

La comunidad localizada. Variaciones sobre las sensibilidades posmodernas¹

Michel Maffesoli

Universidad V René Descartes-Sorbonne, Francia

michel.maffesoli@ceaq-sorbonne.org

RESUMEN. *En este artículo se reflexiona, por una parte, sobre el reflujó de lo político, la desaparición del pueblo como entidad universal, la derrota de los saberes y de los intelectuales modernos. Por otra parte, se constata el advenimiento de la Red, el regreso de las tribus, el reino de la telerrealidad, los eventos masivos, los cuerpos tatuados y adornados. Se pregunta el autor si se puede hablar de una nueva barbarie. Su respuesta es negativa, invitándonos a repensar lo social en el contexto de la posmodernidad de las sociedades occidentales contemporáneas.*

PALABRAS CLAVE. Tribu, posmodernidad, efervescencia social, formismo.

ABSTRACT. *This article reflects on the one hand, on the withdrawal of politics, the disappearance of peoples as a universal institution, the defeat of knowledge and modern intellectuals. Moreover, there is the advent of the Internet, the return of the tribes, the realm of reality TV, massive events, and adorned and tattooed bodies. The author wonders if it is possible to talk about a new barbarism. His answer is negative, inviting us to rethink the social in the context of post-modernism of contemporary Western societies.*

KEYWORDS. Tribe, postmodernity, social effervescence, form.

Una ética no verbal

Ciertamente, la descripción de las formas nuevas de socialidad² no deja de ser inquietante para quienes prefieren la delimitación bien segura de las teorías fundamentadas sobre el credo. Aclaro que, de todos los tiempos, el

1. Traducción y edición Daniel Gutiérrez Martínez, El Colegio Mexiquense a.c.

2. La orientación hacia el otro. Aquella experiencia de la vivencia a través del otro que funda la comprensión de los diferentes mundos constitutivos de un periodo que se da (*N. del t.*).

acto de pensamiento se dirige a aquellos que plantean las interrogantes y no a aquellos que tienen ya las respuestas. Uno no convence jamás a aquellos que por razones a lo mejor psicológicas, prefieren rumiarse en jauría sus sempiternos pensamientos convencionales. De antemano, uno se encuentra confundido al importunarlos en su pesada digestión. Al respecto se puede citar ese audaz iconoclasta que fue Ernest Renan, quien decía: «En cuanto a las personas que tienen necesidad, en el interés de su creencia, que yo sea un ignorante, un espíritu falso o un hombre de mala fe; yo no tengo la pretensión de modificar su opinión. Si esta opinión es necesaria para el descanso de algunas personas piadosas, no tendría realmente escrúpulos si quisiera desengañarlas» (1974: 1).

Lo anterior no significa que no habría que saber cómo distanciarse de las evidencias convenidas para captar lo que se encuentra en el estado-proceso de (re) nacimiento. Prácticas, que un espíritu tan sutil como el del utopista Charles Fourier llamaba «la distancia absoluta», como una buena manera para aprehender la dinámica de las formas sociales.³ Puesto que es de morfología de lo que se trata, ésta no es el único ángulo de ataque, pero sí el de la sociología comprensiva que postula un ejercicio de distanciamiento, o tal y como lo vengo de indicar, la puesta entre paréntesis de las convicciones.

Siempre hay una tensión entre «lo que es» y lo que «debería ser». Se puede ciertamente preferir a un individuo que esté seguro de su identidad, que sea racional y a la vez autónomo y responsable, un individuo que el espíritu de seriedad lo conduzca, innegablemente, a la realización de sí mismo a través del trabajo. En una palabra, un individuo «amo de sí mismo, tanto como del universo». Sucede, *de facto* que son las identificaciones tribales las que triunfan en nuestros días. Puesto que ellas están ahí, representan entonces el carácter supremo de la realidad. Es aquí donde se encuentra la apuesta del «formismo», es decir, instaurar un marco analítico que permita poner en relieve el juego de los fenómenos sociales, permitiendo resaltar, en el mejor de los casos (es decir de una manera siempre parcial), el inconsciente colectivo.

Se trata de marcos que hacen evidente lo que se suele con frecuencia rechazar, a saber, aquello de lo que no se puede uno jactar de poder escapar, como son las diversas influencias de la época en la que se vive. Incluso si uno está persuadido de manera conciente de lo contrario, cada uno de nosotros es parte integrante de un grupo que está contaminado por el espíritu colectivo del momento. A veces incluso, tal y como lo señala C. G. Jung, se está «verdaderamente poseído» (1988: 167).⁴ Hay que reconocer sin duda que se está sometido a la influencia del entorno natural y social.

Estamos hablando aquí de una banalidad. Pero es tan chocante en la tradición occidental que lo menos que se puede decir es que uno se esmera de

3. Sobre Charles Fourier, véase Tacussel, 2000.

4. Sobre el «formismo», véase Maffesoli, 1985.

diversas maneras para rechazar sus consecuencias. En particular en el análisis teórico. Pero la actualidad política, los múltiples fenómenos sociales donde prevalecen «las leyes de la imitación» (G. Tarde), incluso los mimetismos de pensamiento propios de las capillas intelectuales, en suma, la moda a la cual nadie escapa, todo ello expresa este «carácter supremo» de una realidad que no se puede desdeñar. La descripción fenomenológica de las formas está ahí como un medio para poner en escena tal trivialidad.

La noción de *forma* puede ser, en efecto, una buena herramienta para resaltar las verdaderas «significaciones» de la banalidad cotidiana y otros fenómenos anodinos. Es Balzac, poderoso observador del bullicio vital, quien nombraba de esta manera a todo aquello a lo que él aspiraba describir, al hacer su grandioso fresco de la sociedad. Proceso alquímico que consiste en retirar el metal precioso del material bruto extraído de la tierra.

Numerosos son los pensadores que, en diversos dominios, se comprometieron en esta búsqueda. Sin ser exhaustivos se pueden recordar «los caracteres esenciales» caros a Durkheim, «el ideal tipo» weberiano por supuesto o el arquetipo de C. G. Jung y, tiempo después, en G. Durand. Por su parte, M. Halbwachs hablaba de morfología social. Poco importan las expresiones empleadas en otros lados. Se trata, en cada uno de estos casos, de estar atentos a una memoria colectiva donde son condensadas, como sedimentaciones, todas las expresiones micro o macroscópicas características a la humanidad pero que siempre se inscriben en una comunidad particular.

De esta manera, reflexionar sobre la «forma» no es un simple ejercicio académico, sino más bien un enfoque útil para cada uno que quiera, un poco, comprender estos jeroglíficos misteriosos que son los actos cotidianos. Es precisamente lo que Georg Simmel había comprendido cuando describía el asa de una jarra, la coquetería, las manifestaciones de la moda, la importancia de los sentidos o la significación de la ruinas.⁵ Cada uno de estos elementos como tales son de poca importancia, pero se inscriben en una estructura o luz gramática del conjunto, donde Simmel encuentra sentido y, sobre todo, a la cual le da sentido.

Por mi parte, yo agregaría una especificidad al recordar que la forma también acumula, a largo plazo, las informaciones de la especie humana y las vuelve a ofrecer en el presente. La forma es arcaica y actual.

Para utilizar un término un poco rebuscado, se trata de una estructura morfogenética. A la vez estable y dinámica. Metáfora, si es así, de una vida social que liga los contrarios, las continuidades y las discontinuidades, el orden y el desorden, la efervescencia y la banalidad; haciéndose cargo de todos los aspectos de la existencia. La forma es una matriz que da nacimiento al estar/ser-juntos.

Es esto mismo lo que hace resaltar claramente el historiador Werner

5. Sobre G. Simmel, véase Watier, 1986 y 1992.

Jaeger, quien en su libro *La formación del hombre griego* muestra que el «tipo» (*tupos*) es lo que hace que yo corresponda a un conjunto. Hay que entender este término en su sentido estricto. Aquel del diálogo con un entorno social y natural en el cual cada uno de nosotros está inserto. El tipo es un molde que es causa y efecto de una cultura comunitaria. Es así que se elaboran los mitos que relatan los logros de las figuras emblemáticas, o las epopeyas que forman un mundo ideal. Mitos y epopeyas que sirven de ejemplo para la vida de todos los días.⁶ Idealización vivida en cierta medida.

No es necesario ser un gran clérigo para ver que estas figuras emblemáticas no son, simplemente, el resultado de cuentos y leyendas antiguas, sino que encuentran una actualización en las sociedades contemporáneas, concretizándose para los grupos de admiradores (*fans*) correspondientes, comulgando con sus héroes musicales, deportivos o religiosos; sin estar lejos o desencarnados. Ellos permiten una verdadera «realización» tribal. Al estar «informados» por sus maneras de vestir, de comportarse, de hablar, los miembros del grupo están «asegurando» su existencia al «asegurarse» ellos mismos.

Hay que recordar que es éste el sentido etimológico de la palabra concreto: el hecho de crecer-con (*cum crescere*). Existir, con todo su cortejo de experiencias, lo que tiene que ver con el orden de la dinámica a partir de un modelo estable. De hecho es instructivo observar que mientras que el modelo (musical, deportivo, político, religioso) ya no «corresponde» a aquello por lo que se le había elegido, éste es rechazado y reemplazado por otro más pertinente. De esta manera, aquello que uno denomina la versatilidad de la moda no es más que la danza sin fin de los modelos de idealización. ¡Transitoriedad de los avatares, permanencia de las formas!

A esto lo he llamado «enraizamiento dinámico». Aquel del crecimiento a partir de las raíces. Aquel de la idealización en función de la materia. Aquel de la mística en relación con el cuerpo. *Coincidentia oppositorum* que necesita una dialógica de acciones-retroacciones más complejas, tal y como lo muestra bien la obra de Edgar Morin, donde la mecánica a la cual nos ha acostumbrado la dialéctica occidental se emplea siempre para «superar» tal o cual elemento de la realidad en una síntesis, de la cual uno comienza a darse cuenta de su aspecto ilusorio.

«La forma es así menos un continente que un contenido (matriz)». Ella es el corolario de un ambiente estético, que es el de los afectos comunes, aquel de lo emocional, donde la creatividad de cada uno depende de la comunidad a la cual uno se inscribe. Las manifestaciones de un ambiente emocional son legión en la historia, ellas lo son, igualmente, en nuestros días. Es sorprendente el observar que cuando dichas manifestaciones prevalecen, son las experiencias las que se valorizan y no como frivolidades, sino como la expresión exterior de una comunión interna teniendo menos necesidad

6. Véase Jaeger, 1964, en especial p. 49, p. 481, nota 15, y pp. 71-71.

de una conciencia teórica que de una proximidad, *instinctual*, con dominante corporal. Se trata de una comunicación no verbal «loco-centrada».

En estos momentos de efervescencia cultural, los objetos, los cuerpos, sirven de mediación. Uno puede a este respecto hacer un paralelo entre los periodos donde las vestimentas, las joyas, el cuidado del cuerpo eran una preocupación social, tal y como se presenta en las civilizaciones antiguas, el Renacimiento, o en la «cosmetización» que se desarrolla ahora en la sociedad posmoderna. Comparación que se puede esclarecer a partir de la observación de un célebre orfebre contemporáneo: Ilias Lolouanis, cuyas creaciones encuentran sus inspiraciones en la producción de la antigüedad, y que da cuenta que «la falta de forma, de *skema*, se produce a raíz de la palabra *askemia* que significa fealdad» (Lolouanis, 1986: 5).

La belleza y la fealdad, en esta puesta en perspectiva, ya no obedecen más a un canon único y universal, sino que constituyen la osamenta de un vigoroso sentimiento de pertenencia. La alta costura es a este respecto esclarecedora: desde Christian Lacroix hasta Jean-Paul Gaultier pasando por John Galiano, para no citar más que algunos nombres, valorizan de una manera extrema las necesidades tribales, las exacerbaciones étnicas. Alta costura que, desde un punto de vista sociológico, no es más que la cristalización ideal-típica de toda una serie de prácticas cotidianas. Así podemos dar cuenta de manera comprensiva de los pequeños «arreglos manufacturados» que van desde las coloraciones capilares hasta la multiplicación de los tatuajes, pasando por la reutilización de las vestimentas y pendientes encontrados en los graneros familiares, en los mercados de «pulgas» urbanos y otros bazares.

En cada uno de estos casos, lo que está en juego es una búsqueda estética. Una «inquietud» generalizada de transformar el cuerpo en espectáculo que no es en absoluto individual, sino que tiene una función cuasi sacramental en cuanto que sirve de medio de reconocimiento. De esta manera, incluso el aspecto *destroyer* de tal o cual gesto o «incrustación» corporal, con todo y lo que se dice al criterio burgués de ser de muy mal gusto vestimentario, tiene una función simbólica: afirmar, anunciar una participación mística a un grupo dado.

Tan paradójico como pueda parecer, si no se juzgan estas manifestaciones desde un punto de vista estrictamente racional, la acentuación del cuerpo y de los objetos de los cuales uno se adorna puede ser comprendida del mismo modo que tantas «figuras espirituales». Se trata de signos rituales que, todos ellos tan superficiales como puedan ser, tienen la intención de traducir un «parentesco interior». Lo que Edmund Husserl (1935) denominaba, en otro contexto, «la conciencia de un sí mismo» (*das Bewusstsein einer Heimatlichkeit*). Dicho de otro modo, «este sí mismo» toma una dimensión más vasta al integrar el afecto, la emoción, los sentidos y, por supuesto, el inconsciente colectivo. Hay que tomar seriamente semejante posición teatral, en su sentido estricto: tal fenomenología resalta la importancia de la comunicación no verbal, «loco-centrada», como lo he dicho, acentuando una suerte de patri-

monio «afectivo». Compartir segmentos de esta tierra que hace que cada uno no pueda existir más que en la relación con el otro, y no por sí mismo, como lo postula el intelectualismo occidental.

Hay una relación lógica —se podría casi decir un sistema— en el lazo que existe entre la belleza, el corporeismo, el mundo tal y como es, y el presente que es de ello una expresión terminada. Se trata de todas las cosas, no lo olvidemos, que son características esenciales de lo dionisiaco. Dionisio es un dios ctónico, terrestre, dios enraizado, dios del goce. Él simboliza el consentimiento a la vida.

Sucede lo mismo con la revalorización del espacio y su inversión. Con la valorización de todos aquellos pedazos de tierra que son los productos del terruño, los platos regionales, la importancia del barrio, o de la «región» en cuanto que es un pequeño cantón del mundo donde se vive, donde resurgen las lenguas locales y los rituales cotidianos que le son ligados. Es todo ello en lo que se constituye el gozo corporal. Son todos estos fenómenos que, en su banalidad misma, estructuran el cuerpo social. Con ello se expresa un imaginario social que se espacializa, se encarna. Causa y efecto del sentimiento de pertenencia.

En efecto, hay que subrayar la estrecha relación que en ciertas épocas se va a establecer entre la pertenencia a un terruño, a un pedazo de naturaleza, y la pertenencia a un grupo. Ésta es la paradoja del «corporeismo místico», de la figura «espiritual». Verdaderos oxímoros que no critican el mundo si no que desde una perspectiva nietzscheana, «lo afirman». Afirmación obstinada de la vida que tiene necesidad de estas seguridades que son los objetos tangibles, la preñez de los olores, el estremecimiento de los paisajes y de sus colores. El ambiente de un lugar es, desde este punto de vista, un cimiento. Es la ética (*ethos*) esencial de todo ser/estar-juntos.

Ya lo he indicado, el lugar genera lazos (*lieu-lien*). Los términos de territorio, de «*terrario*» en la lengua de los occitanos, de «*terreiro*» en portugués, tienen una connotación afectiva en el sentido de que acentúan la «religancia». Pierre Le Quéau muestra bien que en los cultos afro brasileños, el centro del *terreiro* es un pilar alrededor del cual se organiza la vida de la comunidad. Él establece, por otro lado, una comparación esclarecedora con el papel que desempeña la «*sangha*», es decir, la comunidad en la tradición budista. Es una de esas «joyas» donde el practicante encuentra «refugio». En cada uno de estos casos a partir de las «interacciones espaciales», el *terreiro* o el *gohozon* (sendero donde está inscrito el «*sutra del loto*») constituyen en cierta medida un mundo en miniatura (Le Quéau, 1998: 56 y ss).⁷

Permanencia del espacio sobre la historia. O más bien, historia, puesto que ahí hay espacio por compartir. He ahí lo que constituye esta «memoria»

7. Véase también el interesante estudio sobre el aspecto estructurante de la lavanda en Manosque de L. Roubin, *Le Monde des odeurs*, Klincksieck, 1989.

que según Halbwachs, es constitutiva de los «marcos sociales» que informan la comunidad y la estructuran como tal.

Se puede pensar que las tribus posmodernas viven algo de este orden. Una suerte de enraizamiento que contra la abstracción del Hombre en general, de la Historia del cual serían el actor, y de los valores universales que supuestamente están para guiarlos, se hace el llamado a pequeñas historias locales, a ficciones particulares donde el cuerpo en todos sus sentidos desempeña un papel primordial. Interesante a este respecto es dar cuenta del desarrollo de los «cuenta-cuentos» (seiscientos profesionales en Francia) que vuelven a crear la atmósfera de los antiguos senderos pueblerinos. Enraizamiento a un territorio que puede ser a la vez real, el pequeño cantón donde se vive, y también virtual que es aquel de los nuevos medios de comunicación, donde se crean en función de los gustos sexuales, religiosos, musicales, territorios simbólicos que descansan sobre la misma lógica del compartir de la pertenencia y de la «religancia».

Esta inversión de polaridad, típicamente posmoderna, de un tiempo que se *espacializa*, tal y como se puede ver con el regreso del cuento en las historias locales, en los festivales folclóricos o incluso en la «Red» (palabra familiar ¡bastante evocadora de tal espacialización!) traduce simple y sencillamente la permanencia de un mundo *imaginal*. Hay que entender con ello un mundo donde la imagen, el símbolo o, para ser breves, todo lo que tiene reputación de ser «irreal», ocupan un lugar de predilección.

Al aplicar a la cinematografía esta técnica de la narración, llamada por Platón *diégesis*, Cristine Freitas muestra bien de qué manera el universo que de ahí se induce está por supuesto compuesto de acciones, pero de igual manera de «un marco geográfico, histórico, social así como de un ambiente que permite hacer resaltar los sentimientos, las motivaciones y un estilo de vida». Concepciones holísticas, si así se puede decir, donde se resalta claramente que la historia fílmica es también tributaria «de una lectura del relato tal y como es construido en el espíritu del espectador» (Freitas, 2001).

Este análisis muestra bien que el cine, bello ejemplo del mundo *imaginal*, no remite, tal y como se analiza habitualmente, a un individuo aislado, separado, sino que se inscribe en un contexto. Otra manera de decir la atmósfera, el «marco geográfico» o, en una palabra, el espacio en el cual el individuo social se sitúa, incluso se construye.

Contra el mecanismo de la hegemonía racional que ha prevalecido en la historia progresista, toda la obra de G. Durand muestra bien la reversibilidad que está en la base del imaginario. Lo que él llama el «trayecto antropológico». Se podría decir: el hombre en situación. Hombre «correspondiendo» con un entorno y tributario de un enraizamiento *instintual*. Es la imagen como signo de una memoria inmemorable.

El mundo *imaginal* subraya, cual un nuevo reporte de lo arcaico, lo que es fundamental. Digámoslo sencillamente, es lo que sirve de fundamento al

ser-estar-juntos. Es esto lo que se expresa en el renacimiento del arcaísmo y en el asombro que no deja de suscitar. Es así que Edgar Morin, en su libro *El cinema o el hombre imaginario*, analizaba el papel que desempeñaba el séptimo arte, y el estremecimiento que las salas oscuras no dejan de tener en la conciencia colectiva.⁸

Es una puesta en perspectiva premonitoria cuando se ve, en nuestros días, el éxito de una fantástica cinemática donde, de *El señor de los anillos* a *Harry Potter*, pasando por la *Guerra de las galaxias*, sin olvidar *El viaje de «Chihiro»*, y otras digresiones sobre el infierno y las hadas o los demonios, lo que está en juego es claramente una forma de *reencantamiento del mundo*.

Ahora bien, en cada uno de estos casos lo que prevalece es un ambiente-atmósfera espacial, una puesta en *contexto*, haciendo de los diversos protagonistas los elementos de un conjunto donde la memoria arcaica es «exacerbada» por el desarrollo tecnológico. El sujeto ya no es ahí amo de su historia, él «corresponde» junto con las fuerzas, las necesidades, las «intimaciones» objetivas, el enraizamiento de una *comunidad de destino*. Podemos pensar lo que uno quiera, pero las emociones colectivas suscitadas también por el bombardeo de estas imágenes están ahí presentes. Hace falta entonces saber hacerse cargo teóricamente, al punto que uno debe estar satisfecho de decir lo que es y promover la aceptación de las cosas tal cual ellas son.

La comunidad de destino que, tal y como acabo de decirlo, (re)aparece cada vez más a través del rol de la imagen —es decir, de la *presentación* del mundo— traduce al más alto punto la esencia de la verdad. K. Jaspers decía en alguna parte que la «fidelidad es el signo de la verdad» (*Treue ist das Zeichen der Wahrheit*). La fidelidad en cuestión es, para retomar el *leitmotiv* del *amor mundi*, la fidelidad a la tierra. De una manera inconsciente se trata del respeto y confianza al medio ambiente que nos rodea y que se comparte con otros.

«Contra los imperativos categóricos algo exangües, se afirma la vitalidad de un ‘imperativo atmosférico’» (Ortega y Gasset), que ya no está fundado sólo sobre el saber, sino que está constituido de imaginario, de lo «no racional», de sueños, sirviendo de envolturas protectoras. Lo que por consiguiente reconforta el querer vivir a largo plazo. Es así que se puede comprender el impacto de las figuras emblemáticas, filmicas, aquellas de las telenovelas, de los video-clips o de los juegos de roles electrónicos. Todo ello no hace más que expresar, de una manera paroxística, la adhesión a los grandes mitos, resumiendo otra «táctica» con respecto a la realidad: jugar con ella y, a través de ello, desjugar sus aspectos más nocivos.

Todos los «mitodólogos» han subrayado el aspecto borroso del arquetipo. Es, ciertamente, su especificidad esencial. No hay incertidumbre del con-

8. Véase Morin, 1956: xi-xii, y Durand, 1992. Sobre el mundo *imaginal*, véase Maffesoli, 1996.

cepto racional. Pero con ello mismo se traduce la pluralidad, y por tanto la riqueza del sentido. Tal polisemia descansa sobre el hecho de que el arquetipo es «presustantivo». El actor no es ni sujeto ni sustancia estable. Está en perpetuo devenir. Está siempre en búsqueda del otro sí-mismo.

Así, el Narciso del mito ahogándose en el espejo del lago no remite a la pérdida de sí mismo, sino más bien a la perdición en el todo natural: el verdadero Yo (o el Sí mismo) plural que una búsqueda del Grial ininterrumpida siempre persigue. Es esto precisamente lo que se encuentra en ciertas sociedades secretas que presentan al iniciado un espejo con este mandato ritual: «Contémplese tal y como es realmente» (véase Durand y Sun, 2000: 128 y 164). El sentido para la persona es dado por la pluralidad de las máscaras que lo constituyen y por el contexto en el cual sus diversas máscaras van a poder expresarse.

El narcisismo de grupo de las tribus posmodernas se contempla en las emisiones de telerrealidad, en la teatralidad de las playas estivales o en las muchedumbres musicales. Y esta contemplación es una manera de implicarse en el vasto mundo. Los arquetipos alrededor de los cuales estas tribus se congregan y comunican son una forma de creación permanente, vengo de decir «otra táctica» que compone con lo que es y está. El mundo social ya no está construido de una manera prometeica, a partir de la nada por el solo y único intelecto del todopoderoso, se hace a partir de un real primario donde los afectos, las emociones, los instintos tienen su parte. Todo ello traduce un orden, pero un orden movedido, un orden que «implica» todos los estratos del individuo y de la comunidad.

Hay ahí una verdadera revolución epistemológica, empíricamente vivida. «Revolución» que, bajo la forma de eterno retorno, supera a la distinción del sujeto y del objeto, hace estallar el sujeto hasta volverse uno solo con el mundo que le entorna.

Es quizás así que es conveniente comprender diversas apologías propuestas por la sabiduría extrema-oriental, como aquéllas del carnicero de Chuang-tse que a través de experiencias sucesivas se libera de la conciencia para desembocar en una identificación con el objeto. Partir del dato, desarrollar lo natural, aferrarse a la necesidad (Billeter, 2002: 17-19). Todas las formas concretas de espacializar el tiempo y, con ello, reconocer que éste no es simple historia lineal, sino que se sumerge, se implanta, se comparte y se vive aquí y ahora.

Contrariamente a una *metafísica*, que hay que comprender en su sentido estricto, es decir, aquélla que busca la esencia de las cosas, y que ha dominado la modernidad occidental, la cotidianidad, a través de las experiencias, de los aprendizajes, de los ensayos y de los errores, termina por enraizarse y hacer cuerpo con las cosas del mundo, y con aquello que hace cuerpo social. Es esto lo que Heidegger denominaba «mundanidad»: el ser del hombre como «ser-ahí» (*Dasein*) (Steiner, 1981: 110). Un ser-ahí lleno de contradicciones, es

decir, plural. Paradójico también puesto que lo característico de lo vivido, del saber y de la experiencia enraizada (la de la comunidad orgánica) no permite la existencia individual más que en relación con lo «dado, al dato»: el de la naturaleza, el del grupo. Se trata de una forma de la necesidad. El grupo, en tanto que límite espacial, permite poner en orden la experiencia individual.

La conciencia objetiva

Hay que tomar seriamente los humores y las numerosas conjunciones sociales que van cada vez más a marcar la vida de las sociedades posmodernas. Así se expresa la compenetración entre las personas, pero de igual modo entre las personas y las cosas. Estamos claramente confrontados a una nueva dinámica societal que no puede analizarse ya más a partir de los diversos conceptos esencialistas que nos son familiares. La labilidad existencial apela a una presentación fenomenológica que sea, en sí misma, flexible, fluida y en movimiento.

El retorno de lo fabuloso, ampliamente discutido, demanda así que se sitúe una «fábula» política, en donde la del tribalismo es, ciertamente, la más operacional, en el sentido que dicha fábula permite «comprender» el juego de las pasiones colectivas que son conocidas en la actualidad. Tal y como lo anota Patrick Watier: «el tiempo presente parece haber doblado las campanas rimbombantes de las concepciones individualistas» de ciertas ciencias sociales. Es precisamente por ello que hace resaltar un acercamiento comprensivo: la importancia de los movimientos colectivos, la de una «potencia» de base donde la parte que remite al individuo «se deja rara vez desprender con nitidez» (Simmel).⁹

Demasiado obnubilados por el poder económico, político, social (concepto esencialista, si es que lo hay), los observadores de la cosa pública desdeñan, incluso niegan la existencia de una «potencia» que a ciertas épocas regresa a la orden del día; ella se expresa justamente en la compenetración de lo que se acaba de decir: la «religancia» de las personas y de las cosas. Religancia de las personas, de las cosas y por supuesto de las palabras para decirlo.

De ahí que surja una renovación de un imaginario que no se deja domesticar escapando a los mandatos normativos y a las manipulaciones políticas. Imaginario que tal y como un inconsciente colectivo, se sustrae al arbitrario subjetivo de un inconsciente amo de sí mismo, fundamento de las teorías «explicativas» modernas.

Lo característico del sueño es precisamente escapar a una lógica del control de sí mismo. Es precisamente lo que está en juego en los sueños colectivos, aquellos de los microgrupos contemporáneos que expresan, para

9. Véase Watier, 2002: 38, y para la referencia, Simmel, 1981: 163.

lo mejor o lo peor, las «grandezas impersonales», las uniones transubjetivas, escapando al hombre común de las diversas encuestas sociológicas o los múltiples sondeos en donde todos los poderes son aficionados.

Digámoslo claramente, es cuando el individuo cree ser sí mismo, en sus opiniones, sus adhesiones, su consumo-consumación, que se puede detectar que el individuo se identifica mayormente con estas figuras arquetípicas que lo trabajan en profundidad. De otra manera la expresión jungueana del «inconsciente colectivo» puede hacer referencia a lo que Wittgenstein nombraba «the non ownership theory of mind», la no propiedad privada del espíritu.¹⁰ Tesis que, de una manera completamente libre, yo extrapolaría al conjunto del contexto social: cada uno de nosotros no es más que las consecuencias de las interacciones «situando el contexto» en un lugar dado, en un grupo específico, y haciéndolo tributario de un clima ideológico al cual no puede escapar.

Tal conformismo lógico hace que uno piense y que uno actúe como la institución en la que uno está inserto. Quien más es como al «clan» en el seno de esta misma institución. Mecanismo de imitación que, evidentemente, más o menos de importancia según los individuos, representa un *efecto de estructura* con consecuencias innegables. Sucede que la exacerbación de los diversos fanatismos religiosos o filosóficos, las historias colectivas en el seno mismo de los medios intelectuales, dan a esta «homo-socialidad» una actualidad en aumento. Se puede por otro lado considerársele como particularmente sintomática de la pérdida de sí mismo en el otro, de la existencia de sí mismo a partir y para el otro, característicos de las sociedades premodernas y expresándose de nuevo en la posmodernidad.

La especificidad de esta última, en cuanto «época» en gestación, es claramente el regreso del ideal comunitario. Comunidades enraizadas en los espacios, reales o virtuales, que se pueden designar, de manera provisoria, con la metáfora de la «tribu» unida alrededor de un aquí intemporal.

De esta manera se expresa socialmente la concepción de Nietzsche y de Heidegger: «una voluntad del no querer». Voluntad-vivir obstinada, inconsciente a sí mismo. Es lo que yo propuse llamar una socialidad sin finalidad ni empleo, reactualizando la antigua noción griega de la *philia*, aquella de una erótica como fundamento del lazo social. Es accesible el ver como, de manera empírica, tal espíritu del tiempo se cristaliza en la inquietud hedonista, en el juego de las apariencias, en una revalorización, serena o exacerbada de la sexualidad, así como en un ambiente-atmósfera psicológicos. Todas estas cosas hacen resaltar que «la existencia y el mundo no son justificables más que como fenómenos estéticos» (Nietzsche, 1984: 160).

Estética, por supuesto, que ya no tiene que ver con lo característico du-

10. Citado por Bouveresse, 1987: 155. Sobre el inconsciente colectivo y el arquetipo, véase Jung, 1984: 126, y 1963: 72 y ss. Sobre el «conformismo lógico», véase Douglas, 1999.

rante la modernidad, de tratarse de objetos «separados», museografiados, o de momentos igualmente encasillados fuera de la vida común y corriente, sino más bien como ambiente-atmósfera transversales que contaminan el conjunto de la cotidianidad. El diseño que privilegia lo *afectual* en el sitio de trabajo, la música o el humor fuera del agrupamiento político, la reafirmación de lo festivo en todas las ocasiones privadas o públicas, deben ser considerados como los síntomas no desdeñables de la importante inversión de popularidad que está tomando curso.

Todo ello no llega al *ex abrupto*. Como siempre, es una sedimentación continua la que la prepara, hasta que un umbral haya sido traspasado y la vuelva, por consiguiente, evidente. Es así que se puede leer la obra de los artistas, de los novelistas, de los poetas o de los pensadores no conformes, en suma, de todos «los grandes aventureros del espíritu» (A. Breton) que han sabido, adelantándose a su tiempo, estar atentos a la fuerza estética de la existencia social.

No lo olvidemos, raros fueron aquellos que no eran anómicos en relación con los cánones oficiales. Siempre expuestos a las diversas ortodoxias institucionales. Pero las obras perduran porque supieron, justamente, expresar bellamente los datos del inconsciente colectivo. Se puede uno incluso preguntar, siguiendo aquí una propuesta de C. G. Jung, si la calidad de la profundidad de su creación no provienen de que ésta última en nada se ve perturbada por cualquier «intromisión del ego» (von Franz, 1975: 318-320; Breton, 1989: 43).

Estos autores saben expresar en palabras, actos, trazos, performances, sonidos este «aquí intemporal» vivido por cada uno. Enraizándose en el sustrato impersonal del grupo y de obras semejantes permitiendo que los fantasmas, los arquetipos, los mitos, en suma, la memoria colectiva tome figura. Figuras emblemáticas en las cuales según sus gustos, sus deseos, sus fantasmas, cada individuo puede reconocerse. De ahí los tótems tribales que suscitan lo que el fenomenólogo Alfred Schütz llamó «sintonías». Estas vibraciones, estas pasiones, estos afectos comunes que en ciertos momentos son de una actualidad sorprendente.

En este sentido, la obra artística del aventurero no es más que una nudosidad específica de la creación colectiva. Es porque se encuentra «en fase» que le encuentra la expresión justa. Es eso lo que se espera porque ella es primeramente vivida. Es así que en *El juego de los abalorios*, Hermann Hesse anota que «la expresión al ser, tan fuerte y tan pura, es que se pudo haber dicho que ese rostro estaba destinado a representar allí muchos otros, a hacer visibles el dolor y el mal secreto de una muchedumbre de personas» (p. 291).

Poco importa aquí a lo que se aplique esta «expresión». Ella puede también concernir a la dicha o el placer de existir. Basta con que la expresión ponga atención al terreno a partir del cual la comunidad puede crecer. Al punto que antes de ser sí mismo o, mejor dicho, para hacer sí mismo se

forme parte activa de un contexto, de un medio ambiente que moldee el individuo y le permita crear. Ya que, para citar una vez más un novelista: «uno no puede considerar un gesto como la propiedad de un individuo, ni incluso como su instrumento. Lo contrario es verdadero: son los gestos los que se sirven de nosotros; nosotros somos los instrumentos, las marionetas, las encarnaciones». Milan Kundera, en su pasaje de *La inmortalidad* (p.18), hace resaltar claramente, de una manera tajante, de qué modo cada uno de nuestros «gestos» —y es conveniente comprender este término en su sentido estricto— no se encuentra más que la duplicación de una «profundidad» en la cual uno se enraiza. O incluso de un «fondo», en tanto que un tesoro común y capital a partir del cual se puede existir.

Es precisamente esto lo que desde un punto de vista epistemológico justifica la renovación comunitaria: la participación estética a un sustrato común. Es lo que hace que las emociones, los sentimientos de pertenencia, los afectos diversos, no hagan más que indicar nociones puntuales de una memoria arcaica. Hay una homología entre lo que se llama la creación *stricto sensu* y la creatividad cotidiana. En los dos casos se trata de una verdadera intención que consiste en hacer venir las pepitas de oro enterradas en los espacios donde uno vive y donde se vive. Es esto lo que dice claramente este poema de Francis Ponge:

Propongo a cada uno la abertura de los contenedores interiores, un viaje en la densidad de las cosas, una invasión de calidades, una revolución o una subversión comparable a aquella que opera en la carroza o la pala, cuando de repente y por la primera vez, son puestos al día millones de parcelas, de pepitas, de raíces, de gusanos e insectos hasta ahora enterrados. ¡Oh! recursos infinitos de la densidad de las cosas, ofrecidos por los recursos infinitos de la densidad semántica de las palabras.

Así es, el poeta *ilustra* claramente nuestra realidad cotidiana. Y se podrían encontrar numerosos ejemplos ficcionales que resumen la fábula social. No como decoraciones empotradas sobre un medio ambiente sórdido, sino más bien como la cristalización de lo que es la experiencia vivida. Es frecuente el hablar de la verdad del ensueño, constituyendo «el asfíxio de nuestras vidas» y expresando nuestro apego a lo que dicha verdad ofrece. ¿Acaso no podría suceder lo mismo con respecto al onírico colectivo? Éste expresa las impulsiones interiores del cuerpo social, y al mismo tiempo le permite a dicho cuerpo adaptarse a las necesidades exteriores.

Estas impulsiones no representarían más que el nombrar de otra manera a la sociedad, son cambiables y no tienen conciencia más que en el espíritu de los actores sociales. Yo no diría que sólo este imaginario es importante. Es en todo caso un dato innegable al respecto, el espíritu de los actores tiende a valorizar lo transubjetivo, lo intersubjetivo. En suma, «las palabras de la

tribu» que son todo menos individuales. Palabras de la banalidad, palabras escondidas en el rap, palabras viscosas, de las canciones populares, palabras convenidas de las grandes misas televisivas, son como tantas fórmulas rituales que aseguran la coherencia social. Función simbólica de reconocimiento que permite la agregación a un cuerpo dado. Tengamos la lucidez de reconocer que tal imaginario significa que uno está más pensado por el entorno que lo que uno puede pensar por sí mismo.

Tal aserción ¿es acaso molesta? No forzosamente, si al superar las nieblas metafísicas que favorecen los adormecimientos dogmáticos, se sabe tomar conciencia de tal inconsciente colectivo, si se sabe pensar, racionalmente, el impacto y la fuerza de un tal no-racional ampliamente vivido.

Es lo que hace resaltar que la mitología, tal y como ha sido legada por la tradición cultural, así como por los mitos populares tal y como se viven en la vida de todos los días, y el folclor cuyo retorno es sorprendente, se encuentre en la expresión de las estructuras psíquicas y del dinamismo profundo de los diversos grupos que son sus portadores. Los dioses, los héroes y otros personajes emblemáticos aparecen por consiguiente como las figuras o incluso como la expresión de la fuerza de un alma colectiva.

Platón habla del «alma del mundo» (*Timeo*, 37 y 30g) como principio motor de un dinamismo universal. Es quizás posible aplicar semejante anuncio a las pequeñas tribus contemporáneas que, *volens nolens*, se estructuran alrededor de ideas y de afectos comunes, extrayendo de ahí su vitalidad propia. Cada uno de estos grupos, fans de rock, amateurs de auténticas nimiedades, miembros de sociedades científicas, *amateurs* de *swingers* e intercambios sexuales, adherentes de una asociación profesional... comunalizan alrededor de palabras clave, utilizando los secretillos del lenguaje, compartiendo los pensamientos convenidos que tienen una función sacramental. Se trata de hacer visible una fuerza invisible.

Ahí se encuentra el «secreto» comunitario por excelencia. Suerte de instinto preindividual o hiperindividual que hace que el Yo de cada uno de nosotros no exista más que en función de un Yo colectivo. El secreto es que no hay secreto en tanto que *contenido* doctrinal. Tan cierto que este último es incluso en sus expresiones más intelectuales bastante plano, repetitivo, encantador. En una palabra, muy conformista. El pensamiento o el actuar común debe ante todo comprenderse como un *continente*. Es un hueco en tanto que es crisol. Es un vacío de sentido que, cual una matriz, favorece la expresión de las múltiples potencialidades que preciosamente resguarda cada persona y le permite, en la ciencia, la criminalidad, lo caritativo, la música, el deporte el trabajo u otros gustos diversos realizarse plenamente. El instinto hiper o preindividual es, de esta manera, la *condición de posibilidad* que permite las variaciones alrededor de un tema conocido.

Uno está pensado, lo he dicho. ¿No es acaso este olvido de sí mismo lo que suscita el verdadero pensamiento, o el acto creativo en general? Yo he

indicado también la homología existente entre el artista y el hombre común. En cada uno de estos casos hay un desapego, reserva del pequeño sí mismo en algo mucho más vasto.

La obra *stricto sensu*, o la vida como obra de arte, la pintura que hará historia, el tatuaje sobre un cuerpo, o el pequeño paraíso de la plaza del suburbio poblado de enanos de jardín y lleno de una fuente de ecumenismo confeccionado con neumáticos de auto, todo ello procede de una misteriosa alquimia, que ciertamente brota de repente, pero que, de hecho, ha sido preparada por largo tiempo. Es precisamente porque ellos se enraizan de manera profunda que estos «actos» se vuelven paradigmáticos: cada uno en su dominio propio es genial porque participa de un genio colectivo.

El término mismo de «genio» merece atención. Más allá de la aceptación convenida que le atribuye una especificidad fuera de lo común, y de manera más cercana a su etimología, el genio es aquel mismo que se enraiza en unas *personas*. Participa del genio de un lugar. Es parte participativa de una memoria colectiva y con ello pertenece a una capa común.

Se le podría asemejar al *daimon* de Sócrates, con la temática del doble en numerosas tradiciones culturales o al ángel omnipresente en las técnicas del *New Age*. Lo que Gilbert Simondon (1995) llama en su obra «el más que uno». Cada cosa recuerda que existir, *ex sistere*, es mantenerse fuera del encierro identitario. Es participar de un conjunto más vasto. Es *comunizar*, y estar en «correspondencia» con la alteridad, aquélla del medio ambiente natural y social.

El cuarto de «hora de gloria» en donde, tal y como lo indica Andy Warhol, todo el mundo puede prevalecerse, lo que no hace más que subrayar la significancia del sexenio como expresión de un *genius* colectivo.

Las *performances* artísticas, los diversos *happenings*, las obras de arte fundadas sobre la destrucción, no hacen más que acentuar que lo que aquí es único o aleatorio no es más que un *momento* de un continuo en perpetuo desarrollo.

Es eso mismo lo que se encuentra en la música «tecno» constituida de pedazos (*samples*) diversos, de momentos intensos suscitando, como se sabe, éxtasis, salidas de sí mismo, cuya característica esencial es claramente la fusión grupal. Todo, como las múltiples «efusiones» cotidianas, el paroxismo de los fervores musicales o de los *happenings* de diversas órdenes, subrayan la importancia de lo que adviene (*happen*), del advenimiento volviendo inmanente la trascendencia. Es decir, insertándolo en el lote común, e inscribiéndolo en el lugar (lazo) colectivo, que es otra manera de expresar la comunidad de destino.¹¹

No se insistirá nunca lo suficiente sobre esta fuerte característica de la posmodernidad: la reafirmación de los factores impersonales allí donde en

11. Remito a mi libro sobre lo trágico (Maffesoli, 2000). Sobre el tema de la idea cercana, véase Steiner, 1973: 105.

una perspectiva a corto plazo los observadores sociales se conforman con relatar la antífona del individualismo. En efecto, el deseo del grupo tal y como lo llame el ideal comunitario, es una tendencia de fondo. La relación a la alteridad, el otro en el seno de sí mismo, el otro en el marco tribal, regresa al orden del día y vuelve a dar sentido a lo que Marcel Mauss llamaba las «categorías heredadas» de donde uno es, de una manera más o menos consciente, tributario.

He ahí claramente el immanentismo tribal. Estas «categorías heredadas» son causa y efecto de la efervescencia vital en donde el arte, la música, el deporte, lo festivo son sus expresiones concretas. Vitalismo que uno tiene dificultad de tomar en cuenta porque comporta, lógicamente, una parte de exceso, donde la vida y el desgaste están íntimamente ligados. Y como lo observa V. Jankélévitch (1924), a propósito de Guyau y de Simmel, lo característico de la vida es que ella viene de un empuje «semiinconsciente, de una pulsión instintiva proveniente de las oscuras profundidades».¹²

La oscuridad de la memoria arcaica es, ciertamente, el motivo central de la fábula posmoderna. Más vale estar consciente de ello, puesto que se presentará cada vez más. Se trata de este «instante oscuro» que, según Ernst Bloch, está en el fundamento de toda utopía creadora. Yo agregaría utopía de lo cotidiano, de la vida común que a través de los rituales anodinos o de las explosiones factuales, asegura la perdurabilidad del ser social y de su «querer vivir». La repetición, característica de estos rituales, la redundancia, característica de los mitos que los expresan viene de muy lejos.

Más allá o más cerca de las racionalizaciones específicas, de las que se constatan contemporáneamente, la saturación, el instinto es la memoria de lo viviente. En él «hablan» las generaciones precedentes. Sus experiencias sedimentadas se incorporan en cada uno de nosotros y en la sociedad en general. Lo que, en el sentido estricto del término, impresionó a nuestros ancestros constituye el antecedente de los sentimientos de hoy. Todo ello constituye una suerte de petrificación, el fondo sólido, sobre el cual se erigen todas las maneras de vivir y de pensar.

Más allá entonces de un Sí mismo conceptual, hay un Sí mismo orgánico provisto de una inteligencia más amplia, vasta también, en lo que ella integra y vuelve a ligar todas las potencialidades humanas, la del *homo faber*, pero igualmente la del *homo ludens*, véase aquélla del *homo demens*. Es esto mismo lo que la temática de lo transgeneracional intenta de manera tímida expresar en un cierto psicoanálisis clínico. «Clínico» del que uno se habría bien de inspirar para aplicar a la comprensión de las diversas adhesiones a los héroes (*people*, gurús, stars...) que sirven de parámetros a la vida de todos los días.

La fascinación que ejercen, el fanatismo que suscitan, no están ligados a los individuos en particular; el aspecto efímero de su impacto está ahí para

12. Sobre las «categorías heredadas», véase Mauss y Hubert, 1909.

probarlo. Más bien a los «tipos» que representan, a los caracteres que expresan, a la participación mágica que inducen. Tal y como lo indica, en un acotamiento muy observable, y desde este punto de vista emblemático, el título de la exposición del fotógrafo Hassan Khan: *I am a hero/you are a hero*.

Y uno podría, por su puesto, invertir los términos. Sólo importa al respecto la reversibilidad, el «trayecto» (G. Durand) que funda la vida colectiva, más allá de la separación: pensar y actuar prepersonales a partir de un dato arquetípico. He ahí que se esclarece de otra manera el mimetismo tribal y sus fenómenos emocionales. El espíritu del tiempo es la empatía, cuya importancia tendría que resaltarse. Yo mismo he hablado de «viscosidad», pero ésta acentúa la comunidad de vida, la *Lebensgemeinschaft* del que habla M. Scheler, delimitando una manera de ser otro, la de la *Gesamtperson*. Persona común, a la vez colectiva y de todo el mundo. Entidad que une en un espíritu global.¹³

Todo ello no es muy nuevo. ¿Pero qué hay de nuevo bajo el sol? Por lo contrario, hay reminiscencia de un lazo de la vida privada y de los valores tradicionales. Lazo que un espíritu tan avisado como el de Bruno Étienne no deja de revelar, y que se expresa mejor en múltiples «páginas de inicio» de la «Red». Eso nos obliga a superar el individualismo epistemológico de la modernidad. Y hacer resaltar los elementos tan subjetivos de la conciencia individual. Todo esto constituye un saber incorporado que la educación es incapaz de integrar, pero que uno lo encuentra en la iniciación latente característica de la multiplicidad de las comunidades posmodernas (Étienne, 1999: 10; Roy, 1993: 77-79). Ellas ponen en obra, de manera empírica, un conocimiento vivo fundado sobre la intuición, la analogía, la experiencia, que son de esencia instintual.

Por mi parte, yo vería en el impacto de los sincretismos filosóficos o religiosos el resurgimiento de los cuentos y que los cuenta-cuentos, el éxito de la literatura de edificación, la importancia de los diversos fanatismos e incluso la del conformismo lógico intelectual, «la invención», la puesta al día, de una *conciencia objetiva* de la cual derivaría la conciencia individual. Ésta, en ciertas épocas, rememora aquello sobre lo cual está fundada, aquello por lo que ella está constituida. Lo numinoso, lo sagrado, la participación mágica o deportiva, o en los paroxismos fanáticos remiten por consiguiente a un sustrato colectivo, una suerte de *intellectus influens* como el de Avicena, aquel de un sentido común siempre y de nuevo actual.

Juicio de un sentido común

Es necesaria mucha fantasía para enriquecer el conocimiento que se puede tener de la vida social. Según el dominio de cada cual, Freud precisaba que

13. Véase Scheler, 1928. Sobre el «trayecto», véase Durand, 1960, y también la obra de Morin, 1956.

no había adelanto posible «sin especulación y teorización metapsicológica». Esta exigencia se aplica también a la sociología: no se pueden comprender los fantasmas animando el cuerpo social más que poniendo en obra los fantasmas que permiten volver a hacerlos salir.

Una de estas «fantasías» es la del sentido común. Entiendo con ello una irrealidad muy real. Un tipo ideal que como tal no existe, pero cuyos efectos no se dejan sentir menos. Ya he demostrado que podía servir de fundamento a un *conocimiento ordinario* o que permitía captar la sinergia de la razón y de los sentidos (Maffesoli, 1985, 1986). De manera muy precisa, me refiero a lo que, por una parte, establece un lazo estructural entre los diversos elementos o aspectos del individuo y, por otra parte, por el hecho que sitúa este individuo en una «religancia» con el entorno social y natural.

Es claramente este *primum relationis* que una sociología comprensiva o fenomenológica se dedica a resaltar. Patrick Watier mostró bien cómo «la inteligencia del sentido común» es un elemento esencial en la obra de Max Weber o de Georg Simmel. La interactividad o la acción en relación al comportamiento del otro, del que se puede ver, en particular en nuestros días, la importancia que se puede aprehender gracias a «la comprensión empática». Véase a la precomprensión que es una forma de «conocimiento tácito», fundamento de toda socialidad (Watier, 2002: 29, 33, 49, 135; Vandenberghe, 2001).

Es inútil regresar sobre estas categorías, sino más que para señalar que en lo que yo he llamado una perspectiva «formista», ellas son como marcos analíticos que permiten dar sentido al ambiente emocional o a la estetización creciente que caracterizan un buen número de fenómenos contemporáneos. En particular porque dichos fenómenos resaltan la interacción que existe entre la conciencia individual y la conciencia colectiva. Quizás incluso habría que agregar el inconsciente individual y colectivo. El hecho de no existir más que a través y bajo la mirada del otro que fue la marca de la premodernidad es, ciertamente, el aspecto esencial de la posmodernidad.

En todo caso, es lo que está en el corazón del ideal comunitario. Se trata de un hilo rojo que une la acentuación espacial, el localismo bajo sus diversos aspectos, la importancia del compartir de la imagen, real y virtual, y la pulsión grupal que es de esto la causa y el efecto.

Esto es, ciertamente, muy audaz de proponer, una *clavis universalis*, pero uno puede ponerse de acuerdo, de manera provisoria, sobre el aspecto operatorio, sobre la palanca metodológica que da el sentido común. Y éste en tanto que instinto. Percepción inconsciente, no verbal, del lazo natural que asegura la coherencia societal. Es por ello que yo he recordado la proximidad que hay entre la fantasía, el fantasma y el fantomas.

Hay ahí un *sensus naturae* que sabe, del saber incorporado, que hay una potencia natural responsable de todas las manifestaciones de la vida. Potencia multiforme, para muchos indefinidas, un poco espontánea, y que escapa a las

institucionalizaciones, por ser demasiado rígidas. Lo anterior es, igualmente, más allá y de manera más cercana a las rigidificaciones conceptuales. *Vox cordis* que la filosofía medieval, por ejemplo, no ignoraba, y que tiene «razones que la razón no conoce». Para algunos de estos filósofos, como Guillaume de Conches, se trata incluso de una *lumens naturae* característica de los hombres y de los animales.¹⁴

Es interesante dar cuenta, contrariamente a lo que ha prevalecido en el pensamiento moderno, que se puede establecer una correlación entre la «luz» y la «virtu» natural, por decirlo así, de nuestros días entre la razón y el inconsciente o la razón y el instinto. En efecto, es un saber inconsciente que no deja, regularmente, de expresarse en la explosión de las revueltas y de las rebeliones, o en la «reserva» popular característica de la abstención o de los diversos retraimientos relacionados a los poderes instituidos.

El conocimiento instintivo es ese mismo que va a privilegiar la familiaridad, característica de las proximidades localistas. La encontramos también en la desconfianza con respecto de todos los buenos apóstoles que quieren el bien para un pobre pueblo singularmente desprovisto. En el rechazo igualmente de este «espíritu cura» creyéndose responsable del bien común, y pretendiendo regirlo a su gusto. Si se entiende este término en su sentido amplio, la *abstención* multiforme que caracteriza nuestras sociedades puede ser considerada como el fin de un social fundado en razón, aquella del contrato progresista, pero es al mismo tiempo la afirmación de una socialidad que se siente asumir su propia soberanía.

Soberanía ejercida ya no a partir de un elemento del animal humano, sino más bien en función de su entereza, comprendida ahí su parte *instinctual*. Vemos aquí cuál es el envite epistemológico planteado por el sentido común: el de una sabiduría intuitiva que está en concordancia con la naturaleza de las cosas y los seres. Sabiduría fundada sobre el equilibrio del bien y del mal, del orden y del desorden, de la espontaneidad vitalista y de la «necesidad» institucional.

He ahí el orbe del ambiente atmósfera estético-emocional posmoderno, el del hedonismo, el de «la preocupación de sí mismo» y del «uso de los placeres», el que incorpore y en su juego de las apariencias, o de su «juvenismo» exponga un presente intenso, aquel, también, de un nomadismo existencial que pone en la mira la riqueza múltiple de un fondo inconsciente y jamás seguro de sí mismo. Todas estas cosas suscitan la errancia de los afectos, los *turns over* (cambios), profesionales y las adhesiones ideológicas múltiples.

Todas estas cosas, que hacen también el llamado a una ciencia vagabunda de la sociedad. Entiendo con ello esta capacidad de integrar a las categorías elaboradas por la sociología comprensiva, en particular aquéllas teniendo

14. Véase la recensión de los filósofos medievales que da von Franz, 1982: 190, nota 116; y también von Franz, 1975: 47 y ss.

trazo en la interacción, los datos del conocimiento ordinario, expresiones, fenómenos y maneras de ser cotidianos. Haciendo en cierta medida un corto circuito entre estos dos dominios, *stricto sensu*, hacerlos interactuar con el fin de provocar una chispa esclarecedora proveniente de la razón y de los sentidos.

El choque de «dos culturas», la teórica y la empírica, permite arrancar la sensibilidad comprensiva del peligro dogmático. Puesto que se puede estar seguro que la pereza positivista va a ocuparse de volver rígidas las intuiciones de un tal Simmel, Weber o Schütz. Pero sobre todo, y esto es lo esencial, semejante cortocircuito, se podría incluso decir tal «relativismo», es la única posibilidad de pensar todos los fenómenos de empatía (religiosos, musicales, deportivos) incomprensibles a partir sólo del individualismo epistemológico.

Este relativismo, en tanto que *puesta en relación* de las diversas culturas cotidianas, es también una buena manera de captar el orden interno de la potencia societal. Potencia que aquí es en parte instintiva. Algo un poco animal. Potencia vital que todo a la vez integra al individuo y lo supera. En diversas ocasiones se encuentra en Wittgenstein la expresión de *Lebensprobleme*, que significa los problemas fundamentales de la existencia. Se destaca que éstos descansan sobre una dinámica (*dunamis*: fuerza) contradictoria, una tensión fundadora entre el yo, teniendo una identidad precisa, y un imaginario englobante, poniendo el acento sobre las potencialidades múltiples y las identificaciones obsesivas que ello induce.

Basta a este respecto consultar las revistas especializadas, en particular aquéllas de las jóvenes generaciones para darse cuenta de la preñez de la figura andrógina. Y esto tanto en lo que concierne el vestir, las posturas corporales o incluso, la utilización de cosméticos. Se puede, igualmente, señalar que tal figura, más allá de las generaciones concernidas, tiende a contaminar por la vía de los medios de comunicación, de la moda en general, pero también a través de los sitios de Internet, una parte no desdeñable de la sociedad. Ahora bien, el aspecto esencial de una porosidad identitaria semejante es bien la realización integral de la persona. Dionisos siendo, como se sabe, un Dios con cien nombres. Metáfora, si la hay, de la pluralidad existente en el seno de cada uno de nosotros. Cristalización de sus múltiples potencialidades buscando expresarse.

Ahí una vez más, el sentido común, más allá de la lógica de la identidad moderna, acentúa un proceso de «participación mística» (Lévy-Bruhl) haciendo depender la realización personal del grupo en el cual el individuo se inserta. No en función de un mecanismo contractual, de esencia racional, sino bien a partir de una fusión emocional.

Lo que está en juego, en una fusión semejante, es la toma con seriedad de los «fantasmas». No como fenómeno excepcional, sino como metáfora de las raíces comunes. El historiador P. Brown (1983) ve en la Antigüedad tardía la época de «los pequeños dioses parlanchines». Imagen que subraya claramente

el bullicio cultural, característico de este momento donde se pasaba de un *episteme* a otro, expresándose a través de figuras y traduciendo los temores y esperanzas comunes. Figuras que tienen como función el ser portavoz de la experiencia grupal. En la materia, las pequeñas comunidades religiosas practicando algunos cultos de misterio: mitricianismo, cristianismo...

Es un fenómeno idéntico que se puede observar de nuestros días. El criterio del juicio individual ya no es pertinente. Éste es reemplazado por el juicio tribal, dándose más importancia al sentido común que al sentido propio. Una expresión de tal desliz es por supuesto el regreso de los mitos, su profusión y su preñez. Mitos cotidianos que favorecen la agregación alrededor de un héroe epónimo. Mitos enraizados en un lugar, elaborándose en función de un gusto específico (cultural, cultural, deportivo, sexual), pero cuya característica es claramente el aniquilamiento de una argumentación crítica en provecho de un pensamiento más global, y con una fuerte connotación emocional.

Encontramos allí el relativismo característico de los periodos politeístas. El regreso de los dioses (¡he ahí una vez más los fantasmas!) favorece la multiplicidad de los discursos relatando sus gestos. Tanto al Dios uno corresponde lo que Max Weber llamaba un sustancialismo, fundamento del racionalismo moderno, tanto la multiplicidad de los pequeños dioses se engendra una profusión de mitos mencionando el sentido común de grupos adhiriendo a los dioses.¹⁵ Existe un lazo lógico entre el monoteísmo y el juicio individual. Tanto como hay ahí un entre-dos: el politeísmo de los valores y el juicio de grupo.

Con frecuencia he indicado que el regreso de los dioses no es simplemente posible de un análisis teológico, no es tampoco la panacea de una sociología de las religiones, teniendo con frecuencia la rigidez dogmática de su objeto de estudio. Hay que entenderlo de una manera fenomenológica, como una nueva sensibilidad privilegiando lo cotidiano y la «religancia» al Otro.

Los diversos integrismos, una cierta «orientalización» del mundo, las técnicas canalizadas sobre el lazo del cuerpo y del espíritu, las medicinas paralelas o alternativas, véase el localismo y la celebración del terruño y de sus productos, todo ello traduce un re-encantamiento del mundo, causa y efecto de un saber holístico. Éste descansa sobre la pre-concepción de una fuerza creadora interna al dato mundano. El sentido común es, desde este punto de vista, una expresión cómoda de un «concepto límite» (*Grenzbegriff*) para dar cuenta de la participación del sujeto individual en un sujeto colectivo.

Descartes, en *El discurso del método*, anota que algunas «sentencias de la sabiduría se encuentran en el espíritu de todos los hombres como las chispas

15. Véase Watier, 2002, p. 41 y la cita de Weber, *Économie et société*, p. 24. Véase también Nguyen, 1980: 245.

de fuego en las piedras... semancias primeras de verdad». Bellas imágenes mostrando bien que no hay separación intangible entre la luz y las tinieblas, sino una constante interacción. Y que al querer demasiado distinguirlas, se corre el riesgo de olvidar la necesidad del sustrato humano. En efecto, no hay necesidad que «la inquietud de precisión nos enmascare de la generalidad de las costumbres».¹⁶ Costumbres cuyo sentido común es la expresión, y que relativizan el fundamento substancialista del individualismo occidental.

Referencias

- BRETON, A. (1989). *Arcane 17*. París: Pauvert.
- BROWN, P. (1983). *Gèneses de l'Antiquité tardive*. París: Gallimard.
- BOUGLÉ, C. (1969). *Essais sur le régime des castes*. París: PUF.
- BILLETER, J. F. (2002). *Leçons sur Tchouang-tseu*. París: Allia.
- BOUVERESSE, J. (1987). *Le Mythe de l'interiorité*. París: Minuit.
- DURAND, Gilbert. (1969). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París: Bordas [*Estructuras antropológicas de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006].
- DOUGLAS, M. (1999). *Comment pensent les institutions*.
- DURAND, G. (1992). *L'Imaginaire*. París: Hatier.
- DURAND, G. y Chaoying SUN. (2000). *Mythes, thèmes et variations*. París: Desclée de Brouwer.
- ÉTIENNE, B. (1999). *Une grande entrouverte*. París: l'Aube.
- FÉRES DE FREITAS, C. (2001). *Un cinéma possible*. Tesis doctoral, CEAQ, París v.
- HUSSERL, E. (1935). Conférence à Vienne. La crise de l'humanité européenne et la philosophie. *L'Europe*.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1924). «Deux philosophies de la vie: Bergson et Guyau». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 49 (2).
- JAEGER, (1964). *Paidea. La formation de l'homme grec*. París: Gallimard [*Paidea*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957].
- JUNG, C. G. (1988). *Synchronicité et Paracelsia*. París: Albin Michel [*Sincronicidad*. Barcelona: Sirio, 1992].
- . (1984). *Psychologie du transfert*. París: Albin Michel.
- . (1963). *L'Homme à la découverte de son âme*. París: Payot.
- LALOUANIS, I. (1986). *Réflexions sur les racines communes de l'homme créateur*. Académie des Beaux arts, Palais de l'Institut.
- LE QUÉAU, P. (1998). *La tentation bouddhiste*. París: Desclée de Brouwer.
- MAFFESOLI, Michel. (1985). *La connaissance ordinaire*. París: Klincksieck [*El conocimiento ordinario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989].
- . (1996). *La contemplation du monde (1993)*. París: Le Livre de Poche.

¹⁶. Véase Bouglé, 1969: 50 y ss. Sobre «el concepto límite», véase Weber, 1965: 185.

- . (2000). *L'Instant éternel*. Reeditado por La Table Ronde, 2003.
- . (1996). *Éloge de la raison sensible*. París: Grasset [*Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós, 1997].
- . (2002). *Une introduction à la sociologie compréhensive*. Belfort: Circé.
- MAUSS Y HUBERT. (1909). *Mélanges d'histoire des religions*. París: Alcan.
- MORIN, E. (1956). *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*. París: Minuit.
- . *La Méthode*. París: Seuil.
- NIETZSCHE, F. (1984). *La naissance de la tragédie*. París: Gallimard [*El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1990].
- NGUYEN, V. (1980). «Maître Vico et le retour des dieux», en *Revue d'études maistriennes, Les Belles Lettres*.
- RENAN, E. (1974). *Vie de Jésus*, Marabout Université [*Vida de Jesús*, Madrid, Edaf, 1981].
- ROUBIN, L. (1989). *Le monde des odeurs*. París: Klincksieck.
- ROY, C. (1993). *Alexandre Marc et la jeune Europe (1904-1934)*. Niza: Presses de l'Europe.
- SIMONDON, G. (1995). *L'Individu et sa genèse physico-biologique*. Grenoble: Jérôme Million.
- STEINER, G. (1973). *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*. París: Gallimard [*En el castillo de Barba Azul*. Barcelona: Gedisa, 1991].
- SCHELER, M. (1928). *Nature et formes de la sympathie*. París: Payot. [*Esencia y formas de la simpatía*. Madrid: Sígueme, 2005].
- SIMMEL, G. (1981). *Sociologie et épistémologie*. París: PUF.
- STEINER, G. (1981). *Martin Heidegger*. París: Albin Michel [*Martin Heidegger*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001].
- TACUSSEL, P. (2000). *Charles Fourier, le jeu des passions*. París: Desclée de Brouwer.
- VANDENBERGHE, F. (2001). *La Sociologie de Georg Simmel*. La Découverte.
- VON FRANZ, M. L. (1982). *Aurora Consurgens*. La Fontaine de Pierre
- . (1975). *C. G. Jung, Buchet-Chastel*. [Edición en español. México: Fondo de Cultura Económica, 1982]
- WATIER, G. P. (1986). *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience de monde moderne*. París: Klincksieck.
- . (1992). *Georg Simmel et les sciences humaines*. París: Klincksieck.
- WEBER, M. (1965). *Essais sur la théorie de la science*. París: Plon.
- . (1971). *Économie et société*. París: Plon.

RECIBIDO 21/5/08 • ACEPTADO 30/5/08

MICHEL MAFFESOLI. Sociólogo francés, profesor de la Universidad V René -Sorbonne, París, Francia. Se ha destacado por sus trabajos relativos al imaginario, lo cotidiano y la posmodernidad. Dirige el Centro de

Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano y es vicepresidente del Instituto Internacional de Sociología. También es secretario general del Centro de Investigación sobre el Imaginario y director de la revista *Sociétés*. Entre sus libros más conocidos están *Conocimiento ordinario* (1985), *El tiempo de las tribus* (1988), y *Del nonadismo, vagabundajes iniciáticos* (1997).