, valorización del territorio, sensibilidad ecológica, regreso de las tradiciones culturales y recurso a las medicinas naturales, todo ello (y se podría alargar la lista a placer) traduce la continuidad, la tenacidad de un querer-vivir, individual y colectivo, que no hemos, totalmente, erradicado. Es la expresión de una irreprimible salud popular. La emergencia de una táctica existencial alternativa. Un ejercicio de reconciliación, en cierta forma. Reconciliación con los otros y con este mundo que compartimos con ellos.

Efectivamente, si hay momentos donde el sentido se impulsa, llevando en él sueños lejanos, momentos “politistas” y universales, momentos de tensión donde el alma del mundo se exalta por el “por-venir”, existen otros donde, por el contrario, se aplica, todo lo que puede, a enroscarse en lo que está allí, donde se valoriza lo que está “dado”. Regreso a la tierra, invaginación del sentido. A partir de ese momento, para retomar un análisis de Merleau-Ponty, la conciencia es un hueco donde el tiempo se forma (Merleau-Ponty, 1945:492).³ Se puede proseguir la idea diciendo que la conciencia colectiva se busca raíces, se politeísta, hace resurgir sus dioses como tantas “abreviaciones de la parte fenomenal del mundo” (Nietzsche), y restituye los mitos que, de manera abreviada, relatan un mundo que se comparte con otros.

³ Véase también Nietzsche (2000a:147).

Todo esto es el signo fuerte de un cambio de imaginario. Todo esto es la marca de la posmodernidad. Es la elaboración de una *coherencia social* vivida, de una manera paradójica, hasta donde se puede, pero con la ayuda de sueños inmemoriales, aquellos que arrullaron la infancia de cada uno de nosotros y que actualizan la juventud del mundo.

Es esto mismo lo que nos sorprende en numerosos fenómenos sociales contemporáneos, en particular en las prácticas juveniles. Es esto lo que está en obra en la creación artística y en la vida de todos los días. Es eso lo que hay que pensar: la profunda significación del sinsentido de la vida. Una *significancia* que no se proyecta. Una fuerza societal que ya no se reconoce en el mito progresista, o en las teorías de la emancipación que la expresan, sino que extrae su “médula substantífica” de sus raíces, de una naturaleza que le sirve, al mismo tiempo, de matriz y de estuche.

Esta significancia que no se proyecta y que vive al día los mitos arcaicos, no deja de recordar intuiciones como aquella de Gabriel Tarde sobre la “repetición universal” (Tarde, 1890; Millet, 1970:68, n. 29) y, por supuesto, la iluminación nietzscheana sobre “el eterno retorno”. Estas intuiciones se encarnan concretamente en las figuras de la publicidad o en el tempo lancinante de la música *tecno*. Las conversaciones cotidianas o la importancia de la repetitividad en los sucesos periodísticos también son ilustraciones esclarecedoras de esto.

En cada uno de estos casos, estamos lejos de la *via recta* de la demostración, pero bastante adentro de la rumiadura primitiva de algunos enigmas característicos de la naturaleza humana. Tal y como las diversas “lecciones” de una misma historia que los historiadores de las religiones detectan en todos los mitos, hay redundancia en todos los fenómenos sociales constitutivos de la vida cotidiana. De ahí viene, y esto tiene graves consecuencias para nuestra comprensión de estos mismos fenómenos, la imposibilidad de analizarlos buscando causas, o de apreciarlos en función de una finalidad puramente racional.

Siguiendo a Wittgenstein, la explicación ya no es en este caso operatoria. El “por qué” se vuelve una interrogación abstracta. Sólo el “cómo”, la descripción fenomenológica, puede sernos de alguna utilidad. La vida cotidiana no es tributaria de la simple razón o, más bien, ésta última no es su clave universal. Debemos de agregarle el rol de la pasión, la importancia de los sentimientos compartidos. Es conveniente integrar aquí, *implicar*, el juego de los afectos, lo imprevisto de los humores, incluso el aspecto factual de los ambientes, sin olvidar la repercusión que no deja de tener, a largo plazo, la memoria colectiva, la de las fortunas e infortunios que, a través de sedimentaciones subsecuentes, ha constituido el sentimiento de pertenencia característico de todo hecho comunitario.

Son las “criptas”, características del inconsciente colectivo, las que hay que tomar en cuenta para captar las eferescencias, las irrupciones, las absten-

ciones, los desamores o las histerias repentinas que caracterizan a todos los fenómenos políticos, deportivos, festivos o cotidianos, con los que se regodean las noticias diarias. Estas criptas están pobladas de fantasmas, de figuras maravillosas o aterradoras. Todas “irreales”, pero no menos embarazadas, en todo caso presentes en la nota roja, en el paroxismo fanático, en la comunión deportiva o en el éxtasis musical. El fantasma y lo fantástico son, a partir de ese momento, formas acreedoras y beneficiarias de la fantasía social, cuyos efectos ya no se pueden negar.

El dadaísmo, el surrealismo y otras vanguardias literarias habían planteado las premisas de una relación con la existencia donde lo lúdico y lo onírico tenían su lugar. Sin que tengamos forzosamente conciencia de ellas, son precisamente tal “escritura automática” y tal “deriva psico-geográfica” las que se han introducido en los vasos capilares del cuerpo social. “Gran juego” colectivo donde se desdibujan las rígidas barreras del sueño y de la realidad, de lo serio y del placer. Sólo importan las *situaciones*, los buenos momentos que las tribus, cuyo lugar puede ser real o virtual, comparten, con intensidad, en el vasto juego de la “Divina comedia”.

Es ahí en donde el pensamiento moderno tropieza. Demasiado obnubilado por la búsqueda de causalidades y finalidades mecánicas, se muestra incapaz de abrazar una vida social sin proyecto: el regreso del nómada y otras formas del hombre salvaje. Se puede aquí escuchar a aquel gran poeta, momento surrealista, que fue Joseph Delteil: “el gran combate, la gran revolución, es el afrontamiento de la naturaleza contra la cultura” (Drot, 1990:214-215; Maffesoli, 1991). En todo caso, una cultura tal que se ha vuelto rígida, esclerosada, alejada de la vida cotidiana. Semejante sensibilidad “paleolítica” que contamina numerosos aspectos de la existencia colectiva puede ser considerada como una pulsión de rejuvenecimiento, una preocupación por los reencuentros, por la reconciliación con el instinto natural.

Los frenesís corporales, los zarandeos musicales, las contorsiones teatrales, las histerias características de la religiosidad contemporánea, están ahí como algunos de tantos indicios de una nueva coreografía social con un acento esencialmente ctónico. A imagen de Dionisos, divinidad terrenal como se sabe, es claramente a través de una búsqueda de gozo salvaje que se pueden interpretar los múltiples frenesís de los convulsionarios posmodernos. La “significancia” que está en juego (quiero decir con esto el *sentido immanente* que caracteriza este gozo) es con toda seguridad la vida que se repite constantemente, y con ello asegura su intangible permanencia.

Orden simbólico, eminentemente. El “eterno retorno” (Nietzsche), la “repetición universal” (Gabriel Tarde), los pequeños rituales cotidianos, el ambiente tempo musical que es más punzante que melódico, las agregaciones

tribales, se efectúan alrededor de figuras emblemáticas o tótems diversos (gurús, estrellas musicales, deportivas o mediáticas); todo ello puede ser considerado como otros tantos “signos” que, de una manera erudita o trivial, intentan *encarnar* lo que nos une a lo indecible, a lo invisible. Esta unión, empero, es difícil. Es una adecuación que no está, jamás, asegurada y que, continuamente, debe renovarse. Lo he dicho: el sentido, en este orden simbólico, no se proyecta hacia un objetivo lejano, sino que se enraiza en lo más profundo. La comunión alrededor de los arquetipos de los que se ha hablado, puede ser considerada como una táctica inconsciente para vivir esta relación con lo invisible. Y esto gracias a la superficialidad de lo visible, la de los fenómenos, por su muy relumbrante oropel.

Es esto lo que puede permitir comprender por qué los héroes posmodernos ya no son políticos o ideológicos sino, a semejanza de los dioses premodernos, son “figuras” que viven las pasiones, los amores, las bajezas y las exaltaciones de cada uno de nosotros. De ahí la necesidad de una hermenéutica centrada en la mitología cotidiana y que sepa reconocer en el juego de las *redundancias* rituales, visuales, acústicas, sensoriales, una función simbólica que, como lo indica Gilbert Durand, “corrige y completa, incansablemente, la inadecuación” (Durand, 1964:18) a este sentido “profundo” al cual uno aspira.

Hay intensidad en la superficialidad de los fenómenos. El sentido que ya no se tiende hacia un objetivo lejano, sino que “se tiende en” (*in tendere*) lo que es vivido, aquí y ahora, con otros. El culto del cuerpo, la importancia de la moda y de sus *top models*, la omnipresencia de lo sensorial, de lo emocional, o de las vibraciones comunes dan testimonio de ello. El lazo social se vuelve más carnal que cerebral. Es otra forma de coherencia. Una concordancia con los demás y con el mundo que es “suprahistórica”. Una especie de cohesión interna. El estar-juntos ya no siente la necesidad de darse una racionalización lejana, la del progreso social o la de un paraíso celeste por venir, sino que se vive en el instante. La reconciliación del gozo es claramente la marca trágica y jubilosa del eterno retorno y le da lo que Nietzsche llamaba “un carácter de eternidad y de estabilidad” (Nietzsche, 2000b:166).

Es, en efecto, sorprendente observar, más allá de los pensamientos convenidos, en la llamada “morosidad ambiente”, una innegable serenidad en el “corporeísmo” contemporáneo, juego del cuerpo, juego sobre el cuerpo. Tatuajes, *piercing*, *body building*, abarrocamiento de la vestidura, cosmetización, exaltan un cuerpo del que se conoce la finitud, pero esto se lleva a cabo en una perspectiva “mística”. Se trata de rituales de unión, sacramentos que hacen visible una fuerza invisible. La repetición de los “signos”, colores del cabello, esscarificaciones, uniformes vestimentarios, *leitmotifs* del lenguaje, que

expresan una salud salvaje, natural, que, más allá o acá de las ideologías, traduce un hedonismo tribal, donde la solidaridad, la ayuda mutua y la generosidad tienen su lugar.

Ya sea en las salidas a los centros nocturnos de moda, en las reuniones religiosas, en las diversas peregrinaciones exóticas o en la multiplicación de las prácticas deportivas, lo que está en juego es claramente la exaltación de la vida en lo que tiene de sensible y de afectual. El ascetismo, la contención, la disciplina característicos de la educación judeocristiana ya no están en boga. Sólo la consumación del instante prevalece. Divertimiento de los sentidos que ligan el espíritu y el cuerpo y celebran así la totalidad del ser.

El imaginario que se dibuja de esta manera es, esencialmente, estético, aquel de las vibraciones comunes. Un estado de espíritu que ya no tiene nada que ver con el “meliorismo” del progreso, sino que acentúa lo que Kierkegaard denominaba “la infinitud de los posibles”. De ahí la importancia de la experiencia, de las experiencias, donde uno intenta sucesivamente estas diversas potencialidades. Ya no se trata de ser un adulto serio y apuntado hacia la perfección de un “estado” estable sino, por el contrario, de ser un niño eterno, siempre en devenir y engolosinado con lo que se presenta. Tal “juvenismo” puede ser criticado desde un punto de vista moderno. No por ello deja de contaminar los modos de vida, precarios, efímeros, las maneras de vestirse, los cuidados del cuerpo y las diversas posturas intelectuales, lo cual se traduce en el rechazo exacerbado de cualquier proyecto (político o existencial) que sea.

Si intentamos todavía aquí captar la significancia de tal *estado de hechos*, podemos ver aquí una especie de cortocircuito entre los diversos elementos de la tríada temporal. Enfoque sobre el presente. Y esto en el sentido que Heidegger daba al término *Gegenwart*, un “esperar [*wart*] contra [*gegen*]” (Steiner, 1981:144-145). “Contra” entendido como “vuelto hacia” o “enfrente de” algo que está cerca. Estar *contra* el otro, no oponiéndosele, sino muy cerca de él, tanto como estar uno completamente *contra* los elementos naturales de su cuerpo o del mundo en general. Presente que, desde ese momento, y paradójicamente, une una dinámica y una proximidad. Presente de la fuerza interna.

Tal presente-ismo es ciertamente la dimensión más importante de las maneras de ser contemporáneas y del lazo social que impulsan. El mito del niño eterno, de sus potencialidades infinitas y el deseo de la experiencia que es su corolario, constituye una lógica coherente cuyas consecuencias hace falta medir. Para retomar aquí un análisis de George Steiner, esto nos obliga a concebir “una operante teoría de la cultura [...] en ausencia de un dogma o de un imperativo de progreso y *perfectibilidad* [...]” (Steiner, 1973:86).

Tarea sumamente difícil, tanto, que nuestros instrumentos de análisis habituales (políticos, sociales, económicos) parecen inadecuados y obsoletos. Pero tarea urgente si queremos, más allá de toda actitud normativa, estar “completamente *contra*” lo que es. Tarea en todo caso necesaria para aprehender una cultura en gestación. Ya que es claramente de una *cultura* de lo que se trata. Cultura, lo he dicho más arriba, salvaje, natural, desordenada, donde lo que es, es intuitivamente captado como “habiendo sido”. Cultura que retoma, aquí y ahora, esos elementos arcaicos del estar-juntos que son, por ejemplo, el tribalismo y el nomadismo.

Se trata de una redefinición de la cultura que sea capaz de dar al presente y a la experiencia todo el lugar que les corresponde. Como fue precisamente en muchos otros momentos fundadores de la historia de la humanidad. El apogeo de la civilización griega, en el siglo V antes de nuestra era, la efervescencia estética de lo que se ha llamado la “decadencia” romana, el Renacimiento y el *Quattrocento* italiano están ahí, entre muchos otros ejemplos, como tantas otras manifestaciones siempre embarazadas en la memoria colectiva, de un placer de vivir que reconforta una cohesión social que no tiene necesidad de un objetivo a largo plazo, o de un proyecto por realizar.

Si se me permite recordarlo, se trata aquí de una “ética de la estética” (Maffesoli, 1995), que tiene sus títulos de nobleza, y que sólo una mente limitada por la supuesta superioridad de la marcha real del progreso tiene dificultad en concebir. El cortocircuito del tiempo puede hacer cultura. Puede producir afectos que están lejos de ser desdeñables, y hacer de la creación colectiva una verdadera dimensión social. Tal y como lo notaba Georg Simmel con respecto a Roma, “el pasado se vuelve presente, o inversamente el presente se encuentra ahí apacible, tan onírico, tan *suprasubjetivo* como si fuera un pasado” (Simmel, 1998:18).

Habría que aplicar tal descripción a ciertos ambientes urbanos contemporáneos donde, lejos de las preocupaciones políticas o económicas, incluso lejanos de las instituciones que reglamentan racionalmente la sociedad, se siente esta serenidad intemporal de la vida cotidiana. Tal y como, en esos mismos lugares, en el momento de las efervescencias festivas que se multiplican, se tiene la impresión de presenciar reuniones inmemoriales que ponen en escena las figuras fantásticas que habíamos creído superadas y que repiten, siempre y como si fuera algo nuevo, la fuerza de un presente eterno.

En este presente lo salvaje y el artificio se alían. La tecnología y los arquetipos hacen buena mancuerna. ¡Culturalización de la naturaleza, naturalización de la cultura! Cosas que, con toda diligencia, nos recuerdan que somos “animales perpetuos” (André Breton) que vuelven a actuar, sempiternamente,

roles que no tienen nada de nuevos y que no hacen más que repetir nuestros antiguos instintos. Es, quizás, a la etología a la que habría que hacer referencia cuando se habla de los hombres. Precisamente cuando las diversas pasiones, emociones o afectos vuelven a dar voz, nos damos cuenta de que los modelos que tenemos a nuestra disposición no son muy numerosos. Y, sobre todo, que éstos restifuyen máscaras, posturas, maneras de ser profundamente enraizadas. El inconsciente colectivo sería una especie de cerebro reptilesco que, regularmente, recobra fuerza y vigor y, así, recordaría el humus con el cual está amasado nuestro *animal humano*.

Para hacer comprender mejor la saturación del progresismo occidental, con su cortejo de fe en el futuro y de “meliorismo” que esto impulsa, he insistido sobre el sereno hedonismo de las tribus posmodernas, sobre su desenvuelta apetencia por el presente y, por supuesto, sobre la salvaje salud de su culto del cuerpo. Allí hay algo que vuelve a enunciar una sólida presencia en el mundo, haciendo del cosmos un hogar alrededor del cual uno se reúne, el lugar de un resguardo y la gracia de un refugio.

Apelo aquí a las bellas líneas de Heidegger sobre la isla de Delos, “la radiante”, su meditación sobre “el irradiar que trasluce” o “la luminosa llama de la presencia”, sobre el “[campo] en el que entra todo lo ‘verdaderamente’ presente” (Heidegger, 1992: 49 y 53).* A través de los términos que le son característicos, el pensador puede ayudarnos a comprender la adhesión a lo que podemos llamar la importancia de la *permanencia* en la casa común. Efectivamente, ya no son las representaciones, que remiten todas a un hipotético otro lugar, las que importan, sino precisamente este juego, a veces teatral, de la presentación.

El juego del mundo, el mundo como juego. Estamos aquí en el corazón mismo del regreso de las figuras míticas en el impulso festivo contemporáneo, una celebración de las raíces, una búsqueda desenfrenada de los símbolos, el deseo de una “religancia” con la alteridad a través de los arquetipos que no se representan, sino que se ven aquí y ahora.

Hay aquí una energía específica. Energía que no queda difusa en lo político. Energía “infusa” en el intenso carácter banal de la vida cotidiana. El imaginario colectivo, podríamos decir inconsciente, extrae su fuerza de este tesoro arquetípico. Se trata ahí de una realidad objetiva que hace que, sin saber muy bien cómo, en la imagen publicitaria, en la postura coreográfica, in-

* Tomamos la traducción de las citas de *Aufenthalte* (*Séjours* en la trad. citada por Maffesoli) de Heidegger de la versión inédita al español de Carmen Zavala, por gentil cortesía de la traductora y de Aurelio Mini Sánchez, quienes traducen el título de la obra como *Permanencias*. Nota de la revista.

cluso en la obscenidad de la tele-realidad, se *presente* lo que se une a lo que es, por naturaleza, no representable.

De ahí la necesidad, para dar cuenta de ello, de la puesta en obra de la analogía, de la búsqueda de un lazo no causal, de una descripción que alinea los cuadros, de una construcción en mosaico. Cosas todas que, por concatenaciones sucesivas, hacen resaltar un sentido (significancia) no proyectivo, esencialmente presente.

En efecto, se puede leer una telenovela como una puesta en escena de figuras mitológicas del Panteón griego. Lo mismo que en festivales como los *tecnó* o *love parades*, así como en los desfiles de la alta costura, uno reencuentra la expresión paroxística de antiguos arquetipos. Pero es una repetición la que las vuelve inmanentes. Estamos lejos, así, de la trascendencia occidental, sea ésta teológica o política. En las figuras de las que se ha hablado, *ser*, *es ser en el mundo*. Pero la energía desplegada para hacerlo, próximo en esto a la “voluntad” nietzscheana, se concentra, se cristaliza, en lo más cercano.

“Ser en el mundo” sería entonces, si no la clave explicativa, al menos el ángulo de ataque que permite, en su sentido estricto, la *obscenidad* contemporánea. No hay escenario al fondo, todo está puesto al frente de la escena. Pero, a partir de ahí, todo es puntual, factual. Este “ser” es de un instante. Lo que obliga, por supuesto, a rebasar lo que es la concepción del término “ser”, al cual se tiende a dar un sentido substantivo: ser un hombre, una mujer, de izquierda, de derecha, en suma, un ser identitario. Mientras que el ser de la energía de la teatralidad post (y pre) moderna lo es en un sentido infinitivo, mucho más englobador, yo diría más matricial.⁴ Ser del cual uno “participa”, casi de una manera mágica. Es lo que puede permitir comprender el sentimiento de pertenencia: se es de un grupo, se es de alguien, se es de un territorio, se es de una preferencia sexual, musical, deportiva, religiosa.

Ser englobador que ya no es legitimado o racionalizado por un Ser supremo, sea éste Dios, el Estado, la Institución, el Individuo; Ser supremo que da sentido. Pero ser englobador que hace que uno no sea algo o que uno no sea alguien más que en la medida en que se haga comunión junto con los demás, tal como lo he indicado, con una figura *epónima*: un *star*, un gurú, un animal, un lugar. *Stricto sensu*, esta figura da el nombre. Por lo tanto, conduce a la existencia. Esta es la revolución que presenciamos: no se existe más que en relación, más que en comunión con los demás, y la restitución de las figuras mitológicas, las de los arquetipos, las de las formas fantásticas (brujas, hadas, héroes imaginarios), permite hacer visible esta relación.

⁴ Sobre la distinción entre “ser” en “sentido infinitivo” y “ser” en “sentido substantivo”, véase Steiner (1981:95). Cf. también Steiner (1981:88).

Tal “religancia”, a veces sorprendente para un pensamiento moderno acostumbrado al individualismo, a fin de cuentas no es más que otra táctica, tal y como el Oriente lo ha puesto en práctica, que acentúa las correspondencias, las concordancias entre *todos* los elementos, *todos* los aspectos de una vida que es fundamentalmente insecable.

El triunfo de la vida

Porque la vida es, justamente, algo que no se fragmenta. Se le exalta o se le niega. Y uno se puede preguntar si la tensión hacia “el por-venir”, si el “meliorismo” del mito progresista, característicos del judeocristianismo, no fueron la expresión de un desprecio constante por esta “vida-de-aquí”. Aún en la actualidad, es bien visto sospechar del “vitalismo” de un Nietzsche o de un Simmel, vitalismo extraño, incluso potencialmente peligroso. Sin lugar a dudas pagano.

Es cierto que lejos de las *representaciones*, en el sentido fuerte del término y cualesquiera que sean sus formulaciones, lejos de los sistemas rígidos, lejos de las preocupaciones metafísicas, las *presentaciones* vitalistas se esfuerzan por describir los estremecimientos, las efervescencias, los bullicios de una cultura en perpetua gestación. Expresión de una *gaya scienza*, éstas se ocupan, también, de lo que se tiene tendencia a considerar como frívolo, de poca importancia, superficial.

Resulta, sin embargo, instructivo observar que es, justamente, esta sensibilidad teórica la que parece estar en concordancia con el imaginario posmoderno en sus diversas manifestaciones. Moda, cuerpo, ecología, deporte, música, hedonismo, imágenes, son éstas las palabras clave de las nuevas tecnologías de lo cotidiano, que se empeñan en favorecer lo más posible una creatividad cuyo objeto esencial es gozar del mundo que se da a ver y vivir. La vitalidad de Internet es, a este respecto, una buena ilustración de un verdadero *reencantamiento del mundo*. Para ser precisos, porque la red da testimonio del vitalismo de que hablamos.

Estamos ahí en el corazón de lo que me parece ser la verdadera *cuestión* societal: la del apetito por la vida, la del regreso del inmanentismo, la del gozo de las cosas. Es ciertamente todo esto lo que da origen al foso, cada vez más profundo, que existe entre aquellos que viven, de la manera que acabo de mencionar, este mundo, y aquellos que se supone deben representarlo y guiarlo.

Nuestra época es apasionante por varias razones, pero más particularmente porque da testimonio de un singular celo y de un innegable desapego.

Éste, por supuesto, con respecto a todas las instituciones y las ideas establecidas, aquél en relación con las experiencias y las anomias de toda índole. Es más, esto es lo que deja perplejos a los observadores. Lo que explica su desconcierto con respecto a lo que éstos consideran como la versatilidad de las masas. Ésta es ante todo el signo de una vitalidad presente-ista, una argucia cuasi consciente que permite poner en obra lo que acabo de nombrar como las nuevas tecnologías de lo cotidiano.

Hay que entender con esto la conjunción de la naturaleza y de la cultura, de lo salvaje y del artificio. De esta manera encontramos la posible definición que yo había propuesto de la posmodernidad: una sinergia de lo arcaico y del desarrollo tecnológico. Hay en esto complicación, implicación, que vuelve un poco caduca “la explicación” progresista. Los aspectos heterogéneos de la vida se acumulan en lugar de ser superados. Lo que no deja de parecer paradójico, siendo esto la marca de todo momento fundador.

Pero al mismo tiempo tal implicación traduce un innegable entusiasmo, un empuje afectual, con respecto al medio ambiente natural y social. Insistamos en el término “afectual”, en cuanto que nos vuelve atentos al regreso de una especie de erotización: la orgía dionisiaca, pero, al contrario de lo que quisieran creer los mal pensados, no en su simple dimensión sexual, sino como expresión de un *orgiasmo* cósmico. Quiero decir, una comunión que, más allá de los egoísmos diversos, más allá también del individualismo teórico, favorece la “religancia” y reconforta el sentimiento de pertenencia (Maffesoli, 1991).⁵

El neologismo “religancia” [*reliance*] propuesto por el sociólogo Marcel Bolle de Bal es interesante. Subraya claramente la tendencia a “estar religado”, y es un buen ángulo de ataque para analizar toda fusión social. Permite, igualmente, volverse atentos al hecho de que las tribus fusionales están “infusas” en una naturaleza, un territorio, real o simbólico, que les sirve de base, de albergue. Al mismo tiempo la “religancia”, en su acepción anglosajona [*reliance*: dependencia, confianza], testimonia una confianza que se establece con la naturaleza y que establece, asimismo, el lazo social.

El entusiasmo no tiene, por tanto, nada que ver con una categoría psicológica, y no nos remite a ese individuo racional y autónomo, fundamento mismo del contrato social moderno. Delimita, antes que nada, un ambiente global, un inconsciente colectivo que, en contra de toda racionalización, y a veces incluso en contra de lo que es afirmado por el individuo mismo, lo empuja a establecer otra relación con la alteridad.

Este entusiasmo, una vez más, que es una forma de regreso a los orígenes y a las formas nativas de la sociedad, pone el acento en el asombro. Un

⁵ Sobre “religancia” (*reliance*) véase Bolle de Bal (1985).

estar más acá de las ideas preconcebidas, cuyo alejamiento de las ideologías y del sincretismo filosófico es su expresión consumada. El regreso de las tribus o el del nomadismo existencial traducen claramente estas formas nativas. Son arcaísmos que merecen algo mejor que la condena *a priori* que se les aplica en general.

Efectivamente, a través de la experiencia existencial que los caracteriza, estos grupos nativos e ingenuos vuelven a actuar un amor del mundo tal como es, que la tradición occidental, en particular en su fase terminal, el burguesismo, había particularmente olvidado. Recordemos que desde el cristianismo naciente hasta las teorías de la emancipación del siglo XIX, que tienen en común la búsqueda de la salvación, o lo que es lo mismo, el proyecto progresista, se elaboró un vigoroso *contemptus mundi*. A partir de las diversas representaciones de un mundo mejor, nuestro mundo de aquí queda, esencialmente, condenado.

Es a partir de esta condena que se han concebido las teorías políticas, cualquiera que sea su color, que proclaman con edictos cuáles deberían ser los contornos del bien común aplicables a la sociedad. Lógica del “deber ser”, así como la denominaba Max Weber, que está en el fundamento del moralismo ambiente, y que consiste en pensar y actuar en lugar de y en el lugar de aquellos de los que uno se declara responsable. La ortocracia política o social, característica de la tecnocracia, va de esta manera, tal como lo he indicado, a apoyarse en la ortodoxia doctrinal de los burócratas del saber.

Saul Bellow, en su bella novela *Ravelstein*, habla de los “pedantes” o de los “apretados universitarios” (Bellow, 2002:53, 59). Expresión, quizás, un poco fuerte, sobre todo cuando se sabe que la parte de la anatomía a la que se alude no deja de procurar algún placer. Pero esto se puede comprender cuando se conoce el desprecio mundano de cuya práctica han hecho una especialidad. Para permanecer en el *understatement* característico del lenguaje castizo “de Oxbridge”, a lo mejor no son más que uranianos reprimidos que, habiendo perdido el sentido del placer, no viven más que de este resentimiento que proyectan sobre todo lo que les rodea. ¿No es esto el origen de todo moralismo?

Tregua de ironía. Lo característico del “pedante” universitario, en cuanto figura representativa de una modernidad desfasada, es precisamente el haber hecho de la *crítica* su instrumento de análisis privilegiado. Actitud intelectual que, por contaminación, se va a encontrar en esos otros avatares de la *intelligentsia* que son los políticos, los columnistas de opinión y otros dadores de lección que cada vez más son considerados como simples, pero midosos, habladores. Específicamente, para decirlo de una manera lapidaria, son juzgados así porque critican lo que está en función de lo que debería ser.

Es justamente contra esto que se propone, que se opone este *amor mundi* que constituye el nuevo imaginario societal. En suma, ya no se trata de criticar, sino de reconciliar. Estar, mal que bien, “en su casa” en el mundo. Dejar de oponerse a los acontecimientos, pero saber acomodarse, adaptarse. *Amor mundi* existencial que hace un llamado, a partir de ese momento, a otro “interés” de conocimiento. En sentido estricto: *inter esse*, estar adentro, ser parte de lo que se habla. Por un lado, por lo que es y, por el otro, por lo que suscita en nosotros.

Postura intelectual que no es, en nada, una abdicación del espíritu o una negación de la acción, sino que establece otra táctica que concuerda mejor con el espíritu de la época. Táctica que, para retomar una expresión del sinólogo François Jullien, se empeña en seguir la “propensión de las cosas”. Táctica, ciertamente, oriental, pero de la cual Gilbert Durand ya había indicado los lineamientos cuando hablaba del “trayecto antropológico” como un vaivén entre la subjetividad del espíritu y la intimación de las cosas (Jullien, 1992; Durand, 1996).

Tal “trayecto” es, por otro lado, más pertinente, e igualmente mucho más prospectivo, para captar el aspecto subversivo de las múltiples pasiones que lo actual y lo cotidiano ponen en el escenario, respecto de las cuales el vituperio o la incantación morales parecen bastante irrisorios o, en todo caso, totalmente inoperantes. Un erudito consumado, decía Claude Bernard, es aquel que abraza a la vez la teoría y la práctica experimental. Este consejo sigue siendo vigente y resalta claramente el vaivén entre el pensamiento y la realidad empírica. Cuando ésta evoluciona, aquel se ve obligado a cambiar. Los modos del conocimiento no pueden ser abstractos. O más exactamente, se vuelven así cuando caen en la rigidez de los dogmas.

Es, entonces, con el fin de estar en concordancia profunda con la nebulosa vitalidad de los fenómenos sociales, con la exaltación de la apariencia, con el difuso deseo de gozo, en pocas palabras, con lo que se puede resumir por medio de la fórmula latina del *carpe diem*, es por todo esto, decía, que es conveniente restituir una nueva filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*).

El instinto vital nietzscheano, el impulso vital bergsonianos pueden, una vez más, encontrar una innegable actualidad. Es el tema del “querer-vivir social” que por mi parte he ligado con la “conquista del presente”. Es decir, con el prevalecer de la experiencia, precaria en sus manifestaciones, pero cuya función iniciadora es duradera. Es esto precisamente lo que está en juego cuando se acentúa la inmediatez en los aspectos a la vez salvajes e inocentes de numerosos fenómenos sociales.

He ahí lo que, empíricamente, prevalece. Más allá del substancialismo, es decir, de una concepción intangible del ser, hay una importancia otorgada

a las situaciones, a los efectos, a los instantes. Con la intensidad que eso no deja de tener. Siguiendo en esto un análisis de Weber, se puede decir que el trabajo del sociólogo es precisamente comprender las ideas por las cuales los hombres luchan (Weber, 1965:125; Moscovici, 1979). Pero esta lucha toma formas diversas. De ahí la necesidad de hacer un esfuerzo de lucidez y de tener una pizca de escepticismo con respecto a lo que se pretende eterno.

De esta manera, si bien es cierto que la actitud del hombre occidental suscita esencialmente *crítica*; si bien es claro que esta palabra clave resume una relación con el mundo propia de un *ego* dominador de la naturaleza, propia de un individuo racional depredador que quiere modificar, construir, analizar todo, esto ya no parece ser así en nuestros días. El imaginario social tiende a privilegiar una relación más serena con el mundo en sus diversas manifestaciones. Las ideas por las cuales los hombres luchan anteponen la implicación, la inclusión, la participación con los otros y con la naturaleza que comparten con ellos.

He ahí una nueva disposición de ser, mucho más móvil, igualmente plural, cuyos contornos hace falta precisar. Riesgo epistemológico eminente que se debe afrontar con empeñamiento. Incluso si para ello haya que hacer tambalear el “conformismo lógico” que hace las veces de pensamiento. Los hechos son testarudos, dicen por ahí. Constituyen, en todo caso, la *ultima ratio* de todo cuestionamiento coherente.

Traducción del francés de Daniel Gutiérrez

Revisión de Germán Franco

Recibido: junio, 2004

Revisado: agosto, 2004

Correspondencia: Université Sorbonne Paris V/CEAQ 12/Rue de l'École de Médecine/75006/París/Tel.-fax: +33-1-43 -54-46-56/correo electrónico: Michel.Maffesoli@univ-paris5.fr

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy. [*La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.]
Bellow, Saul (2002), *Ravelstein*, París, Gallimard. [*Ravelstein*, Madrid, Alfaguara, 2000.]
Bolle de Bal, Marcel (1985), *La Tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles.

- Drot, Jean-Marie (1990), *Joseph Delteil. Prophète de l'an 2000*, Paris, Éditions Imago.
- Durand, Gilbert (1996), *Introduction à la mythologie*, Paris, Albin Michel. [*Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 2003.]
- (1964), *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF. [*La imaginación simbólica*, trad. de Marta Rojzman, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.]
- Heidegger, Martin (1992), *Séjours. Aufenthalte*, trad. de François Vezin, Mónaco, Éd. du Rocher. [1a. ed. en alemán 1989; trad. inédita al español como *Permanencias* de Carmen Zavala.]
- Jullien, François (1992), *La Propension des choses*, Paris, Éditions du Seuil. [*La propensión de las cosas*, trad. de Alberto Sucasas, Barcelona, Anthropos, 2000.]
- Maffesoli, Michel (1999), *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Desclée de Brower (1a. ed. 1980). [*La violencia totalitaria*, Barcelona, Editorial Herder, 1982.]
- (1995), *Au Creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Le Livre de Poche (1a. ed. 1990).
- (1991), *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), Paris, Le Livre de Poche (1a. ed. 1982). [*De la orgía: una aproximación sociológica*, Barcelona, Ariel, 1996.]
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard. [*Fenomenología de la percepción*, trad. de Emilio Uranga, México, FCE, 1957.]
- Millet, Jean (1970), "Sur la répétition du phénomène chez Tarde", en J. Millet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- Moscovici, Serge (1979), *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Christian Bourgeois.
- Nietzsche, Friedrich (2000a), *Naissance de la tragédie*, en *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Gallimard. [*El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, México, Alianza, 1989.]
- (2000b), "Fragments posthumes", en *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard.
- Palante, Georges (1909), *La Sensibilité individualiste*, Paris, Félix Alean.
- Pareto, Vilfredo (1971), *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, Ginebra, Droz.
- Scheler, Max (1970), *L'Homme du ressentiment*, Paris, Gallimard. [*El resentimiento en la moral*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938.]
- Simmel, Georg (1998), *Rome, Florence, Venise*, Paris, Allia.
- Steiner, George (1981), *Martin Heidegger*, Paris, Albin Michel. [*Heidegger*, trad. de Jorge Aguilar Mora, México, FCE, 1983.]
- (1973), *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard. [*En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1991.]
- Tarde, Gabriel (1890), *Les Lois de l'imitation. Étude sociologique*, Paris, Félix Alean. [*Las leyes de la imitación*, trad. de Alejo García Góngora, Madrid, D. Jorro, 1907.]
- Weber, Max (1965), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon. [*Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Península, 1971.]