

Michel Maffesoli, una crítica de la modernidad desde un posmodernismo afirmativo*

Michel Maffesoli, a modernity's critic in a perspective of affirmative postmodernism

Por: Marco Antonio Vélez Vélez

Grupo de investigación Cultura, Política y Desarrollo Social
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
marco_vvg@yahoo.es

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2009

Fecha de aprobación: 13 de abril de 2009

Resumen: *Michel Maffesoli es un crítico de la modernidad; su crítica se hace a nombre de un posmodernismo que, a diferencia de otras variantes, es claramente optimista, vitalista y afirmativo. Los conceptos de razón, historia y progreso son puestos en cuestión y son reemplazados por la razón sensible, el destino y la comunidad.*

Palabras clave: *Modernidad, Razón abstracta, Teleología, Razón sensible, Nomadismo y Dionisiaco.*

Abstract: *Michel Maffesoli is a critic of Modernity, his critique is done in the name of a Post-Modern perspective, which differs from other variants of this type of critique, in that it is clearly optimistic, vitalistic and affirmative. The concepts of Reason, History and Progress are questioned and they are replaced by those of Sensible Reason, Destiny and Community.*

Keywords: *Modernity, Abstract Reason, Teleology, Sensible Reason, Nomadism, Dionysiac.*

Podemos considerar al sociólogo francés Michel Maffesoli dentro del amplio espectro de autores de diversas disciplinas e ideologías que, a fines del siglo pasado, realizaron un sistemático esfuerzo por hacer un balance, e incluso más enfáticamente, entre aquellos que llevaron a cabo una crítica de la modernidad

* El artículo forma parte de mi investigación con el grupo Cultura, Política y Desarrollo Social afiliado al Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

como época, como experiencia y como discurso¹. La lista de autores es larga, pero solo mencionaremos algunas tendencias y autores fundamentales. Como corriente de pensamiento, el posestructuralismo francés, con figuras de la importancia de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, quienes, cada uno a su manera, desarrollaron una crítica de la modernidad, aunque no siempre éste fuera el tema central de sus obras. De esta lista de críticos Maffesoli se presenta como continuador y, a la vez, nos presenta una particular concepción de la transición de la sociedad moderna a la posmoderna; una concepción apoyada en el concepto de saturación² civilizatoria.

La vindicación del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, hecha por los posestructuralistas, deja una impronta en la forma de la crítica de lo moderno en Maffesoli. Más adelante veremos los trazos de dicha huella. Pero, continuando con el tema de los críticos de la modernidad, por el lado de la sociología como disciplina la constelación es amplia y variada: Alain Touraine y su significativo texto *Crítica de la modernidad*³, en Inglaterra Anthony Giddens y su libro *Consecuencias de la modernidad*⁴, en Alemania Jürgen Habermas con el opúsculo *la modernidad un proyecto inacabado*, este último como respuesta a los enunciados de Jean François Lyotard en *La condición posmoderna*, y el libro *El discurso filosófico de la modernidad*⁵, que pretende ser una respuesta a las formulaciones del posestructuralismo. Para citar a más sociólogos, entran en la lista de la crítica de la modernidad Ulrich Beck con sus textos sobre la sociedad del riesgo y el

-
- 1 Véase Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Una experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores, 1991. Berman, filósofo estadounidense, considera que la modernidad es tanto una época, como un conjunto de experiencias, a la vez que un discurso. En tanto experiencia, es la vivencia de un vértigo, de una vorágine del cambio y la transformación. Una periodización de la modernidad discutida hoy, es la que la caracteriza como modernidad tardía, en cuanto se hace referencia a la contemporaneidad, para ello véase Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.
 - 2 Este concepto hace alusión a un punto de inflexión o como dicen algunos teóricos de sistemas, un punto de bifurcación en el desarrollo de lo moderno, que implica que sus posibilidades como época caducaron y se entra en una nueva “combinación”. Para el concepto de bifurcación véase Wallerstein, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, Barcelona, 2004.
 - 3 Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. F. C. E., México, 2000. Para Touraine, en la modernidad convergen dos fuerzas conformadoras: racionalidad y subjetividad.
 - 4 Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza editorial, Madrid, 1990. Giddens piensa la modernidad desde el concepto de desanclaje de los sistemas abstractos. En el fondo desde la idea de separación.
 - 5 Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Buenos Aires, 1989. Habermas visualiza a la modernidad, desde el referente de ruptura con las filosofías del sujeto, con el fin de entronizar su concepto objetivista de Razón Comunicativa en tanto alternativa a la razón instrumental de la modernidad ilustrada.

recientemente difundido Zygmunt Bauman en libros como *La modernidad líquida*, *Modernidad y ambigüedad* y *La posmodernidad y sus descontentos*. Se podría extender más la lista y nombrar autores que en su momento impactaron en los balances sobre lo moderno: el filósofo Marshall Berman y su ya clásico *Todo lo sólido se desvanece en el aire, una experiencia de la modernidad*⁶, o desde las orillas de la historia el libro de Jacques Barzun *Del amanecer a la decadencia*⁷, o el sociólogo español Josep Pico con el texto *Cultura y modernidad* y el también español Josetxo Beriain y *Modernidades en disputa*⁸. En fin, sería prolijo enunciar todo aquello que sobre la modernidad como balance o como crítica de la misma se produjo a fines, en las últimas décadas y más, precisamente, en las dos últimas décadas del siglo pasado. Aquí entra una consideración adicional, y es el interrogante de el por qué dicho balance o expectativa crítica se desarrolla con tanta fuerza en dicho momento.

En Maffesoli existe una respuesta a este interrogante y tiene que ver con la ya mencionada saturación civilizatoria. Es como si la sociedad moderna hubiese llegado, específicamente, en la segunda mitad del siglo pasado, a un momento de agotamiento en su proyecto, de límite, de punto extremo en la linealidad de un avance; concepto complejo, pues allí se estaría marcando una ruptura, una discontinuidad con lo anterior vivido históricamente. Saturación es un concepto de la química, lo reconoce nuestro autor, pero a su vez defiende su uso en las ciencias sociales sobre la base de invocar nuevas formas de combinación social, las cuales son el anuncio de una nueva época. Y este referente conceptual pretende hallar el padrinazgo en un clásico de la sociología hoy más bien relegado: Pitirim Sorokin.

Pero, ¿qué es lo que propiamente se satura? ¿Cuáles son los signos de la saturación, según Maffesoli? Aquí no puedo más que invocar aquello que el autor dice explícitamente en sus libros; se agota una forma de civilización basada en grandes significantes: La Historia, La Razón, El Progreso, El Activismo o Productivismo y otros más que singularizan al mundo moderno. Al parecer, Maffesoli está empeñado en desarrollar una crítica bloque a bloque, término a término, de los desarrollos y consecuencias de la modernidad. Es como si a cada fragmento o unidad temática de la experiencia y de la sociedad moderna se le pudiese oponer una forma de desarrollo diferencial que optaría por su rebasamiento posmoderno; un trascender la modernidad desde una nueva lógica civilizatoria.

6 Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, *Op. cit.* Berman concibe a la modernidad como una experiencia de vértigo y de transformaciones asociadas a los procesos de la modernización y del modernismo.

7 Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia*. Taurus, Madrid, 2001.

8 Beriain, Josetxo. *Modernidades en disputa*. Anthropos, Barcelona, 2005.

En Maffesoli los significantes enunciados se asocian a temas a poner en discusión frente a la modernidad. La Historia como proyecto entra en cuestión por el privilegio moderno -por lo menos en la modernidad media-⁹, de este concepto. Se pone allí en juego una forma específica de entender la temporalidad; la Historia es presentada no como disciplina, sino como una especie de sustancia en la que se baña, de la que se impregna la modernidad. Pero allí lo que importa es avizorar su linealidad temporal y su proyecto finalizado, su teleología. La razón entra en cuestión como abstracción y como distancia frente al mundo, pero también, y muy en el espíritu de la Escuela de Frankfurt, como ejercicio de racionalización social unilateral y totalitario. Y el Progreso no sería más que la secularización de la visión escatológica del cristianismo. Pero, no podemos dejar de lado la crítica al activismo, al productivismo o para decirlo en términos míticos al prometeísmo de la modernidad. Cada uno de los grandes significantes, que como vimos se enlaza a una gran temática, amerita ser abordado por separado en sus implicaciones para la crítica de la sociedad y el mundo modernos. Se buscará poner en paralelo la crítica a la modernidad con las alternativas que según el autor la rebasan. Pues, es claro, en Maffesoli, que su labor “deconstructora” de lo moderno va de la mano con la presentación de la dimensión epocal posmoderna¹⁰, como superación y vía diferencial a la de la modernidad.

1. La Historia y el progreso modernos: su linealidad y su teleología.

Como ya se enunció, el concepto de historia que recoge Maffesoli en su crítica a la modernidad es el concepto tal cual fue utilizado por los historicistas y marxistas

9 La periodización de la modernidad no es muy frecuente en los críticos, sin embargo, ha sido un gran aporte de Berman y Touraine haber intentado una posible temporalización de cortes. Marshall Berman, por ejemplo, periodiza así: modernidad temprana desde la revolución científica del siglo XVI hasta el siglo XVIII, con la Ilustración y la Revolución Francesa; la modernidad media comienza en 1789 y va hasta la Revolución Rusa, 1917, y, desde allí, hasta la caída del Muro de Berlín, la modernidad tardía. Para estos ejercicios de periodización, esenciales, pero poco abordados por los críticos de la modernidad, *Cfr.*: Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, *Op. cit.*, Prefacio; *Cfr.*, Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. F. C. E., México, 1997.

10 Es importante reseñar esto, para Maffesoli, lo posmoderno no es un talante o una moda intelectual que se singularizaría por la superación de lo moderno en las artes, por ejemplo, o un movimiento caracterizado de nuevas tendencias en la Arquitectura a mediados del siglo pasado. Lo posmoderno es una época que supera a la modernidad, vencida por la saturación de sí misma. Para avanzar en ésta comprensión, *Cfr.*: Maffesoli, Michel. *Postmodernidad. Las criptas de la vida*, en línea, disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/122/12215220.pdf> , consultado: 29/10/2006.

en el siglo XIX al referirse al tiempo histórico. No es una discusión con la historia como disciplina, pero, ¿cuál es, entonces, la concepción del tiempo histórico en la modernidad? ¿En qué momento de la modernidad se acuña esa visión del tiempo histórico que Maffesoli rechaza? La modernidad enunció su particular visión del tiempo en su momento intermedio, es decir, cuando a fines del siglo XVIII y en el siglo XIX se comenzaron a evaluar las consecuencias de la noción de tiempo producto de la gran ruptura que representó la revolución francesa. Es conocida la afirmación hecha por Benjamin, según la cual, uno de los gestos más importantes de los revolucionarios fue haber disparado a los relojes de las iglesias parisinas¹¹ para mostrar cómo la antigua continuidad del tiempo se rompía y así la modernidad entraba en una nueva temporalidad.

Y fue un filósofo del siglo XVIII, uno de los estandartes del movimiento ilustrado europeo, Immanuel Kant, quien en un pequeño escrito de 1798 empezó a marcar la senda de la construcción del moderno concepto de progreso. Decía Kant en el texto que “*si el género humano se halla en progreso constante hacia algo mejor*”¹², era necesario encontrar una experiencia que atestigüese indubitablemente que la especie humana, entendida como la totalidad de los hombres organizados en estados, avanzaba efectivamente por la senda del progreso. Se trataba de plantear la posibilidad de una historia anticipativa de la humanidad o una historia *a priori*. Sin embargo, el pensador alemán consideraba que tal fenómeno debía ser una experiencia que remitiera a la alternativa del mejoramiento y del progreso y, efectivamente, la encuentra en el acontecimiento de la Revolución Francesa. Ella es un signo rememorativo, anticipativo y pronóstico¹³ de que los seres humanos estamos mejorando nuestro ser moral. Pero, no es tanto la revolución en sí como hecho la que atestigua el progreso, es más bien su efecto en los espectadores de la misma, el cual se manifiesta como un afecto, el entusiasmo, del público espectador y participe en la revolución y es esto lo que Kant concibe, realmente, como signifiante de progreso. El pueblo manifestó una participación basada en el entusiasmo, cuyo desencadenante no fue otro que la Idea de República, Idea Reguladora que debe ser concretada en la realidad visible, fenoménica. Allí, en esta interpretación kantiana de la Revolución Francesa, quedó plasmado un concepto de progreso como Idea moral.

11 Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Taurus, Madrid, 1973, Tesis XV.

12 Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. F. C. E., México, 1985.

13 Este opúsculo de Kant ha recibido comentarios filosóficos contemporáneos. Uno llevado a cabo por Foucault, destacando la actualidad de un Kant para situar la posibilidad de una Ontología de la Actualidad y otro es el texto de Jean François Lyotard *El entusiasmo*, aprovechando el texto kantiano en una perspectiva más bien estética. Véase: Lyotard, Jean François. *El entusiasmo*. Gedisa, Barcelona, 1985.

La más importante concepción del tiempo del siglo XIX, y que marcó la emergencia del concepto de tiempo de la modernidad, fue formulada por el filósofo alemán G. W. F. Hegel, el cual, en su texto *Lecciones sobre filosofía de la historia*, pone en discusión una noción de tiempo histórico en cuanto tiempo de la racionalidad y tiempo finalizado producto de una visión del devenir europeo como teleología. El devenir histórico es el llegar a sí, a su autoconciencia por parte del Espíritu Absoluto, el verdadero sujeto de la historia. Este Espíritu se exterioriza en el mundo y sabe de sí a través de diversas figuras de la conciencia que marcan su advenir y ello, todo este periplo, se realiza en un tiempo lineal y sucesivo, que no puede ser más que un tiempo del ascenso progresivo al saber absoluto y de la racionalidad. O para decirlo en términos de Hegel: "...así pues, la historia mundial es el progreso de la conciencia de la libertad"¹⁴.

Como se sabe, Marx quedó radicalmente marcado por la concepción hegeliana de la historia como devenir de la libertad y de la racionalidad. Aunque su propuesta se construyó sobre la base de poner, como él mismo lo dice, "cabeza abajo" la dialéctica de Hegel, esta inversión metódica mantiene, sin embargo, los elementos esenciales de la idea hegeliana de historia. Se la piensa ahora como historia de la lucha de clases y de los sucesivos momentos de su confrontación, según el esquema de la evolución de los modos de producción. Aunque la visión de Marx rompe con el espiritualismo hegeliano y asume que el sujeto histórico es, ahora, la nueva clase encaminada a liberar a la humanidad, los proletarios, no por ello deja de tener una fuerte impronta teleológica. La consumación del devenir histórico es la concreción de la sociedad socialista y finalmente de la sociedad comunista como espacio de la igualdad entre los hombres y mujeres, como lugar de reconciliación hombre-naturaleza¹⁵, espacio, además de la superación de la división del trabajo.

En esta concepción del tiempo la división temporal entre pasado, presente y futuro, queda prendida de la hegemonía del futuro en tanto tiempo de la igualdad y de la liberación de los seres humanos encadenados por la enajenación del capitalismo, último de los modos de producción basado en la desigualdad y la explotación, según la teleología mencionada. Marx es radicalmente moderno en esta concepción del tiempo histórico; realiza y consume uno de los ideales de la modernidad: la conciencia de la libertad pensada ahora como liberación histórica de las cadenas

14 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Altaya, Barcelona, 1994.

15 Esta imagen del comunismo como forma social de la conciliación de los contrarios, está muy presente en el llamado "joven Marx", ver: Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Altaya, Barcelona, 1993. Y si queremos situar al "joven Marx": Lukács, Georg. *El desarrollo filosófico del joven Marx*. Universidad Nacional, Bogotá, 1986.

que nos oprimen. Esto era plausible en los inicios del marxismo, pero luego de 150 años de devenir histórico las cosas no se acomodaron al esquema de un devenir lineal. La revolución no triunfó donde pensaba Marx que vencería, y allí donde se concretó la transformación social, ésta devino en una nueva forma de sujeción, ahora auspiciada por una casta¹⁶ que pretendía tener en sus manos las llaves de la historia. Por un efecto perverso de la historia, la búsqueda de la libertad produjo una nueva forma de dominación social.

Pero es en *Las tesis sobre la filosofía de la historia*¹⁷, escritas poco antes de su muerte por Walter Benjamin, donde encontraremos representada a la vez que puesta en cuestión esta visión del tiempo histórico heredada del siglo XIX. Dice Benjamin en su primera tesis: “Conocemos la leyenda del autómatas capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada movimiento de su adversario y de asegurarse el triunfo. Un muñeco vestido de turco, con un narguile en los labios, está sentado frente al tablero de ajedrez, apoyado a su vez sobre una gran mesa. Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado. En realidad, en su interior está agazapado un enano giboso, maestro en el arte del ajedrez, que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco. Podemos imaginar en filosofía una réplica de ese aparato. El muñeco al que se llama “materialismo histórico” ganará siempre. Puede desafiar intrépidamente a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy, como es sabido pequeña y fea y que por lo demás, ya no puede mostrarse”¹⁸. El entrecomillado del concepto materialismo histórico responde a la idea de Benjamin, según la cual, el marxismo vulgar representado por algunas corrientes del marxismo europeo habían hecho de las llamadas “leyes de la historia” materialistas una especie de nueva providencia, un reemplazo secular de la antigua teología que no permitía establecer los verdaderos nexos del devenir histórico y mucho más en un contexto donde el fascismo anunciaba ya la inminencia de una nueva barbarie.

Para Benjamin, tanto marxistas vulgares como socialdemócratas habían transformado el materialismo histórico en un cerrado dogma del progreso ineluctable de las fuerzas productivas y en la inevitabilidad mecánica, esto es, del advenimiento del socialismo por la vía pacífica y como producto de la evolución orgánica de las sociedades: “a los ojos de Benjamin, el materialismo histórico se convierte efectivamente, en sus manos (ideólogos de la segunda y Tercera Internacional),

16 Se hace alusión aquí a la burocracia como nueva categoría social de dominación en el socialismo, en especial, se trata de la denominada Nomenclatura de la era del estalinismo en la Ex Unión Soviética.

17 Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*, Op. cit.

18 Löwy, Michel. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. F. C. E, México, 2005, pp 46-47.

en un método que percibe la historia como una especie de máquina que conducen ‘de manera automática’, al triunfo del socialismo”¹⁹. De allí emerge una noción de progreso histórico apoyado en la infalibilidad de unas leyes históricas que como divinidad profana anuncia el resultado ineluctable: el triunfo de la nueva sociedad emancipada. Advendríamos, no propiamente al fin de la historia, pero si al fin de la pre-historia de la humanidad.

Esta ideología de una teleología histórica encontró, en el siglo XX, otro comentarista de primer rango: el filósofo ruso Alexandre Kojève, quien impartió en Francia, a mediados del siglo pasado, una interpretación de Hegel que se volvió canónica para importantes pensadores²⁰ de aquella nación. El tema que explotó Kojève de la filosofía de la historia hegeliana fue el de “el fin de la historia”, es decir, la versión según la cual cuando Hegel presenció la llegada de Napoleón a Alemania, en 1806, habría concebido la ya mencionada tesis polémica: “fin de la historia”, no en el sentido de que ya no ocurriesen más acontecimientos, sino en el sentido de una consumación epocal. Y, sin embargo, Kojève diría que dicho fin no ocurrió en el momento señalado por Hegel, por el contrario, estaba asociado a la vigencia del régimen estalinista en la Ex-Unión Soviética.

“El fin de la historia” representaría el paso a una condición de supervivencia biológica de la humanidad y el paso a una forma de sociedad homogénea: “La desaparición del hombre en el fin de la historia no es...una catástrofe cósmica: el Mundo Natural sigue siendo lo que es desde siempre. Y tampoco es por ende una catástrofe biológica; el hombre sigue viviendo en tanto que animal que está de acuerdo con la Naturaleza o el ser Dado. Lo que desaparece es el hombre propiamente dicho, o sea la acción negadora de lo dado y el Error o, en general, el sujeto opuesto al objeto. De hecho, el fin del tiempo humano, es decir, la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho, o del individuo libre e histórico, significa sencillamente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término, lo que prácticamente quiere decir: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas”²¹. “El fin de la historia” es el devenir animal de lo humano resultado de la inacción que introducía la negatividad. Ahora, sin la posibilidad de una polaridad de negación, polaridad dialéctica, la historia humana llega a su conclusión.

19 *Ibid.*, p 48.

20 Entre otros recibieron la influencia de Kojève, Georges Bataille y Jacques Lacan. Dicha difusión estuvo a la base de la presencia importante de Hegel en el pensamiento francés. Luego, llegará una oleada de renuncia y crítica explícita del hegelianismo, particularmente en la obra de Gilles Deleuze.

21 Kojève, Alexander. citado en: Bataille, Georges. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, p 326.

Este resultado propuesto por Kojève, en términos del “fin de la historia” y, por tanto, del periclitarse de una concepción del tiempo moderno, da cabida a la opción posmoderna de Maffesoli por el presentismo y por una concepción del tiempo que revaloriza la noción nietzscheana del instante eterno. La posición afirmativa frente a la vida, el enfático decir sí a la vida, del pensador alemán abrió el espacio para una noción cargada de cifras. El instante eterno afirma la vida sobre la base del supuesto de un juego de azares y de necesidad asumida desde la temporalidad del *amor fati*. Un tiempo del retorno y de la repetición, del ciclo, se abre paso. La conclusión hegeliana de la historia posibilita, pues, la afirmatividad del momento actual, por parte de aquellos autores que reciben la impronta de Nietzsche. De allí, que para un autor como Foucault, quien hace explícita su filiación con el pensador alemán, era esencial desarrollar una Ontología de la Actualidad, es decir, una mirada sagital a la condición del presente, luego de haber incursionado en una verdadera etnología de la modernidad²² en sus primeros textos.

Además, en Maffesoli encontramos una referencia a este retorno a una vida biologizada: “Hay que entender con esto la conjunción de la naturaleza y la cultura, de lo salvaje y el artificio. De esta manera encontramos la posible definición que yo había propuesto de la posmodernidad: una sinergia de lo arcaico y del desarrollo tecnológico”²³. Vida salvaje, vida animal, nuda vida²⁴, vida atravesada por los afectos, vida sensible que hace emerger arcaísmos, tales como el tribalismo y el nomadismo. La posmodernidad logra poblar el paisaje con nuevos actores y nuevas referencias temporales luego de asumido “El fin de la historia” hegeliano: el hombre del instante, del *carpe diem*, del presentismo, sin expectativas de utopía; una auténtica deontología del instante como lo enuncia Maffesoli en uno de sus últimos libros²⁵. Esta idea del *carpe diem*, esta valorización del presente y del instante se deja sentir en un texto como *El instante eterno*²⁶. El contexto de dicha valorización es el del retorno desde el tiempo fuerte de la Historia, al tiempo débil de las historias de

22 Esta tesis de un Foucault que desarrolla una “etnología de la modernidad” la recoge Merquior. Véase Merquior, José Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. Primera reimpresión. F. C. E., México, 2006. El concepto de Ontología de la Actualidad surge en el contexto del comentario al texto kantiano *¿Qué es la ilustración?*, allí Foucault nos presenta a un Kant atento a la contemporaneidad del acontecer.

23 Maffesoli, Michel. *Una sensibilidad primitiva*, en: Revista Estudios Sociológicos, México, Colegio de México, Vol. XXII, N° 66, septiembre-diciembre 2004, p. 552.

24 Como se sabe, este concepto es utilizado por Agamben para hacer referencia a la condición del *homo sacer*. Véase Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2003.

25 Maffesoli, Michel. *Le réenchantement du monde*. La Table Ronde, Paris, 2007, p. 24.

26 Maffesoli, Michel. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós, Barcelona, 2000.

los sujetos en la vida cotidiana. El paso a las historias es tanto metodológico -de allí la emergencia de las historias de vida como preocupación cualitativa de las Ciencias Sociales- como una afirmación teórica de la validez misma de la vida cotidiana como fuente de conocimiento y por tanto de saber sociológico. Charles Taylor, en una perspectiva de larga duración y pensándolo para la modernidad, hablaría de una “afirmación de la vida corriente”²⁷. Las referencias, pues, al instante y su vigencia como temporalidad privilegiada no son nuevas ni en la filosofía, ni en la sociología aunque, hay que decirlo, la sociología le ha apostado más a una teorización, en términos de larga duración, por lo menos cuando hacemos referencia a los clásicos de la disciplina: Comte, Marx, Weber recorren siglos y grandes períodos cuando se trata de pensar la sociedad y sus transformaciones.

El concepto temporal del instante eterno está ligado, en Maffesoli, al destino, a lo trágico y a una defensa de las expectativas del actor en la vida cotidiana. Un pensamiento de lo trágico como pensamiento de lo no finalizado y de la vida sin objetivo trascendente. Este elemento es muy importante para el autor pues le permite desligarse de las teleologías y utopías de la modernidad. Afirmar el instante desde un pensamiento cuyas conexiones con Nietzsche ya nos son conocidas supone, a su vez, afirmar una perspectiva en la cual el instante nos pone en conexión con la eternidad y con el retorno. Aquí es pertinente retomar a Heidegger y su trabajo sobre Nietzsche: “Pensar la eternidad exige: pensar el instante, es decir, trasladarse al instante del ser sí mismo. Pensar el eterno retorno de lo mismo requiere la confrontación con el “todo es lo mismo”, con el “no merece la pena”, con el nihilismo”²⁸. El tiempo de la posmodernidad se acerca a una visión del retorno, excluyendo, claro está, toda posibilidad de tener una visión del retorno como cantinela, como mera tautología del tiempo, como repetición vacía.

Tiempo inmóvil y de la lentitud, de la vuelta de lo arcaico en el seno de lo posmoderno, aunque no existe una inflexión de la voluntad -tal cual la piensa Nietzsche- que quiera el acontecimiento y su repetición, en espiral, y quizá como encuentro entre azar y destino. En Maffesoli se trata más de un destino cuya carga de simbolización se atestigua por el recurso a saberes esotéricos²⁹, saberes vitales

27 Taylor, Charles. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1992.

28 Heidegger, Martín. *Nietzsche I*. Ed. Destino, Barcelona, 2000, p. 360.

29 La defensa de la astrología como saber, forma parte de las tesis menos afortunadas del autor. Esta valorización de lo esotérico al lado de los saberes de la seriedad es muy propia de la sensibilidad posmoderna. La asesoría y defensa de una tesis de la Doctora Teisier, conocida astróloga profesional, configuró un *affaire* muy conocido en el ámbito académico francés y que suscitó encendidos debates. En principio, es dable considerar que no todas las formas del saber son homologables y pasibles de nivelar, esta ya es una ganancia de la modernidad, a la cual no podemos renunciar.

y vitalistas puestos en juego en la nuda vida del sujeto cotidiano, a búsquedas analógicas, a correspondencias, en términos de macro y de micro cosmos. Sociológicamente, el énfasis en un tiempo lento e inmóvil da pie a formas menos productivistas de abordar la relación con lo real, a expresiones de una vida corriente o de vida cotidiana vivida en perspectiva estético-lúdica y no económico-política, como es de esperarse en la posmodernidad. Pero es importante subrayar cómo el concepto de destino, al cual recurre al autor en contraposición al concepto de Historia tiene, además, una fuente de inspiración en el estoicismo como doctrina filosófica; un destino que nos lleva a separar claramente entre aquellas cosas que dependen de nosotros y aquellas otras que no³⁰. Nuestra libertad se afirma frente a las primeras, sobre las otras no podemos intervenir y no vale allí ningún esfuerzo voluntarista. Somos determinados por el hado. Aceptar sus designios es, pues, dejar de lado toda pretensión de afirmación de una voluntad libre y racional como lo quiere el historicismo moderno; la serenidad estoica le sale al paso al activismo moderno.

2. Razón, racionalismo y racionalidad: elementos para una crítica posmoderna.

Al tomar partido por la emergencia de una nueva época, es evidente que Maffesoli busca sacar las consecuencias cognitivas y no sólo ontológicas de su toma de posición. Ello supone distanciarse del concepto de razón propio de la modernidad y de sus secuelas, el racionalismo y el logocentrismo: “De diverses manières on a pou montrer l’etroite relation existant entre le rationalisme cartésien et le *logocentrisme* qui en était la conséquence. Ce ‘je pense’ souverain constitutif de soi et du monde et manufacturant la société semble submergé par une ‘surmoi’ de jouissance”³¹. Dicha crítica parece retomar elementos de la crítica de la razón realizada por otros sociólogos y filósofos; en especial, está muy emparentada con las denuncias a las formas de abstracción de la razón instrumental moderna, tal cual la construye la Escuela de Frankfurt en su primera generación de pensadores, aunque la crítica al racionalismo y al logocentrismo en Maffesoli se hace a nombre del rescate de la imaginación, del onirismo, del sueño, de la presencia de un mundo imaginal, en lo que se distancia de la Escuela ya mencionada.

30 Para establecer esta diferencia véase Epicteto. *Manual y Máximas*. Porrúa, México, 1980.

31 Maffesoli, Michel. *Le réenchantement*, *Op. cit.*, p. 46. “De diversas maneras podemos mostrar la estrecha relación existente entre el racionalismo cartesiano y el *logocentrisme* que es su consecuencia. El ‘yo pienso’ soberano constitutivo de sí y del mundo y fabricante de la sociedad parece sumergido por un super-yo de goce”). Traducción mía.

Adorno y Horkheimer habían desarrollado, en su famoso texto de 1945, *La dialéctica de la ilustración*, una crítica demoledora de la *ratio* occidental. La razón era allí denunciada por su abstraccionismo, formalismo, matematismo e incapacidad para comprender la totalidad de lo humano: “La abstracción, el instrumento de la ilustración, se comporta respecto de su objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria para la que aquella lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella “tropa” que Hegel designó como resultado de la ilustración”³². Para los frankfurtianos el mayor problema, es, sin embargo, que la razón ilustrada deviene mito y ritualización del procedimiento matemático, además de ser una razón que pierde el horizonte de los fines por ocuparse como mero entendimiento calculador de los medios. La razón ilustrada se transforma en racionalización social.

Maffesoli podría perfectamente suscribir esta crítica y, de hecho podemos aseverarlo, parte de ella como de un presupuesto ya conocido pero le da otros matices a su denuncia de las sinsalidas de la razón abstracta, que así la denomina. Y el sesgo viene por el lado de poner en cuestión el carácter cerrado, dogmático y separado definido por el corte epistemológico³³ de la *ratio* moderna. Ella no tiene otra alternativa que separarse de la vida, de la riqueza del mundo y de las cosas. Es una razón unilateral y que se abstrae, y que por privilegiar el concepto y el modo de acceso conceptual a la realidad deja de lado la proliferación de lo vivido, de lo sensible, de lo intuitivo.

El raciovitalismo es la postura que dice defender el sociólogo francés. Una concepción de la razón cuyos antecedentes en la tradición del pensamiento son multiformes, desde Nicolás de Cusa, hasta el romanticismo, pasando por el renacimiento y no dejando de lado representantes contemporáneos como Edgar Morin y clásicos de la sociología caso Georg Simmel y de la filosofía como Henry Bergson y el ya mencionado Friedrich Nietzsche. El raciovitalismo es la unión de lo inteligible y lo sensible bajo un concepto multívoco y plural de racionalidad, de una razón que no se separa y abstrae, es decir, que pone en cuestión el corte epistemológico de la modernidad. La razón moderna genera como su doble ideológico el racionalismo que es la fe ingenua e irrestricta en la razón y sus productos; una razón cargada de la impronta de la racionalización en cuanto ilusión sobre sí misma y sus poderes³⁴.

32 Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *La dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 1994, p. 68.

33 Vieja noción utilizada en la década de los setenta del pasado siglo por Althusser y su escuela: Althusser, Louis y Balibar, Etienne. *Para leer el capital*. Siglo XXI editores, México, 1967.

34 Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 1998.

La unidad de razón y sensibilidad conduce a una forma de pensamiento orgánico de las cosas, una ontología de las analogías. Así, según Maffesoli, de las correspondencias y de lo simbólico emerge en el panorama la posmodernidad; es este el punto de partida para una nueva epistemología³⁵: un pensamiento holístico y globalizante, que se contrapone a las exigencias de separación y objetivación de la modernidad. Aunque esta unicidad invocada sea la expresión de una coexistencia de lo contradictorio y lo plural que no se resuelve dialécticamente, no hay superación hegeliana de los contrarios en una unidad superior. La realidad natural y social prolifera en su multiplicidad y en su composición. Al fantasma de lo uno, propio del monoteísmo de la modernidad, se contrapone la unicidad, la proliferación de lo diverso, el pluralismo de los valores, el politeísmo de las visiones del mundo. Es como si Maffesoli asumiera que el pensamiento racional de la modernidad desecara la vida y la relación con las cosas. Para él, la hegemonía del conocimiento racional es la de la abstracción y separación de los objetos unos de otros y la separación misma entre sujeto y objeto. Es el dejar de lado la co-implicación del mundo y para decirlo con Morin, su complejidad. Por lo mismo, la posmodernidad reivindicaría, entonces, una vida no disecada por el concepto y puesta en escena desde su ambigüedad y ambivalencia. De allí la primacía de las imágenes y de lo imaginal en Maffesoli. Éste comparte con Zygmunt Bauman, otro sociólogo contemporáneo, la determinación del presente como ambigüedad para caracterizar la modernidad³⁶.

El concepto de razón, en tanto razón interna y abierta, tiene una connotación ontológica; como decía más arriba, a Maffesoli no le basta una denuncia epistémica de la razón moderna. Tratándose del paso a una nueva condición epocal el tema deviene ontológico. La razón en las cosas es una razón interna, es aquello que las hace ser, emerger, surgir al mundo; un concepto de razón de resonancia estoica³⁷

35 En ocasiones, Maffesoli concibe los conceptos de *episteme* de Foucault y de *paradigma* de Kuhn, como generando visiones epocales, de conjunto, del conocimiento, aunque, es difícil pensar en una visión global de lo epistémico en Foucault. Pues, la *episteme* en este último está definida por formas localizadas de discurso, generadoras de positividades: Vida, Trabajo y Lenguaje para el siglo XIX. Por otro lado, si es el caso de una *episteme* posmoderna sus referentes son: lo analógico, las correspondencias, la simbolización, el holismo, la simpatía y la semejanza. En Maffesoli advienen una ontología, una epistemología y una socialidad posmodernas.

36 Véase Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos, Barcelona, 2005. En esta obra el sociólogo polaco analiza el tema de la ambivalencia en el contexto de la relación amigo-enemigo-extraño. Pero estamos aun en una lógica de la modernidad. De allí se da paso al tema de la asimilación del extraño, en este caso, del judío.

37 Existe un recurso no teorizado por Maffesoli al concepto estoico del *Lógos spermatikós*, es decir, a la idea de una razón seminal, en la cual se ve reflejada nuestra homología con la divinidad. Para este tema véase Epicteto. *Manual y Máximas*, *Op. cit.*; y Marco Aurelio. *Soliloquios*. Porrúa, México, 1975. Para quien quiera profundizar en una visión del estoicismo

se insinúa en ésta concepción. La razón global en la naturaleza se sostiene por la pluralidad de las razones internas que dan cuenta del fundamento de lo existente. Una cosa al existir tiene así una razón de ser, algo que la asiste para emerger al mundo natural y social. Y debemos recordar, por lo demás, la insistencia de Maffesoli en el destino, contrapuesto a la historicidad. Como discípulo de Nietzsche preconiza el *amor fati*, una afirmación del mundo tal como es, en su positividad, o si se quiere la opción por un pensamiento afirmativo, que dice sí a “lo que es”, sí a la vida, en el sentido fuerte que el vitalismo nietzscheano le ha dado a este concepto³⁸.

Maffesoli le da un contenido sociológico al triunfo de la razón abstracta al mostrar los efectos de racionalización social que ella produce. En este sentido se presenta como un heredero del concepto razón instrumental de los frankfurtianos, como ya se ha enunciado. La hegemonía de la razón abstracta se refleja en las instituciones sociales, las cuales se ponen al servicio del control social, de la disciplina, de la hegemonía de lo Uno monovalente. Se entroniza así en el campo social una evaluación de las interacciones humanas en términos de las relaciones medios-fines, que en principio, deja de lado cualquier valoración de fines sociales, para solo poner en juego la absolutización de los medios. Y el caso más diciente lo son las organizaciones sociales y sus esquemas burocráticos autonomizados.

La transformación de la razón abstracta (que para Kant era la facultad de los principios o de los ideales) en racionalización ha sido siempre claro en las construcciones de la Escuela de Frankfurt. El vértigo del cálculo, de la reducción de la razón a mero entendimiento³⁹, la conceptualidad calculística, la hipóstasis de los medios, opera la mutación de la razón en racionalización social. Este tipo de análisis parece suscribirlo Maffesoli, pues no toma distancia de este esquema crítico. La razón abstracta deviene totalitarismo y dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. Violencia totalitaria sobre sí mismo, sobre el otro y sobre lo otro. El totalitarismo de la razón es un sub-producto de la exigencia de corte epistemológico; es una derivación del concepto de separación que el sociólogo francés recupera de otros críticos de la modernidad como lo fueron los situacionistas⁴⁰. Pero quien

romano, desde la perspectiva del cuidado de sí, véase Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. F. C. E., México, 2004. Foucault aborda dicha temática desde una formulación sobre el arte de la existencia, tema que retomará Maffesoli al caracterizar la dimensión ético-estética de las tribus posmodernas.

38 Nietzsche, Friederich. *Así habló Zaratustra*. Alianza editorial, Madrid, 1978.

39 Esta reducción de la razón a entendimiento es el paso de las Ideas a las Categorías, cuya determinación se mueve en los dominios de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Para ello ver: Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*, *Op. cit.*, capítulo “el concepto de ilustración”.

40 Para el concepto de separación y sus implicaciones se puede consultar un clásico del pensamiento social: Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2002. Dice Debord: “La separación forma parte, en cuanto tal, de la unidad del mundo, de la praxis social global escindida en realidad e imagen”.

deviene totalitaria es la razón convertida en entendimiento calculador y no ella misma situada en su capacidad de poner fines a la actividad humana. Un tema caro a la modernidad es el haber concebido a la razón como la capacidad de poner fines; hasta el propio Marx, tan poco proclive a la especulación filosófica en la definición que propone de trabajo en *El Capital*⁴¹, coloca a la razón en el ámbito de una capacidad general teleológica. Pero el entendimiento es otra cosa: es la posición de la *ratio* en los dominios de la experiencia y de la capacidad ahora limitada de gestionar lo empírico. El entendimiento es, de por sí, racionalidad calculadora y por lo mismo racionalizadora.

Existe un tema asociado al pensamiento de los frankfurtianos, y en especial a la obra de Max Horkheimer, que queda implícito en Maffesoli: la división entre razón objetiva y razón subjetiva o, mejor, la idea según la cual la razón objetiva con un fuerte componente ontológico se transforma, en la modernidad, en razón subjetiva. Y decir razón subjetiva es decir razón formal, instrumental y técnica donde todo el proceso culmina en una epistemología que tiene como soportes al positivismo y al pragmatismo, doctrinas que sancionan en definitiva la irracionalidad o por lo menos la despreocupación por los fines. La subjetivización de la razón es una manifestación de su crisis: “la crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo, del cual la razón se ha desarrollado como agente. La ilusión que la filosofía tradicional abrigaba respecto al individuo y la razón-la ilusión de su eternidad- está a punto de extinguirse... En el instante de su perfección la razón se ha vuelto irracional y tonta”⁴². El proceso de subjetivización de la razón objetiva se finiquita con el arribo a la irracionalidad, por la instrumentalización y la arbitrariedad en las elecciones de los fines, sobre todo, de los fines sociales. Quizá, Maffesoli buscaría no utilizar el término irracionalidad por las connotaciones de condena de lo imaginario y de lo no-racional que puede conllevar, pero en la visión de un racionalista como Horkheimer este enunciado es el más claro para caracterizar la desontologización de la razón.

La anulación de la diferencia entre razón objetiva, cuyos modelos pone Horkheimer⁴³ en los grandes sistemas filosóficos de occidente, es decir, una razón que pone fines e ideales, y la razón subjetiva, formalista, instrumental y técnica, resulta del entramado pragmático de la modernidad, que por sobre las exigencias

41 Marx, Karl. *El capital*. Edaf, Barcelona, 1967.

42 Frase de Horkheimer citada por Bermudo, J. M. *Filosofía Política. Asaltos a la razón política* III. Serbal, Barcelona, 2005, p. 298.

43 Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2002. Ver el capítulo “Medios y fines”. Aquí el pensador alemán hace una nítida diferencia entre razón objetiva y subjetiva. La primera está ligada a los grandes conceptos que son, a su vez, Ideales de la tradición filosófica. Y como razón subjetiva se presenta aquella disponible en el individuo como capacidad de inferencia y capacidad calculística.

especulativas y de verdad objetiva coloca la impronta de lo práctico, exitoso y experimental en el eje de las potencialidades de la racionalidad. La razón subjetiva nivela empíricamente los grandes ideales de la razón objetiva, ontológica. De allí que tanto positivismo como pragmatismo sean los representantes típicos de la hegemonía de la razón subjetiva. Este modelo de análisis frankfurtiano puede ser asumido sin restricciones por Maffesoli, aunque éste sólo muy tangencialmente reconozca su deuda con esta forma de la crítica de la razón.

En Maffesoli, en su propuesta epistémica, se presenta una denuncia de los efectos perversos del positivismo en el campo del conocimiento y en especial en el dominio de las ciencias sociales. El positivismo es la bestia negra reductora de las potencialidades de la imaginación y de los procedimientos analógicos y metafóricos como expresiones de una epistemología de lo imaginario y de las correspondencias. De una epistemología que valora por sobre todo el conocimiento ordinario, banal, de todos los días. El positivismo es una indefectible voluntad de unidad y unificación del mundo: “[...] De esta manera, podemos preguntarnos si la decadencia de occidente no es el precio de esta denodada voluntad de querer conocerlo todo reduciéndolo a la unidad”⁴⁴. Voluntad de unidad y totalización que triunfa en la ciencia, tal cual la concibe el positivismo desde sus orígenes y voluntad de unidad del mundo reduciendo su acentuada pluralidad.

¿Y qué opone Maffesoli al triunfo de la razón subjetiva e instrumental y al positivismo epistémico? La defensa de una epistemología asentada en la imaginación y en los procedimientos típicos de ésta: la analogía, las correspondencias, la metaforización, las construcciones simbólicas. Y, en términos ontológicos, la opción por un formismo que da cabida a una nueva concepción de la estructuración del mundo y a una posibilidad de pensar lo no-lógico, lo no-racional, por fuera de la denuncia de su supuesta irracionalidad y para ello se ve llevado a invocar la figura de un sociólogo poco reconocido por la tradición sociológica, Vilfredo Pareto y su teoría de los residuos sociales. Es importante situarse frente a esta perspectiva maffesoliana que piensa que lo otro de la razón no es, simplemente, lo irracional y que no considera que teorizar sobre lo imaginario es realizar un asalto a la *ratio* moderna. Todo lo contrario, se trata de presentar una visión ampliada y no reductora de la racionalidad y el nombre para ella es el de razón sensible⁴⁵, vitalista, no separada de lo real por el corte epistemológico.

44 Maffesoli, Michel. *El conocimiento ordinario, compendio de sociología*. F. C. E., México, 1993, p. 98.

45 Maffesoli, Michel. *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1997. Esta unicidad de la razón se contrapone a la idea de razón abstracta y separadora de la modernidad. Allí en la razón sensible convergen: lo racional y lo no racional, lo racional y lo imaginario, lo racional y lo intuitivo. Polaridades escindidas por la razón instrumental moderna.

3. Prometeísmo moderno y dionisismo posmoderno: la transición de lo dramático a lo trágico.

Prometeo y Dionisos, un titán y un dios proveniente del oriente: dos figuras y dos expresiones epocales. El prometeísmo está asociado en Maffesoli al activismo y productivismo de la modernidad. El titán aliado de los hombres da a estos el fuego, es decir, la técnica base de todo activismo, pero por sobre todo del activismo de la modernidad. Esta última se habría consagrado al dominio y a la violencia totalitaria, a una experiencia del control sobre las fuerzas de la naturaleza para ponerlas al servicio del hombre. El prometeísmo es un activismo del dominio y la sujeción de lo otro y de los otros. Prometeo es símbolo de la creación, es el creador de los hombres y les otorga el fuego, pero, representa según interpretaciones simbolistas del mito, la imagen del “intelecto-creación”⁴⁶. En tanto figuración, el intelecto encarnaría, visto en perspectiva de la modernidad, la capacidad utilitaria y calculística que los teóricos de la Escuela de Frankfurt le otorgan al entendimiento en el campo de la distinción kantiana entre entendimiento y razón. Como sabemos por Kant, el entendimiento es categorial y en las categorías está expresada su potencialidad de dominio sobre la naturaleza. Prometeo, según Maffesoli, es así el símbolo de la modernidad progresista y teleológica, avocada al ejercicio del control sobre las cosas y la dominación sobre los hombres. Y es el entendimiento quien está más cercano de la experiencia; ella es su campo de aplicación. El intelecto o entendimiento se define por la matematización, abstracción y formalización del dominio de objetos y, como tal, es el símbolo de lo humano en tanto progresivo y evolutivo. Este progresismo se sostiene, según el mito, sobre la base del engaño, que más que subjetivo refleja la actitud incontrolada de dominio, la voluntad de poder del sujeto de la modernidad.

Dionisos es el dios extranjero, ambiguo y paradójico, es el dios del frenesí y de lo orgiástico. Para Maffesoli, como otrora lo fuera para Nietzsche, él encarna una figura de transgresión y de ruptura con la normalidad; no es portador de una voluntad de dominio sino de goce, de plenitud estético-lúdica. Como extranjero representaría la dimensión de lo extraño, de otras tierras que se sustraen a la relación amigo-enemigo; su tierra es Oriente. Nos sale así al encuentro un tema recurrente en Maffesoli y que reflejaría la sensibilidad posmoderna: “los orientes míticos” que logran mezclar e hibridar la experiencia monocorde y centrada del eurocentrismo occidental. El posmodernismo es erotización⁴⁷ de la socialidad; más

46 Diel, Paul. *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona, 1991, p 238-239.

47 Un parentesco con el Marcuse de *Eros y civilización* es visible en estos planteamientos. Sólo que Marcuse parte de la interpretación freudiana de la cultura, mientras, Maffesoli se sitúa en la heterodoxia de los arquetipos jungianos.

que de energías sexuales desbordadas, a lo que nos remite el sociólogo francés es a una erogenización de las interacciones, a una sensación de efervescencia, de fiesta colectiva y tribal propia de los escenarios posmodernos. Lo lúdico, lo imaginario, lo onírico, los desbordes de lo no-racional caracterizarían a la época, y ello en consonancia con la finalización de las expectativas del progreso y de la linealidad histórica de la realización de la utopía. El ludismo y el onirismo serían afirmados en la cotidianidad misma, no serían frutos de excepción.

La exaltación de lo salvaje, de los retornos, del goce, del *carpe diem* caracterizan esta sensibilidad dionisiaca. Y, efectivamente, el dios oriental convoca al bosque y no a la urbe, en aquella interpretación que lo aboca a la sensualidad sin límite, a su dimensión bárbara. Busca el gozo y la transgresión en un espacio no reglamentado por fuera de la ciudad. Las mujeres se entregan al frenesí de un culto erotizado y en ruptura con el orden sexual vigente. La posmodernidad sería eso: erotización y transgresión de la normalidad social y sexual, aunque en principio la concepción de Maffesoli sobre la posmodernidad no es muy subvertora en el plano económico-político. Todo lo contrario, en su apuesta por la afirmación de la vida corriente, de la “nuda vida”⁴⁸, no quedan muchos espacios para la acción de resistencia explícita y consciente. Pero la realidad posmoderna misma es ya un fundamento para la transformación de prácticas y formas de vida. Sin embargo, la promoción de lo salvaje y lo orgiástico pudo derivar en una forma de sacralización de la barbarie, podría así, incurrir Maffesoli en una interpretación sesgada de lo dionisiaco en Nietzsche como bien lo insinúa y reconoce el sociólogo Xavier Costa, para quien existen dos maneras de visualizar lo dionisiaco en el pensador alemán: existe un dionisismo griego atemperado por su nexa y polaridad con Apolo y con lo apolíneo. A su vez, Nietzsche nos presenta un dionisismo de la barbarie, cargado de la exaltación de la animalidad y de la reversión de lo humano a una condición de desenfreno sin límite: “Este texto incluye además claramente la vinculación establecida entre el Dioniso bárbaro, lo orgiástico y una perspectiva ‘anarquizante-transgresora’, que incluye esta alianza francesa entre lo libertario y lo libertino (paradigma de Sade). Pero esta visión de Dioniso y de Nietzsche es una interpretación unilateral de Nietzsche pues como ya hemos visto existen dos versiones del dios”⁴⁹.

48 Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Op. cit. La nuda vida es el fundamento biológico del poder soberano. Es al vida corriente como campo de aplicación del bio-poder, de un poder que se ejerce allí mismo donde la nuda vida emerge, en la cotidianidad.

49 Costa, Xavier. *De la orgía: dioniso sin el bálsamo y la fiesta de Grecia*, en: Revista Anthropos, N° 215, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 200. Número monográfico dedicado a la obra de Michel Maffesoli.

La formulación de Costa es interesante en tanto pretende mostrarnos a un Maffesoli entregado a una interpretación que reduciría la complejidad de la figura de Dioniso y buscaría sacar a la luz sólo aquel aspecto de barbarie, de metamorfosis animal implicada en el “estar fuera de sí” dionisiaco. En ocasiones se deja sentir esta visión unilateral de lo dionisiaco en Maffesoli, y partiendo de ella es posible dar sentido a afirmaciones suyas según las cuales la sociedad contemporánea no ha sabido homeopatizar la violencia o, en otros términos, que al no encontrar exutorios para la violencia ésta no tiene más alternativa que manifestarse como brote bárbaro y mudo, sin voz, inarticulado, sin discurso, sin representación. En una entrevista con Vicent Verdú, dice Maffesoli: “... Hay un primer problema y es que nuestras sociedades son sociedades a las que se ha querido volver totalmente asépticas, sin riesgos, seguras, y protegidas en todo ámbito. Y en el fondo, las sociedades asépticas son sociedades potencialmente peligrosas.....Esta explosiones juveniles en Francia son la expresión del hecho de que no sirve de nada evacuar completamente la violencia, sino que, al contrario, hay que encontrar los medios para ‘homeopatizarla’”⁵⁰.

Homeopatizar está del lado de ritualizar, de introducir dosis controladas de violencia simbólica para contrarrestar los efectos de la emergencia de la violencia real. Una vieja fórmula aristotélica, la idea de la catarsis, le sirve al sociólogo francés para sostener una tesis tan discutible. En principio, habría que diferenciar a las sociedades de hoy por los niveles de violencia que toleran y aceptan. En la vieja Europa, es cierto, la asepsización parece ser total, de allí los brotes incontrolados y mudos, sin representación, como en el caso de las *banlieues* parisinas⁵¹. Pero, en sociedades periféricas, donde la violencia ha sido un instrumento de construcción social, o quizá, más bien, un soporte de la anomia social y la desregulación, es menos viable asumir la tesis maffesoliana. Ella podría conducir de hecho a formas más abiertas y desembozadas de agresión sobre el otro. Y no basta, usando otro recurso, defender la violencia simbólica, como forma de homeopatización o ritualización. En ella existen tantos potenciales de agresión sin control que es difícil reducir en su impacto. No es una fórmula muy afortunada el pensar que se puede transigir con la defensa maffesoliana de dosis reguladas y controladas de violencia en la vida social. Lo dionisiaco podría estar, en su otra vertiente, no bárbara, más del lado de una expectativa por la civilidad y la autorregulación de las emociones y

50 Verdú, Vincent. *Michel Maffesoli: una mirada a la violencia social*, en: El País, Enero 8 de 2006, pp 12-18.

51 Brote de una lucha en la perspectiva de las sociedades posmodernas. Los jóvenes de padres inmigrantes, se sienten como republicanos de segunda en la Francia ilustrada. Su emerger no puede ser menos que inarticulado, no representado.

afectos y no en la dimensión de lo salvaje e incontrolado. Un Dioniso cívico era una de las máscaras del dios extranjero, del dios de la ambigüedad. Sus lazos se tendían, también, a la ciudad y no sólo al bosque, o a los mares, o a las islas: “El dios entronizado en la ciudad de Atenas no corre el riesgo de ser confundido con su primo de Tebas. Con diploma de medicina, dirección del departamento de salud, modelo de legitimidad y rectitud, el Dioniso ateniense se instala en los barrios distinguidos con la reputación de un dios prudente que preside la economía de las necesidades y placeres”⁵².

Sin embargo, y en aras de no malinterpretar al sociólogo francés, se debe destacar cómo, en el libro sobre Dioniso, él muestra, en el capítulo dedicado a la unión cósmica⁵³, la vigencia de una religión orgiástica agraria cuyo eje es la figura del dios pensada en la perspectiva de la simpatía universal o de la unidad entre lo cósmico y lo social; es una visión de unificación u holística la que allí se pone en juego. Lo orgiástico y la presencia de religiones del eros sólo acreditan la presencia de la concordancia entre sociedad y naturaleza. Esta última, más que reservorio de explotación, es el campo de relaciones de connivencia con lo humano, campo para un ajuste y colaboración no productivista, con eso otro de lo humano. El orgiaismo sería así expresión de una ley de simpatía y de concordancia universales, que integra en una unificación lograda de lo social, lo cósmico y lo humano.

Para un comentarista de Maffesoli como Ángel Enrique Carretero Pasín, Dionisio puede interpretarse como figura de la socialidad emergente, tal cual la postula el autor para las condiciones posmodernas. La figura del dios híbrido sería el trasunto de una idea de socialidad que se expresa como potencia popular contra el poder, o que da curso a una expresión comunitaria que pone en cuestión el individualismo de la modernidad y da cabida a un vitalismo popular afirmativo. Dice Carretero: “La figura de Dionisos condensa, así, un ansia de trasgresión en donde se desintegran las barreras fronterizas que delimitan y separan las identidades individuales, en donde, por tanto, se fragua un fuerte vínculo comunitario”⁵⁴. El dionisismo posmoderno de Maffesoli condensaría una anulación del principio de individuación y su relevo por un principio comunitario, o por la idea, más concreta,

52 Detienne, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Gedisa, Barcelona, 2003, p. 78.

53 Maffesoli, Michel. *L'ombre de Dionysos. Contribution a une sociologie de l'orgie*. Librairie des Meridiens, Paris, 1985, pp. 81-143.

54 Carretero Pasín, Ángel Enrique. *La misteriosa naturaleza del vínculo societal*, en: Revista Anthropos, N° 215, Barcelona, Abril-Junio, 2007, p. 83. Este autor español ha dedicado, también, un libro y numerosos artículos a explorar la obra de Maffesoli. Su perspectiva se inscribe en el campo del desarrollo de una Teoría de los Imaginarios Sociales.

de un “querer vivir juntos”, de un vitalismo que hace aflorar las virtualidades de la potencia popular, del pueblo como referente mítico. Lo Uno primordial de la modernidad es transformado en la unicidad de lo popular en la posmodernidad, en las redes tribales que estructuran la masa posmoderna. Dioniso, en la posmodernidad, está del lado de la transformación ético-estética de la realidad, de la transfiguración del eje económico-político del prometeísmo. La potencia popular, en tanto diferente del poder y su ejercicio institucional, aparece en el campo de lo político, de la transfiguración de lo político; la potencia es la fuerza instituyente de lo popular contra las regresiones de lo instituido.

Como se ve, prometeísmo y dionisismo se oponen como figuras o emblemas de épocas distintas. Aquel puede asociarse a un impulso muy propio de la modernidad, presente en perspectivas tanto burguesas como marxistas, y es de resaltar el que algunos comentaristas de Marx habrían encontrado en éste un impulso fáustico reconocible en su obra. Es fáustico el canto y las loas a los cambios que genera en la realidad social el mundo de la técnica. Una cierta épica de la tecnología y sus posibilidades se encuentra en ese texto, por lo demás muy crítico, que es *El Manifiesto Comunista*. Así lo enuncia Marshall Berman: “Marx no es el primero ni será el último en celebrar los triunfos de la moderna tecnología burguesa y su organización social. Pero su cántico es característico tanto por lo que subraya, como por lo que omite. Pese a que Marx se identifica como materialista, no está primordialmente interesado en las cosas que crea la burguesía. Lo que le importa son los procesos, los poderes, las expresiones de vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos”⁵⁵. Loas y cantos a la tecnología desarrollada por el capitalismo. Esto es coherente con el espíritu del prometeísmo, como lo plantea Maffesoli. La defensa de la linealidad de un desarrollo productivo, finalizado en la expectativa de la universalidad del desarrollo individual en el comunismo, es una constante en el pensamiento de Marx. Dionisos no entra en los cálculos de Marx, ya que una lógica del desenfreno pondría en cuestión la seriedad de la emancipación obrera y dejaría de lado la ética del trabajo⁵⁶, que está implícita en el pensador de Tréveris.

55 Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Una experiencia de la modernidad*, *Op. cit.*, p 87.

56 Aunque como se sabe, en la polémica de Marx con la socialdemocracia alemana, asumió que la única fuente de riqueza no es el trabajo, pues, la naturaleza proporciona elementos para la vida humana. Esta “descentración” del concepto del trabajo, sirve para mostrar como, difícilmente, podemos hacer de Marx un defensor de una “religión del trabajo”.

El prometeísmo es una referencia a las exigencias e imperativos de la productividad en los más diversos campos. En el texto *A la sombra de Dionisos*⁵⁷ el prometeísmo está asociado a la sexualidad finalizada, es decir, reproductiva, como expresión de la utilidad en la referencia al cuerpo y al sexo. El orgiaismo, como expresión de lo dionisiaco, da entrada a las formas de lo improductivo, de lo lúdico y del gasto. Es prometeica la sexualidad solo pensada desde la institución matrimonial en cuanto forma de acumulación social. Allí se regulan los gastos, los dispendios y las energías difusas. Las formas de la antiproducción potencian la parte maldita en el sujeto, contrapuestas a la racionalidad del trabajo y de la instrumentalidad. La modernidad se ha mantenido sobre la base de la defensa de la vida productiva. Ahora, entramos a una fase que, reiterando y repitiendo arcaísmos, nos retrotrae al privilegio de la vida improductiva, de gasto, lúdica y abocada al dispendio de las fuerzas.

Sin embargo, para los comentaristas, estas posiciones de Maffesoli son pasibles de las objeciones más variadas. Se lo tilda de desconocer los entramados de lo económico-político productivo, aun vigentes, y quizá con mucha más fuerza hoy, por la presencia de un capitalismo que bajo la hegemonía del libre mercado pretende copar los esfuerzos productivos. El productivismo parecería estar más a la orden del día en la actualidad, que en otras épocas. Así lo enuncian dos sociólogos españoles: “Podemos, entonces, preguntarnos hasta que punto todas estas visiones de la postmodernidad priman en exceso la dimensión microrrelacional, cultural y simbólica. Pero desatienden los componentes esenciales de la economía política, de las formas sociales institucionales, y del orden productivo que encuadran ese mundo de lo imaginario”⁵⁸. Es evidente que el privilegio de la vida improductiva, del orgiaismo y del dionisismo hacen que en la obra de Maffesoli la economía política desaparezca del horizonte de análisis, y esto priva al sociólogo francés de un soporte conceptual más agudo para abordar la complejidad del presente, y no por el simple privilegio o hegemonía que aun podrían tener las categorías de la economía política. Más perentorio sería aludir al hecho, según el cual, la realidad

57 Este libro publicado en francés, en 1985, asume los presupuestos de un lenguaje muy cercano al texto *El erotismo*, de Georges Bataille. De este último autor ver: Bataille, Georges, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1979. La anti-producción se sitúa del lado de lo sagrado, aunque en principio Maffesoli, no lo plantee en estos términos. Véase Maffesoli, Michel. *L'ombre de Dionysos, contribution a une sociologie de l'orgie*, ParisOp. cit. Una diferencia entre ambos autores se sitúa al nivel de la insistencia de Bataille en la noción de gasto, desperdicio y dispendio energéticos. Maffesoli, se coloca más del lado de la eferescencia y la organicidad propiciadas por el orgiaismo. El uno habla de economía general, el otro (Maffesoli) de ecología generalizada.

58 Alonso, Luis Enrique y Fernández, Carlos. *La postmodernidad cálida*, en: Revista Anthropos, N° 215, Barcelona, 2007, p. 74.

del capitalismo y su desmesura en la dominación no han desaparecido. Pero ello no debe hacernos olvidar, como no se cansa de repetirnos Maffesoli, que la vida contemplativa como nuda vida es cada vez más el espacio del juego, del dispendio, de lo imaginario y de las opciones de lo anti-productivo y que dicha lógica define de un modo cada vez más perentorio el devenir actual de las sociedades. Lo ético-estético rebasa la dimensión de lo económico-político.

Es de destacar en el tema del orgiaismo la cercanía a la concepción durkheimiana de la efervescencia social o de lo “divino social”. Maffesoli lo plantea en términos de la conjunción entre sociedad y cosmos por la vía del erotismo sagrado y las formas rituales del exceso. Allí es posible encontrar un fundamento comunitario y la base de un “querer vivir” irreprimible: “l’ivresse, l’excès, la prostitution, la débauche, tout cela renvoie a la fusion matricielle, communautaire et par voie de consequence a la fecondité social”⁵⁹. La prostitución sagrada y las formas dionisiacas del exceso ponen en discusión un elemento fusional, aquel que posibilita la perennidad de la vida. El eterno retorno de las cosas como unión del individuo y el cosmos. Esta visión posibilita dejar de lado la visión prometeica de la sexualidad y del erotismo, jugando solo en el tablero de unas relaciones productivas y finalizadas, de un sexo y cuerpo utilitarios⁶⁰. Si bien esta efervescencia tiene sus fuentes en el erotismo sagrado, no por ello resurge menos en la efusión y el dispendio manifestado por los grupos y tribus contemporáneos. La fuerza de lo fusional está allí. El sobrepasamiento del individuo por lo colectivo, por lo “divino social”, atestiguan la intensidad renovada de un dionisismo que se hace inmanente a lo social mismo. Una trascendencia inmanente⁶¹. Es en la vida cotidiana y su posibilidad fusional en la cual podemos hallar las trazas de la embriaguez y de la ambigüedad del dios venido de Oriente, ebrio de indistinción y de comunión.

59 Maffesoli, Michel. *L’ombre de Dionysos*, *Op. cit.*, p. 65. “La embriaguez, el exceso, la prostitución, la desviación, todas ellas reenvían a la fusión matricial, comunitaria y por vía de consecuencia a la fecundidad social” (traducción mía).

60 La autonomía de la sexualidad contemporánea se sitúa del lado de este dionisismo invocado por Maffesoli. El principio del placer colocado por encima del principio de utilidad sexual, manifestado en el solo interés por la procreación, da cuenta de una sexualidad que como relación, busca estar emancipada del lazo prometéico. La diversidad de lo erótico, la búsqueda cada vez más fuerte de un *ars erótica*, y la erogeneidad intensificada, el orgiaismo, expresarían esta posibilidad no acumulativa de lo sexual, en la sociedad posmoderna. Darían cuenta de su carácter fusional.

61 Este es un concepto de la fenomenología Husserliana adoptado y mutado por Maffesoli, *Cfr.* Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

Bibliografía

1. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2003.
2. BATAILLE, Georges. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
3. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos, Barcelona, 2005.
4. BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Taurus, Madrid, 1973.
5. BERIAIN, Josetxo (comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona, 2007.
6. BERMUDO, J. M. *Filosofía Política. Asaltos a la razón política III*. Serbal, Barcelona, 2005.
7. BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Una experiencia de la modernidad*. Siglo XXI editores, México, 1991.
8. COSTA, Xavier. *De la orgía: dioniso sin el bálsamo y la fiesta de Grecia*, en: Revista Anthropos, No 215, Anthropos, Barcelona, 2007.
9. DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2002.
10. DIEL, Paul. *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona, 1991.
11. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Altaya, Barcelona, 1994.
12. HEIDEGGER, Martín. *Nietzsche I*. Ed. Destino, Barcelona, 2000.
13. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. *La dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 1994.
14. HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid, 2002.
15. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

16. KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. F. C. E., México, 1985.
17. LÖWIT, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Katz editores, Buenos Aires, 2008.
18. LÖWY, Michel. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. F. C. E., México, 2005.
19. LYOTARD, Jean François. *El entusiasmo*. Gedisa, Barcelona, 1985.
20. MERQUIOR, José Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. F. C. E., México, 2006.
21. MAFFESOLI, Michel. *Postmodernidad. Las criptas de la vida*, en línea, disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/122/12215220.pdf>
22. MAFFESOLI, Michel. *L'ombre de Dionysos, contribution a une sociologie de l'orgie*. Librairie des Méridiens, Paris, 1985.
23. MAFFESOLI, Michel. *El conocimiento ordinario, compendio de sociología*. F. C. E., México, 1993.
24. MAFFESOLI, Michel. *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1997.
25. MAFFESOLI, Michel. *La conquête du presente*. Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
26. MAFFESOLI, Michel. *Una sensibilidad primitiva*, En: Revista Estudios Sociológicos, México, Colegio de México, Vol. XXII, N° 66, septiembre-diciembre 2004.
27. MAFFESOLI, Michel. *La transfiguración de lo político*. Herder, México, 2005.
28. MAFFESOLI, Michel. *Le réenchantement du monde*. La Table Ronde, Paris, 2007.
29. NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 1977.
30. SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (coord.) *Michel Maffesoli. Una sociología de lo actual y lo concreto*, en: Revista Anthropos, N° 215, Barcelona, 2007.

31. TOURAINE, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. F. C. E., México, 1997.
32. VERDÚ, Vincent. Michel Maffesoli: una mirada a la violencia social, en: El País, Enero 8 de 2006.
33. WALLERSTEIN, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, Barcelona, 2004.