

Título original: *L'instant éternel*.
© 2000, Editions Denoël
Publicado en francés, Denoël, Paris, 2000

Traducción de Virginia Gallo

Cubierta de Gustavo Macri

844 CDD	Maffesoli, Michel El instante eterno : el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas.- 1ª ed. 1ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2005. 208 p. : 21x13 cm.- (Espacios del saber) ISBN 950-12-6519-6
	1. Ensayo Francés I. Virginia Gallo, trad. II. Título

1ª edición, 2001

1ª reimpresión, 2005

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase
California 1231, Ciudad de Buenos Aires, en julio de 2005
Tirada: 1250 ejemplares

ISBN 950-12-6519-6

Índice

Introducción.....	9
1. Una vida sin objetivo	19
La fuerza del destino	19
El retorno cíclico.....	29
2. El tiempo inmóvil	47
Presencia en la vida	47
La vida ordinaria como destino	52
El instante eterno	63
Destino y astrología	71
3. La alegría del mundo.....	79
El poder del juego.....	79
Intemporalidad	101
4. El mundo de las apariencias	111
Sabiduría del parecer.....	111
Mitología de las máscaras	118
La belleza de lo feo	127

5. La organicidad de las cosas	137
El vitalismo salvaje	137
La fuerza de las cosas	150
6. La viscosidad social	165
Empatía	165
La fusión femenina	170
La atracción apasionada	182
Notas	193

Introducción

Aquí podríamos vivir puesto que aquí vivimos.
F. NIETZSCHE

*Una filosofía en la que no oímos entre líneas los llantos y el crujir
de dientes y en la que el terrible estrépito
del asesinato general recíproco no es una filosofía.*
A. SCHOPENHAUER

Lo trágico es impensable, y debemos sin embargo pensarlo. Acordémonos también de que, como el viento, el espíritu sopla donde quiere. Quizá así es como podemos comprender el sorprendente retorno de los valores arcaicos al primer plano social. Tribalismo, nomadismo, en particular, debilitan nuestras certezas de pensamiento y nuestras maneras de ser. Como el viento, les ocurre igualmente arremolinarse, de ahí su aspecto inquietante, así como el de los valores que trasladan con ellos.

Pero en los órganos del pensamiento establecido no se trata tanto de esto. Denegación obliga, no nos atrevemos a hablar de lo que da miedo. Lo trágico forma parte de esas cosas. Es un no dicho ensordecedor, ya que si hay algo que en lo cotidiano es empíricamente vivido, eso es el "sentimiento trágico de la vida". De lo cotidiano, de lo que hay poca *terra incognita*, tenemos tendencia a no retener más que lo anecdótico o lo superficial. Comentando la fórmula evangélica: "Danos hoy nuestro pan de cada día", C. G. Jung hace notar que existieron dificultades para traducirla, la expresión "de cada día" no se encuentra más que en ese lugar, y recuerda que San Jerónimo había propuesto la expresión gnóstica ¡"pan suprasubstancial"! Esta asociación deja en claro y subraya bien en qué lo cotidiano no es el verdadero principio de realidad, mejor aún, el de la surrealidad.¹

Sin que ello sea formulado en esos términos, los hechos cotidianos y la experiencia están aquí, irremisibles. Hay algo fatal en ellos. Hay que tomar esa fatalidad con el cuerpo. Es decir, integrar, tanto en el plano individual como colectivamente, la parte de lo que es imprevisible o indeducible como fuente de acontecimientos decisivos. De alguna manera, el "azar objetivo" de los surrealistas: no reservado a algunos "happy few", sino vivido ampliamente por el conjunto de la sociedad.

Ciertamente, si sabemos ver todas las características de lo trágico, seremos capaces de comprender numerosas prácticas sociales, en particular juveniles, que sin esa apreciación parecen desprovistas de sentido. Digámoslo categóricamente: con la sensibilidad trágica el tiempo se inmoviliza o, al menos, se lentifica. En efecto, la marca del drama moderno, bajo sus diversas modulaciones, fue la velocidad. El desarrollo científico, tecnológico o económico es su consecuencia más visible. En cambio, hoy vemos despuntar un elogio de la lentitud, incluso de la pereza. La vida no es sino una concatenación de instantes inmóviles, de instantes eternos de los cuales hay que poder sacar el máximo goce.

Esta inversión de polaridad temporal es la que induce la presencia en la vida, la que otorga un valor, la que favorece el sentimiento de pertenencia tribal, la que hará considerar la vida ordinaria como destino. Vida ordinaria, vida banal, éste es el mantillo del renacimiento comunitario.

El gran cambio de paradigma que está operándose es perfectamente, en función de ese presentismo, el deslizamiento de una concepción del mundo "egocentrada" a otra "lactiscentrada". En el primer caso, la modernidad que se acaba, la primacía es concedida a un individuo racional que vive en una sociedad contractual; en el segundo, la posmodernidad naciente, lo que está en juego son grupos, "neotribus" que otorgan espacios específicos y se acomodan a ellos.

En el drama moderno encontramos la pretensión optimista de la totalidad: de mí, del mundo, del Estado. En lo trágico posmoderno hay preocupación por la *entieridad*, lo cual induce a la pérdida del pequeño yo en un Sí más vasto, el de la alteri-

dad, natural o social. El narcisismo individualista es dramático, la primacía de lo tribal es trágica.

No es oportuno comprender esta nueva dimensión como una expresión de la morosidad ambiente. Todo lo contrario. Muy a menudo los períodos trágicos son los de júbilo, momentos de efervescencia, himnos a la alegría y a la vida. Es tan frecuente gritar contra el mundo tal como es, que hace falta a veces saber celebrarlo. Digo bien "saber", ya que no es fácil apreciar lo que es. Esto requiere coraje, también salud, que no tienen, naturalmente, quienes se complacen en la miseria humana y desprecian la existencia, los aguafiestas y otros intelectuales especialistas del lamento.

Coraje de reconocer que la categoría central de los análisis modernos, la Historia, está, por lo menos, relativizada. En el transcurrir, los diversos avatares de esta Historia en marcha, política, mito del progreso, contrato social, ciudadanía, etcétera, revelan a su vez sus obsolescencias. Reconocerlo es ir contra la corriente de la opinión común propia de la *intelligensia* de todas las tendencias. Se paga un precio muy alto: conspiración del silencio, ostracismo y estigmatizaciones diversas. Pero es la única manera de sintonizar con un instinto social nato cuya indiferencia frente a los mandatos moralistas es monumental.

Eso es lo que importa aquí: señalar el pasaje de un tiempo monocromo, lineal, asegurado, el del proyecto, a un tiempo polícromo, trágico por esencia, presentista y que escapa al utilitarismo del cómputo burgués. En el año 1000, el abate Gerber, conocido con el nombre del papa Silvestre II, inventó ese reloj que sometió el tiempo a la medida. Lo que sirvió, también, de fundamento a la Historia y a su filosofía. "Sentimiento histórico del universo", observa al respecto O. Spengler,² reduciendo progresivamente la multiplicidad de las culturas y preparando el totalitarismo de lo Uno, el del mercado o, lo que viene a ser lo mismo, del racionalismo. Las buenas intenciones, hoy en día, llamaron a eso "globalización" o "mundialización". Sin darse cuenta, desconectados como están de la su- rrealidad del instinto social, que todo eso es pura abstracción

limitada al orden económico o político. Colosos de pies de barro cuya fragilidad vamos a ver cada vez más.

El reloj del papa Gerber, en la linde de este nuevo milenio, está dejando lugar a otra concepción del tiempo, la de la duración, que es, por esencia, plural, policroma. Renacimiento de un politeísmo que necesita, en correspondencia, un vigoroso paganismo del espíritu.

Lo que equivale a aceptar —por más chocante que sea para nuestras pequeñas mentes limitadas por los valores modernos, occidentales o universalistas— que pueden volver maneras de ser o de pensar que creíamos relegadas a los siglos vergonzosos del oscurantismo. Ya lo ha señalado, *dionisiacos, tribales, nómades*, los modos de vida arcaicos ya no son simplemente marginales. Poco a poco contaminan el conjunto de las prácticas posmodernas, y raros son los individuos o grupos sociales que pueden creerse indemnes.

Más allá de la aparente uniformización “globalizadora”, es sorprendente constatar la multiplicidad de actividades, de centros de interés, de mestizajes de todo orden, de sincretismos religiosos, filosóficos, musicales diversos. Cosas que constituyen la vida en su diversidad, cosas que vuelven a dar a la vida un lugar central en la organización de las sociedades. Vitalidad, vitalismo, esto es lo que puede, todavía, chocar a los caracteres tristes. Pero lo trágico está muy lejos de la morosidad. Y la gran risa del paganismo, la de la pluralidad de las cosas, hace envejecer el espíritu de seriedad de todos los sistemas de la sociedad programada, cualesquiera que sean.

“Sinergia del arcaísmo y del desarrollo tecnológico.” Es la única definición que me permití dar respecto de la posmodernidad. Definición provisoria, por supuesto, pero que está en congruencia con todos esos fenómenos musicales, lingüísticos corporales, de indumentaria, religiosos, médicos, que vuelven a dar a la naturaleza, a lo primitivo, a lo bárbaro, un lugar preferente.

Al linealismo seguro de la historia sucede el ciclo, o la espiral, del destino. Encontramos aquí el tema que denominé el “re”, el de la regresión en psicología, o lo que Gilbert Durand

llama el “cambio de sentido” [*rebroussement*]. Vuelta atrás, montículo del pasado, como lo entiende P. Sorokin, larga memoria del inconsciente colectivo, o incluso “desimultaneidades” (*Entgleichezeit*) a la manera de E. Bloch. Se extiende la lista buscando expresar el aspecto desordenado, pero no menos eflorescente, de la vitalidad humana.³ De ahí su aspecto polisémico, también, en cuanto a que ésta no camina acompañadamente de un progresismo al optimismo un poco inocente. Expresiones que ponen el acento, por el contrario, en un pensamiento *progresivo*, sabiendo, de una manera iniciática, integrar su contrario, incluso su opuesto. Tal es la marca, esencial, del sentimiento trágico de la vida: reconocimiento de una lógica de la conjunción (y... y), más que de una lógica de la disyunción (o... o).

Acaso no es el trazo lo que caracteriza el corporeísmo mítico de las nuevas generaciones, su presentismo que corre parejas con innegables formas de generosidad, su hedonismo profundo que concuerda, fácilmente, con un sentido de las realidades no menos evidente, su sorprendente mimetismo tribal que se conjuga con la búsqueda furiosa de la realización personal*. Podríamos multiplicar al infinito la lista de tales energías. Ya que se trata justamente de eso, ahí donde domina la separación, la distinción, la autonomía, tiende a reinar la reversibilidad, la mezcla, la heteronomía.

Viscosidad omnipresente, dije. Y habrá que acostumbrarse, en todo caso, es necesario encontrar las categorías adecuadas para describir y analizar sus manifestaciones más evidentes. Todas las “love parades”, “gay prides”, “fiestas tecno” y otras “fiestas rave” dan fe de ello, el espíritu de la época empuja hacia los otros a aquellos que, hasta entonces, estaban encerrados en la lejana soledad de su identidad. Extraña compulsión, un poco barroca, ya vislumbrada por Fourier o por Simmel, y que

* Digo bien *personal* y no *individual*. El individuo está cerrado en sí mismo. La *persona* es una máscara que simboliza la pluralidad de cada uno. Sobre esta distinción, cf. *Le temps des tribus* (M. Maffesoli, 1988).

vencencias múltiples, temblores de diversos órdenes, anomias innumerables y nomadismos diversos. Todas cosas que expresan la vitalidad creciente en este principio de milenio. La vida, que creíamos extenuada, retoma fuerza y vigor. Nueva juventud, la del niño eterno. Nueva sabiduría. La que no perdieron todos aquellos que se mantuvieron atentos al "centro pleno" de la reflexión, es decir, a la afirmación, a pesar y contra todo, de los valores humanos en su enteridad y no reducidos a ese humanismo sucinto propio de la modernidad occidental.

Hay otra paradoja que merece ser señalada. El sentimiento *trágico-lúdico*, en tanto inconsciente colectivo, retorna con fuerza en la vida cotidiana. La actualidad lo ilustra a más no poder, y numerosos ejemplos citados en este libro lo demuestran. Ahora bien, todo ello ha pasado en silencio o ha sido malinterpretado por quienes tienen el poder de decir, quienes tienen el monopolio "legítimo" de la palabra.

Los *propietarios de la sociedad* siempre se han esforzado por minimizar las fuerzas nacientes amenazando con tomar su lugar, se han dedicado a mostrar el aspecto obsoleto de su discurso y de su acción. Se trata aquí de una dura "ley" de toda vida social. Pero sin hacernos demasiadas ilusiones, no podemos no señalar la distancia que existe entre la notabilidad insituida y la anomia instituyente. Tanto es así, que actualmente estamos en presencia de una gran distancia entre quienes continúan pronunciando la cancioncita moderna, con sus estrofas convencionales —como lo indiqué—, sobre el progreso, la política, la democracia, etcétera, y las tribus, un poco salvajes, que no necesitan para nada esos *antiguados* encantamientos.

La situación paradójica, propia de todo cambio de paradigma cultural, es difícil de vivir. Es también difícil de pensar y, por supuesto, de decir. Es eso mismo lo que requiere el esfuerzo de un lector libre, tanto como se pueda, de todo prejuicio, o, al menos, que acepte por un momento poner sus prejuicios entre paréntesis.

El esfuerzo requerido, por otra parte, se debe menos a la dificultad semántica o incluso teórica que a la conversión de espíritu que exige la situación social misma. Los hechos son

hace de la *atracción apasionada* la categoría clave de la posmodernidad.⁴

Esta tendencia se expresa especialmente en las nuevas generaciones. Pero, como siempre, el paroxismo es un buen medio de aprehender el conjunto de la vida social. Ya que la "viscosidad" contamina cada situación y a cada hijo de vecino. Es lo que podemos llamar el devenir moda del mundo. El "juvenilismo", que no hay por qué interpretar en un sentido peyorativo, no es simplemente un problema de generación. Ser joven, en su manera de vestirse, de hablar, de "construir" y de cuidar su cuerpo, o incluso de pensar y meditar, es un nuevo imperativo categórico que no deja a nada ni a nadie indenne.

Es agotador, y sobre todo en vano, ofuscarse por ello. Es tan cierto, según el adagio conocido, que nada detiene una idea cuyo tiempo llegó. Propongo aquí mi hipótesis, que, como un hijo rojo, recorrió todo *El tiempo de las tribus*: así como la figura del hombre adulto y realizado, dueño de sí y de la naturaleza, dominó la modernidad, ¿no veremos resurgir, en esta modernidad naciente, el mito del *puer aeternus*, ese niño eterno, juguetón y travieso que impregnaría modos de ser y de pensar?

Es la figura emblemática de Dioniso que se nos impone. Retomo así una idea ya antigua, "la sombra de Dioniso" se propaga en nuestras megápolis. De ahí la importancia de lo festivo, la potencia de la naturaleza y del entorno, el juego de las apariencias, el retorno de lo cíclico acentuando el destino, cosas que hacen de la existencia una sucesión de *instantes eternos*. Después de todo, otras grandes civilizaciones se fundaron sobre eso. ¿No es posible imaginar que, en lugar del trabajo, con su aspecto crucificador, el nuevo paradigma cultural sea lo lúdico, con su dimensión creativa?

Todos esos elementos, como un cuadro puntillista, puestos juntos, van justamente a delimitar ese sentimiento trágico de la existencia, del que no nos atrevemos a hablar, pero que no por eso está menos ahí, dominando la sociedad. Quien dice trágico, dice intensidad. Esa "intensificación de la vida de los nervios" de la que hablaba, proféticamente, G. Simmel. Efer-

tercos. Y la *intelligentia* tiene dificultades para aceptarlo. Prefiere las ideas convencionales, bajo sus formas cultas o peridísticas, remitiendo unas a otras y viceversa. Ideas que, sobre todo, no cuestionan nada, y no revelan que "el rey está desnudo". De ahí la floración, regular, de esas opiniones bien pensantes, todas teñidas de un moralismo de buena ley que indica lo que hay que pensar, decir o hacer a la masa ignorante, descreída y un poco depravada.

Masa que no tiene nada que ver con esos consejos, por cuanto son prodigados en los *boletines parroquiales* de la prensa escrita, radiofónica o televisada, de utilización estrictamente interna. La verdadera vida está en otra parte. Escapa, sin duda alguna, a esta lógica del "deber-ser" bien estudiada.

La verdadera vida está en todas partes salvo en las instituciones. No se reconoce más en esos escritores y escritos vanos* y en sus múltiples exhortaciones. Está hecha de ensayos-errores, marca, por excelencia, de la vitalidad en lo que tiene de aventurada. Lo indico al principio de este libro, la verdadera vida no tiene proyectos puesto que no tiene objetivo preciso. De ahí el aspecto punzante de sus manifestaciones. De ahí el aspecto repetitivo de sus rituales. De ahí la impresión de inautenticidad de una vida que se agota en el acto mismo de su propia creación.

Los videoclips, la publicidad, los juegos informáticos, las diversas formas de "ciberespacio" lo muestran de sobra; entramos, de nuevo, en el tiempo del mito. El *reencantamiento del mundo* proviene de la conjunción del caballero de nuestros cuentos y leyendas y del rayo láser. Sabiéndolo o no, los mitologemas que transmiten esos héroes paradójicos de la posmodernidad son esos mismos, los iniciáticos, de las pruebas, de la caída, de los castigos y de la reintegración. Esto es lo que da el aspecto incisivo del que hable.

* En el original, en francés, se lee "écrits-vains", es decir, escritos vanos. Pero la expresión es homófona de la palabra francesa *écritains* que significa escritores. [N. de la T.]

Y entonces, en la óptica que indiqué en muchos de mis libros: "presentar lo que es, antes que *representar* lo que debería ser"; hace falta entrar en el proceso específico de ese tiempo místico, el de la repetición. El mito es el dominio de las identificaciones múltiples: "Proteo nunca es Proteo, unas veces viejo, otras ola, otras serpiente".⁵ No tiene identidad precisa, de ahí la imposibilidad de las definiciones *a priori*, o de los conceptos asegurados por los que enloquece el pensamiento moderno: el de la Historia, de lo político y de lo social racional.

A la luz de los mitos renacentes, hay que saber identificar la repetición de las ideas obsesivas, y saber repetir, de una manera no menos obsesiva, esos hechos mismos. A la "repetición perfeccionadora" (G. Durand) del Mito responde la redundancia perfeccionadora de los análisis y de las ilustraciones propuestas. Es la única manera, en mi opinión, de ser congruente con el retorno cíclico de lo que llega, es decir, de lo que fue y es de nuevo.

Diré que hay una innegable y ruda sabiduría en el reconocimiento de la "fuerza de las cosas". Ciertamente, es duro de vivir. Pero esta aspereza es la sal de la vida intensa. Esto mismo es aquello que, en las historias humanas, hace de lo trágico el vector de los verdaderos momentos culturales. Reconociendo que todo lo que llega justamente, el "gran decir sí a la vida" nietzscheano, no es sino el eco de la humilde grandeza de la vida ordinaria: toda existencia humana está llena de humus. El tomar en cuenta esa *sombra* asegura, a largo plazo, la perduración en el ser.

1. Una vida sin objetivo

*Podríamos aún decir que quien alcanza el objetivo de la existencia
ya no tiene necesidad de objetivo fuera de la vida.*

L. WITTGENSTEIN

LA FUERZA DEL DESTINO

El tiempo determina el ser social así como estructura a cada hijo de vecino. Ser y tiempo. Una tensión que permanece entera. Siempre y de nuevo actual, en tanto condiciona nuestra relación con el mundo y nuestra relación con los otros. Tanto es así, que podemos comprender una época dada en función de la acentuación que esta tensión pone sobre tal o cual aspecto de la tríada temporal. Así, las sociedades tradicionales van a privilegiar el pasado. La modernidad, como todas las épocas progresistas, privilegia el futuro. Otras civilizaciones, como la decadencia romana o el Renacimiento, acentuaron más el presente.

Podemos enriquecer o atenuar el propósito, recordando que esas acentuaciones temporales se complican en función de las especificidades culturales. Más precisamente en referencia a la concepción de la acción que tendrá tal o cual civilización. Así, a modo de ejemplo, pensemos en la diferencia que podemos establecer entre Oriente y Occidente. Oriente y Occidente "míticos", que ponen en juego sensibilidades existenciales radicalmente alternativas.

Al principio de su *Ética*, Aristóteles dice que "el arquero busca con el ojo un blanco para sus flechas, y no lo haríamos,

nosotros, para nuestra vida?" Es un pequeño apólogo que define bien la tensión que tendrá, en general, Occidente hacia el futuro. La exterioridad es el fundamento de la acción. Todo es del orden de la "ex-tensión". La realización, individual o social, es una conquista. Se inscribe en un proyecto mensurable, rápido, predecible racionalmente. Recordemos, en cambio, que para el zen uno está seguro de alcanzar su blanco concentrándose sobre sí mismo. Aquí no es la ex-tensión lo que importa, sino, más bien, la "in-tensión". Algo que es del orden de la lentitud, de la meditación, casi de la suspensión del movimiento. Dándose el resultado, entonces, por añadidura. La intención, en ese caso, es de poca importancia en relación con un ser que se hace más profundo en un presente eterno. Immanentismo que se opone a trascendentalismo.

Por cierto, el rasgo que solamente pretende dar que pensar está aumentado. Pero se trata aquí de una importante diferencia cosmogónica. Una fundada sobre la creación, la génesis bajo sus diversas modulaciones —cosas que remiten, todas, al engendramiento y al devenir—. La otra se conforma con descubrir, se dedica a favorecer el surgimiento natural de lo que ya está ahí.¹ Eso es lo que podemos llamar sensibilidades diferentes que, según las épocas, desempeñarán un papel más o menos importante. Así, a veces, predomina el linealismo. Linealismo que favorece una acción finalizada y que se esfuerza por subordinar la naturaleza a la cultura. A veces, por el contrario, predomina una concepción cíclica del mundo. Concepción que pone el acento en la proximidad de estos dos aspectos. O, como lo recalca G. Durand, en el "trayecto" que los une.

Así como a lo largo de toda la modernidad hubo una occidentalización del mundo, ¿podemos decir que asistimos, contemporáneamente, a una orientalización de ese mismo mundo? Es posible si insistimos en la dimensión mítica de tal calificación. Es decir, si nos referimos a un estado de ánimo, una manera de ser y de pensar, a algo inmaterial que subrepticamente da sentido al conjunto de la existencia social. A veces incluso en defensa propia de los que la viven. Es esto lo que constituye ese sentimiento trágico que nos hace tomar cami-

nos que en parte ya estaban trazados, y de los cuales no somos autores. Así como nos lo recuerda una antigua sabiduría, que conviene meditar, vixi et quem dederat cursum fortuna peregi.*

Hace falta, en efecto, insistir sobre la dimensión "destinal" de la existencia. Tiene mala prensa teórica, pero es muy practicada en la vida cotidiana. ¿Para qué este término "destinal", sino para recalcar que la idea de destino jamás fue totalmente evacuada del imaginario colectivo? Podríamos encontrar numerosos ejemplos históricos en este sentido. Para no tomar más que uno, de los más instructivos puesto que se trata del pueblo judío cuyo rol en la elaboración de una concepción histórica del mundo conocemos, N. Cohn hizo notar cómo las calamidades múltiples que sufrieron los judíos, las derrotas, dispersiones y numerosas humillaciones, cómo todo eso puede ser considerado como tantos signos del favor divino y, al mismo tiempo, como las pruebas de una elección innegable.²

Allí hay algo comparable con un *hado* asumido. Un sentimiento trágico que vela, a largo plazo, por la perduración del pueblo. Lo que, por otra parte, permite pensar que el afrontamiento del destino no es para nada una resignación, sino una confrontación de efectos sociales innegables. Sin territorio, dispersado, sin verdadera coherencia étnica, el pueblo judío, aceptando los golpes de la suerte, porque superó los golpes de la suerte, es, a largo plazo, el verdadero vencedor. Y eso, más allá o sin llegar a contingencias propiamente históricas. Quizá habría que interpretar la renovación que conoce todos los días el Islam en el mismo orden de ideas. Sobre todo cuando sabemos la importancia que tiene para él la sumisión a "lo que está escrito".

Es cierto que existe una conjunción entre la comunidad y el destino. Podemos incluso hablar de "comunidad de destino" (*Schicksalgemeinschaft*). Algo que es, de alguna manera, un cortocircuito entre el tiempo y el espacio. Una manera de asegu-

* "Vivi, y ese destino que la fortuna había trazado para mí, lo recorrí."

rar la sinergia entre un tiempo dramático y una tragedia intemporal. Así es, además, como un historiador de las religiones, H. C. Puech, analiza la gnosis: ni lo temporal puro de la tradición judeocristiana ni lo intemporal puro del helenismo, sino lo que él llama sutilmente "lo intemporal articulado". Otra manera de designar un mito en tanto tiene una eficacia social.

Así como el mito del destino está presente, en dosis más o menos elevadas, en el judaísmo, en el islamismo y, por supuesto, en la gnosis de todos los tiempos, lo reencuentramos en la raíz de la Reforma. En efecto, no es simple paradoja asociarlo con el tema de la predestinación. Al respecto, es interesante recalcar que un buen especialista en Lutero, H. Strohl, subraya todo lo que ese tema debe a "la herencia inconsciente del *Schicksalsglaube* germano o a la Moira de los ancianos".³ La comparación es osada, pero el análisis es pertinente. Y es importante hacer notar que el protestantismo, que fue un elemento fundador de la modernidad, es perforado, aunque sea inconscientemente, por una "necesidad" que, por lo menos, relativiza la acción del hombre, y vuelve nuestras obras lo más precarias posible.

Todo esto permite mostrar que el sentimiento trágico de la vida, del cual hará falta evaluar las manifestaciones cotidianas, se encuentra, como un hilo rojo, en construcciones espirituales que le son, aparentemente, muy ajenas. La fatalidad, *volens nolens*, es un elemento estructurante de la naturaleza humana. La sensibilidad artística lo experimenta fuertemente viviendo esa tensión fundadora entre la infranqueable "necesidad" de la materia y la no menos imperiosa necesidad de trabajarla, de sublimarla. Hay ahí un pasaje obligado. Recorrido paradójico, que es lo propio de la creación. Afrontamiento de la potencia del espíritu dinámico y del poder de una realidad estática. Intensa tragedia que se vive en mayor grado en todo gesto artístico, y en menor grado en este sorprendente gesto de la vida corriente.

Consideremos la predestinación luterana como una metáfora. Puede atraer nuestra atención hacia las diversas formas

de lo que los lógicos llaman la determinación. Determinación que puede ser natural, social, psicológica, religiosa, económica. Poco importa la materia: recalca el límite, en su sentido antropológico, que es la marca de nuestra naturaleza. Límite que al mismo tiempo, y paradójicamente, da lugar a ser. Recordemos la significación misma del término determinación. La *determinatio* era el mojón que los romanos ponían para separar el territorio cultivado del desierto indefinido. He ahí una buena ilustración antropológica de la necesidad, en la que no podemos hacer economía, para que un plus-ser se manifieste. En todo caso, recalca bien la importancia de la situación, del contexto, de la puesta en relación de las cosas y la gente.

Bajo todas las fatitudes encontramos modulaciones de la importancia del destino, de la Moira. De lo que los romanos llamaban la "Fortuna". Todas cosas que inscriben al hombre en un contexto que lo determina, lo predestina a ser tal o cual. Por cierto, durante la modernidad hubo grandeza al poner el acento en el libre albedrío individual, pero quizá también una forma de sofismo. Ya que la obligación fue reintroducida por medio de las cosas sociales, o tomó la forma de la dura "ley de hierro" de la economía. ¿Se trata acaso nuevamente de una especie de *bado*? Tanto más nocivo cuanto que no es reconocido como tal.

Dije que la sensibilidad artística tenía la presciencia aguda del combate permanente que existe entre la materia y el espíritu, lo estático y lo dinámico, la obligación y la libertad, o para decirlo retomando una imagen de Jung, a la cual haré referencia a menudo, entre la sombra encarnada de los sentidos y de la pasión y la luz etérea de la razón.

¿Cómo unir ambos? ¿Cómo vivir su sinergia? Esto es lo que se cuestiona en la creación artística, esto es lo que constituye la banalidad de base del que pretende hacer de su vida una obra de arte. Es decir, formulándolo o no de este modo, de aquel que, en lo cotidiano, pone el acento sobre el aspecto calificativo de la existencia. Exigencia cada vez más fuerte en esta posmodernidad naciente. Escribiendo la historia de su vida, Oskar Kokoschka observa que los griegos habían sabido mirar

el fatalismo directo a los ojos: "No podemos escapar a una vida que debemos finalmente vivir". Así es, dice, como somos "purificados por el destino" y como comprendemos que el libre albedrío no es más que un sofisma.⁴ Agregaría que es tal "purificación" la que permite a la obra de arte desarrollarse. Sobre el humus de la necesidad crece esa bella obra que es la existencia, al igual que el estiércol permite la eclosión de la flor suave.

Hablando de una pequeña ciudad alemana, sin duda invadida por el aburrimiento, dominada por la costumbre y cercada por las obligaciones de todo orden, Nietzsche dice en pocas palabras: "Aquí podríamos vivir puesto que aquí vivimos". Expresión admirable, que recalca todo lo que el destino puede dar de existencia, todo el dinamismo del *amor fati*: somos libres dentro de una necesidad llena de amor. La vida quizá no vale nada pero, ya sabemos, nada vale la vida. Lo trágico nos obliga a pensar esta paradoja. Paradoja infranqueable en cuanto a que, más allá de las ideologías tranquilizadoras sobre la perfectibilidad del hombre y de la sociedad, más allá de las múltiples ilusiones de todo género que formaron el progresismo occidental, apela a una lucidez fortificante incitando a vivir su muerte de todos los días, lo que, después de todo, es una buena manera de vivir la vida que nos tocó. Integrar homeopáticamente la muerte es el mejor medio de protegerse o, al menos, de sacar provecho.

Este sentido "artístico" de la fatalidad no es de pacotilla. Tampoco es la expresión de un juego mundano o el resultado de noches de alcohol. Es un sentimiento bien arraigado. Una sabiduría popular que es fácil de denigrar, pero que asegura, a largo plazo, la perduración del instinto social. La proximidad del *budo* permite sobrellevar la adversidad. Los príncipes y las ideologías pueden cambiar, la *libido dominandi* es siempre la misma. Conviene, pues, protegerse de ella. Lo mismo ocurre con todas las obras humanas. De cualquier orden que sean: sociales, económicas, políticas, hasta religiosas y culturales, o incluso afectivas, todas son marcadas por el sello de la impermanencia. El sentido común lo "sabe" mediante un saber incorporado, o incluso in-

consciente. Y es ese saber relativista, un poquito escéptico, en todo caso no dogmático, el que a veces resurge. A la manera de esos arquetipos que creíamos evacuados, y que retoman fuerza y vigor ahí donde menos los esperábamos.

Más allá de las clasificaciones, como modernidad y posmodernidad, solución fácil para delimitar una época, lo importante es identificar esas cosas primeras, esos arquetipos, que pueden ser más o menos visibles, pero que sin embargo constituyen invariantes antropológicas. Para retomar un esquema que apliqué al mito dionisiaco, éstos pueden ser secretos, discretos u ostentosos. La relación con la fatalidad es uno de ellos. Se arraiga profundamente en las historias humanas, y se expresa, en el día a día, en numerosas prácticas contemporáneas.

Arraigamiento profundo tal como testimonio, para la cultura occidental, la importancia de la tragedia griega, que recalca ampliamente todo lo que los hombres deben a Tyche (Fortuna) y a Moira (Destino). Muchos poetas griegos, como Arquíloco, muestran cómo los dioses abaten y luego ponen de pie a los hombres, los países, los partidos y las instituciones. Por más conciencioso, lógico, racional que sea, todo esfuerzo humano es precario.⁵ Mucho más aún cuando está movido por la pasión y el afecto. Hay algo irracional en el curso de la fortuna. O más bien su propia racionalidad reside, justamente, en la precariedad, en la no distinción de esos a los cuales se aplica. Poderosos y súbditos, ricos y pobres, nadie escapa a sus golpes, todo el mundo puede esperar sus atenciones.

Esa vanidad de las acciones humanas, ese sentimiento de su precariedad y de la brevedad de la vida se expresan, más o menos conscientemente, en lo trágico latente o el hedonismo ardiente propios de este fin de siglo. Porque hay—hará falta mostrar su articulación—una fuerte conexión entre lo trágico y el hedonismo. Uno y otro se dedican a vivir, con intensidad, lo que se deja vivir. La vida es vivida bajo forma de avidez. Ni siquiera es simple consumo, sino una intensa consumación. Soledad de consumación perceptible, en particular, en esas prácticas juveniles que ya no se reconocen en esas "prórrogas de

gocé" que son la acción política o el proyecto profesional, sino que quieren todo y de inmediato. Incluso si ese todo no es gran cosa, incluso si ese todo, ya sea religioso, cultural, técnico, económico, es rápidamente obsoleto. Esta avidez es la que permite comprender el predominio de la forma "moda" de todo, o incluso la sorprendente versatilidad que marca las relaciones políticas, ideológicas vías afectivas, constitutivas del lazo social. El sentido del *habeo* subyacente a todo ello traduce bien una manera de vivir, un *ars vivendi* que concuerda con el mundo tal cual es, ya que es el único que tenemos, el único que podemos vivir. Arte de vivir que se funda ya no en la búsqueda de la libertad absoluta, sino en la de las pequeñas libertades intersticiales, relativas, empíricas, y vividas en el día a día.

Se trata, desde luego, de un marco general de análisis. Un marco que se esfuerza por destacar que lo trágico, estructura secreta o discreta durante los dos o tres siglos que acaban de transcurrir, siglos en los que predominó una concepción más bien dramática del mundo, lo trágico, pues, tiende cada vez más a afirmarse con fuerza. El cine, el estilo de vestimenta, la música, sobre todo, recuerdan, con insistencia, el retorno de la necesidad. Esta *ananké*, que para los eruditos no tenía rostro, en nuestros días, tiene, por el contrario, una multitud de ellos.

El hecho de que las cosas sean sentidas como ineluctables, que veamos volver los mismos fenómenos, el hecho de que todo siga oscuramente su curso sin que sea posible, verdaderamente, intervenir, el recurso de la videncia o de otras formas de predicción, así como la religiosidad ambiente, todo eso es el signo de una especie de aceptación de la fatalidad, el indicio del reemplazo de la Historia, en el curso racional sobre el que podemos actuar, por el destino que hay que asumir. Hay momentos, como lo indica Virgilio, en que los destinos encuentran el camino, "Fata viam inveniunt" (*Eneida*, III, 395). Es al-
go de este orden lo que se inicia.

El gran mito del progreso infinito de la humanidad se halla seriamente puesto en duda. O más bien, como lo señalé,* tie-

* *La Violence totalitaire*, 1979.

ne tendencia a "morderse la cola" o, para decirlo en términos más académicos, revela su estructura "urobórica". Ahora, pues, tal vez sea posible ver que el "eterno retorno" del mismo no es más que el simple fantasma de un soñador alucinado, pero sí una de las leyes infrangibles de las cosas humanas. Así, E. Garin, un gran erudito del Renacimiento, remite a la teoría de las "grandes conjunciones", al fundar la estrecha relación que existe entre los fenómenos celestes y los grandes cambios de la humanidad. De esta manera, habría fases, sucesiones en las hegemonías ejercidas por los pueblos, las civilizaciones, las religiones. Un curso universal del cosmos en función del macrocosmos. Meditemos al respecto, pero la tesis de los grandes ciclos cósmicos, la de las "grandes conjunciones", que animó a los más importantes pensadores del Renacimiento, debe atraer nuestra atención hacia la "decaencia fatal de las repúblicas".⁶ La acción de los individuos y de los grupos es bastante importante respecto a esta decaencia. ¿No es eso lo que llamamos, contemporáneamente, la "crisis", que nadie logra definir con precisión, y que tal vez no es más que la expresión del fin de un ciclo dado?

Habría que reflexionar detenidamente sobre esta temática del retorno "cíclico" de las cosas. En lo inmediato, señalemos que subraya la predominancia del destino. Destino con el que hay que contar para la vida individual, pero también para la vida social en su conjunto. La importancia que toma, o retoma, la búsqueda del placer es, respecto a esto, esclarecedora. Tanto es así que tradicionalmente la cultura del placer corre parejo con la conciencia trágica del destino. Además podemos decir que la teatralidad cotidiana, la búsqueda de lo superfluo, incluso de lo frívolo, por supuesto la importancia dada al *carpe diem*, sin olvidar el culto del cuerpo bajo sus diversas modulaciones, todo ello es la expresión de tal conciencia trágica.

Es frecuente ver a los observadores sociales examinar el aspecto cruel de un suceso, tal como el suicidio de un adolescente que deseaba seguir el ejemplo de un cantante de rock del que se había hecho un modelo. No hay nada sorprendente en esto. El exceso es simplemente revelador de un estado de áni-

EL RETORNO CÍCLICO

Hay, pues, en el afrontamiento del destino un furor de vivir que no puede sino chocar a las mentes reflexivas y otros gestores del saber que, de hecho, sólo son capaces de identificar y analizar los pensamientos y los modos de vida medios. Ahora bien, el destino recuerda que el ser es acontecimiento, incluso advenimiento. Para retomar la oposición modernidad-posmodernidad, podemos decir que, en el marco de la primera, la historia se desarrolla, mientras que para la segunda el acontecimiento adviene. Hace intrusión. Fuerza y violenta. De ahí el aspecto brutal, inesperado, siempre sorprendente que no deja de tener. Ahí también reencontramos la diferencia de totalidad entre el drama, o la dialéctica, que postula una solución o una síntesis posible, y lo trágico que es aporético por construcción.

El acontecimiento es singular. Pero su singularidad se arraiga en un sustrato arcaico intemporal. Se trata, por supuesto, de "arcaísmos" vueltos a pensar en función del presente, vueltos de una manera específica, pero que no por ello conservan menos la memoria de los orígenes. Acontecimiento-advenimiento, dije. No hay duda de que lo que es vivido cualitativamente, con intensidad, se dedica a hacer resurgir lo que ya está ahí, en el seno mismo del ser, sea éste individual o colectivo. Podemos aquí hacer referencia a Heidegger y su preocupación por un pensamiento posmetafísico, en el que se consagra a hacer resurgir eso más "simple" que sirve de sustrato a la existencia humana. Pero también en Leibniz, que, en su "principio de los indiscernibles", se esfuerza por encontrar un camino intermedio entre la diferencia absoluta y el retorno de lo mismo.⁷ Entre los dos, el romanticismo o la filosofía de la vida acentúan el aspecto trágico del presente; así como su exigencia, su furor de vivir y el sentido de la urgencia que segrega.

¿Todo eso no caracteriza esas sorprendentes actitudes contemporáneas, juveniles o no, que se preocupan poco o absolutamente nada por las consecuencias de sus actos? Las familias plurales, o los amores sucesivos y efímeros, lo muestran en el

mo latente que ve en la rebelión paroxística, en una muerte realmente puesta en escena, la única alternativa a una existencia aséptica en la que la certeza de no morir se cambió por la de morir de aburrimiento. El "rock pesado", en sus diversas versiones, el estilo decadente en la pintura o en la vestimenta, en resumen, el nomadismo ambiente traduce bien el retorno de los bárbaros a nuestros muros, es decir, la fragmentación del universo civilizado, puesto en orden pacientemente por tres siglos de modernidad.

Hay ahí una especie de sabiduría para uso de las jóvenes generaciones que, para parafrasear a Esquilo, saben inclinarse frente al destino. Esta nueva sabiduría trágica, que puede llegar hasta el suicidio, el cual, en todo caso, favorece muchos excesos, es una forma de heroísmo. Heroísmo que, asumiendo lo que pueden tener de irrevocable los amores vividos, las adhesiones ideológicas, las rebeliones puntuales, no pretende instituirlos en "familia, creencia, partido". Formas, todas, que escantan y que son, potencialmente, mortíferas.

En síntesis, lo que fue, pasiones, ideales, efervescencias, no puede ser abolido, pero no queremos hacer de ello una obligación apremiante. La cultura del placer, el sentimiento de lo trágico, el afrontamiento del destino, todo ello es causa y efecto de una ética del instante, de una acentuación de las situaciones vividas por ellas mismas, situaciones que se agotan en el acto mismo, y que ya no se proyectan en un futuro previsible y manejable a pedir de boca. Esa es la consecuencia de la "necesidad" en su sentido filosófico: engendra héroes, nuevos caballeros de la posmodernidad, capaces de arriesgar sus vidas por una causa, y que pueden ser, a la vez, idealistas y perfectamente frívolos. Riesgo que puede ser fantasmal, del orden de la simulación o, con consecuencias muy crueles, perfectamente real. Pero en todos los casos podemos comprenderlo como una afirmación de la vida suficientemente multiforme para incluir en ella la muerte.

dominio de los afectos. La versatilidad política o las variaciones ideológicas dan prueba de ello en lo que concierne a la vida pública. La aceptación de las leyes anárquicas de la producción y, al mismo tiempo, la extraordinaria desconfianza para con ellas lo testimonian en lo que podemos llamar el desorden económico. Hay, en todo eso, un ambiente de descuido que no favorece el cuidado del mañana, sino, por el contrario, un deseo de vivir en el presente en referencia a una manera de ser que, en el transcurso de las épocas, se constituyó progresivamente.

Si intentamos definir semejante ambiente, podemos compararlo con un paganismo eterno. Paganismo que se dedica a tomar la vida, lo que ofrece, lo que se presenta. Exuberancia pagana que se compara con hacer uso de los goces del presente, llevando una vida audaz, intrépida, una vida atravesada por la frescura del instante en cuanto a lo que este último tiene de provisorio, de precario y, por lo tanto, de intenso. Fichte, analizando la oposición de Maquiavelo al cristianismo, habla de "general impiedad".⁸ Me parece que podemos extrapolar lo que dice de su paganismo, ya que encontramos la esencia del cristianismo en el proyecto político, en la concepción económica de la existencia, o en la búsqueda de seguridad propuesta por las diversas instituciones sociales.

Es contra ese "cristianismo" que se subleva la impiedad contemporánea. El aspecto juvenil de su eferescencia, la "frescura" de sus rebeliones, la búsqueda exacerbada de un goce, multiforme, todo eso lo induce a ver en el "mundo antiguo" su patria de origen. "Mundo antiguo" que hay que comprender por supuesto de una manera metafórica, es decir, todo lo que contraviene a los diversos "imperativos categóricos" formulados por el moralismo moderno. Sean estos imperativos de orden sexual, económico o ideológico. Ese retorno a lo antiguo, a lo arcaico, es lo propio de la posmodernidad. Como si más allá de un paréntesis, para bien y para mal, en lo cotidiano o en el paroxismo, de una manera suavizada o, al contrario, en excesos destructivos, encontráramos el aspecto sublime de la belleza del mundo. Sólo ésta sería importante, gozar de ella

por lo que es, aunque fuese sometido a sus leyes terribles y temibles que hay que aceptar. Esto sucede sin dejar de evocar la temática del *amor fati*, cuyas importantes consecuencias sociales podemos, con un espíritu nietzscheano, evaluar.

Marx señala que los hombres hacen la historia sin saber qué historia hacen. De una manera más general, es toda la modernidad la que establece una adecuación entre la realización de sí y el dominio que se podría tener de sí y del mundo. Hay una especie de goce en la acción, ya sea la del trabajo, *stricto sensu*, o la del político. A menudo nos sublevamos ante el eslogan inscripto en el frontón del campo de concentración nazi de Dachau: "Arbeit macht frei", el trabajo hace libre. No es para nada una antifrasede lúgubre, los campos de concentración no fueron sino la forma paroxística de esos "campos" que son las sociedades contemporáneas, donde la nominación a "hacer" esto o aquello, su trabajo, su deber político o conyugal, la educación de sus hijos, sus vacaciones, etcétera, cambia una libertad ilusoria por una esclavitud real, la de los "tiempos modernos". Para darle la razón a Marx, los modernos, en efecto, hicieron la historia, pero ¡qué historia! En todo caso, si hubieran sabido qué historia hacían, tal vez se habrían abstenido.

Al despertarse con la resaca proveniente de esa prometeica bacanal activista, son cada vez más numerosos los que adoptan una actitud estoica. Estoicismo generalizado, para el que eso sobre lo que no podemos hacer nada se vuelve indiferente. Esto es el *amor fati* que hace que el destino no sólo sea fortuito, sino aceptado, incluso amado en tanto tal. Lo que engendra una cierta forma de serenidad que puede parecer paradójica, pero que está en la base misma de esas numerosas manifestaciones de generosidad, de ayuda mutua, de voluntariado, de acciones humanitarias diversas cuya vida social no es avara, y que tienen tendencia a multiplicarse. Pues la aceptación de lo que es puede correr parejo con el deseo de una participación: no es posible dominar, sino acompañar un estado de hecho para, eventualmente, inducirlo a dar lo mejor de sí mismo. Así, la realización de sí o del mundo ya no se "hace" en una simple acción eco-

nómica, sino que se desarrolla en una interacción ecológica. Tal vez sea así como pasamos del "dominio" hegeliano-marxista propio de la modernidad a lo que Bataille llama la "soberanía", que funciona sobre la reversibilidad estructural, y que sería la marca de los períodos pre y posmodernos.

Esta soberanía estoica recuerda, por supuesto, los pensamientos, las sensibilidades, las actitudes del Extremo Oriente, como por ejemplo las de Japón o China que, si hago referencia aquí a François Jullien, tienden a privilegiar la "propensión de las cosas". Es decir que las cosas, el mundo, podríamos agregar las situaciones sociales y, por qué no, individuales o tribales, evolucionan en función de sus disposiciones propias. No hay lugar, por lo tanto, para proyectar sobre ellas deseos, valores, convicciones del orden que sean, sino para "concordar" en su evolución y en su necesidad.⁹ Ahí la iniciativa tampoco es más lo propio del individuo aislado, o de un conjunto formado a partir de un contrato social, sino que es conjunta, compartida entre el mundo y el hombre, las cosas y las palabras que éste emite al respecto.

Aplicándola a la situación contemporánea, una "propensión" semejante no deja de segregar una innegable sabiduría. Sabiduría, no activa sin ser pasiva, que hace resurgir la tendencia que, en un momento dado, es inscripta en la realidad considerada. Así, para retomar una idea que ya formulé,^{*} al moralismo y al deber se sucede una "deontología" que toma en serio las situaciones (*ta deonta*) y que actúa en consecuencia. El moralismo se basa en la conminación a ser esto o aquello. El individuo debe plegarse al proyecto decretado *a priori*, la sociedad debe, igualmente, llegar a ser lo que el intelectual, el político, el experto pensó que debía ser. Completamente otra es la deontología que se acomoda a una tendencia general, que está atenta a la disposición del momento, en resumen, que concuerda con las oportunidades del presente. Sólo las situaciones tienen importancia. No hay indiferencia alguna en semejante

* *Éloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996.

inmanentismo, sino, por el contrario, una conciencia constante, una presencia en lo que es: el mundo, los otros allegados, lo social. En resumen, para retomar una expresión de Giddens, podríamos hablar de una "co-presencia" en la alteridad bajo sus diversas modulaciones. "Co-presencia" en la intensidad variable pero que integra el carácter global del ser, y ya no tal o cual de sus partes o de sus características.

En efecto, estar atento a la necesidad, a la propensión de las cosas, al destino, todo eso nos obliga a considerar al individuo en su carácter global, en su contexto. Es decir que no lo rige únicamente la razón, como fue el caso en la modernidad, sino que lo mueven, igualmente, los sentimientos, los afectos, los humores, todas dimensiones no racionales de lo dado del mundo.

Para retomar una temática conocida, y tratada por Dodds, podemos recordar el rol del *daimón* en la tradición griega. Sócrates, por supuesto, puso en escena el suyo, y podemos considerar que era una creencia generalizada de la que nadie se libraba. Pero lo que es interesante resaltar, en el marco de nuestro ensayo, es la estrecha relación que existe entre el *daimón* y la Tyche, esta necesidad cuyo rol es tan importante en el marco de la cultura antigua. En una palabra podemos decir que muchas más cosas dependen de la necesidad que del carácter propio del individuo. Es eso mismo lo que se expresa, de maneras diversas, en las tragedias: uno es más actuado de lo que, en realidad, actúa por sí mismo. El destino está ahí, todo poderoso, despiadado, y a pesar de la voluntad del sujeto orienta en el sentido de lo que está escrito. Ahí nuevamente se trata de una forma de predestinación. Para no citar más que un ejemplo entre muchos, todo el mito de Edipo está construido sobre una "necesidad" semejante, con las consecuencias paroxísticas que ya sabemos.

De hecho, la fuerza del destino no hace sino acentuar el ascenso en potencia de lo que es impersonal. Lo que está en juego en este retorno del destino es la negación misma del fundamento filosófico del Occidente moderno: el libre albedrío, la decisión del individuo o de los grupos sociales que actúan de común acuerdo para hacer la Historia, cuya consecuencia es el

gran fantasma de la universalidad. En cambio, la afirmación, o la reafirmación, de los sistemas cíclicos vuelve caduco un libre albedrío semejante.¹⁰ Los diversos "orientes" míticos que hacen intrusión en la posmodernidad restablecen los poderes personales, y la ineluctabilidad de su acción. Ya sean las diversas filosofías, o más simplemente las técnicas, budistas, hinduistas, taoístas, las videncias africanas, en relación directa con las fuerzas telúricas, los cultos de posesión afrobrasileña, sin olvidar las múltiples prácticas de la New Age, o simplemente la fascinación que ejerce la astrología, todo eso pone el acento, esencialmente, sobre el hecho de que el individuo es, en el peor de los casos, sólo el juguete, en el mejor de los casos, el compañero de las fuerzas que lo superan, y a las que hace falta que se acomode.

En tanto expresiones de la mitología contemporánea, las películas de ciencia ficción, muchos videoclips, a veces, incluso, la publicidad, hacen resurgir esa relativización del libre albedrío por la "fuerza" supra-individual. Desde luego, los individuos no dejan de burlarse de ella, pero su presencia es innegable. Perfora el imaginario social, asegura el éxito de los espectáculos folclóricos y de las reconstituciones históricas, lanza a las multitudes a los lugares de peregrinación y logra el éxito de las novelas iniciáticas. En cada uno de esos casos, y la lista es aún más extensa, lo que está cuestionado es un espíritu colectivo, una subjetividad de masas, aquello que la tradición iniciática llama la *égrégorie*, es decir, un lazo social que ya no se basa solamente en la simple razón, sino en una interacción global en la que el *pathos* es omnipresente. Esto es lo que podemos llamar una "ética de la estética", otra manera de replantear el tema de los alquimistas medievales, quienes se preguntaban por el *glutinum mundi*, ese pegamento del mundo que hacía que, de todas formas, hubiera algo antes que nada, y que ese algo fuera coherente. El "pegamento del mundo" estaría, pues, en una fuerza impersonal, un flujo vital del que cada uno, y cada cosa, participa en una misteriosa correspondencia atractiva.

Numerosos poetas, artistas, utopistas celebraron dicha atracción. Es posible hacer una lectura socioantropológica. Por mi

parte, es lo que propuse a través del término "orgía", es decir, la pasión compartida, la empatía social. O incluso, desviando un poco la expresión de Durkheim, podríamos hablar, a propósito de eso, de una "solidaridad orgánica" que hace que, queriéndonlo o no, cada uno forme parte, esencialmente, de un conjunto que lo constituye por lo que es. En resumen, no existimos sino porque el otro, mi prójimo, o lo Otro, lo social, me da existencia. Soy Fulano porque el otro me reconoce como tal. Una aserción semejante puede parecer chocante, pero no es así como, empíricamente, funcionan las sociedades, de la menor entidad a los conjuntos más vastos? Marie Douglas, en su libro *Comment peuvent les institutions*, muestra bien dicho "efecto de estructura".¹¹ Esto mismo permite comprender que sea rechazado, estigmatizado o marginado el que no se pliega a tal reconocimiento. Su exclusión se debe al hecho de que no tiene "el olor del clan", o a que no quiso adquirirlo.

Así, más allá del individualismo, sea teórico o metodológico, la vida social empírica no es sino la expresión de sentimientos de pertenencia sucesivos. Somos miembros, formamos parte, nos agregamos, participamos o, para decirlo trivialmente, "somos de". Incluso si tal pudo ser el caso en los buenos momentos de la modernidad, la autonomía, la distinción, la afirmación de una identidad individual o de clase, todo eso no es, hoy, más que un señuelo, una ilusión, un simulacro. Sociología de la orgía —dije—, es decir, orden de la fusión, incluso de la confusión que hace que cada uno exista según un principio de heteronomía.

Teniendo eso en mente, podemos comprender el retorno con fuerza y la imposición de figuras emblemáticas y otros arquetipos cotidianos. El fenómeno de los grupos de "fans" en las nuevas generaciones no es más que la forma paroxística de esas múltiples adhesiones vividas sin siquiera prestarles atención. Así es como "participamos" mágicamente de tal cantante de rock, de tal ídolo deportivo, de tal gurú religioso o inte-

* *L'Ombre de Dionysos* (1982), París, Le Livre de poche, 1991.

lectual, de tal líder político. Participación que genera una comunión casi mística, un sentimiento común de pertenencia. En una observación llena de sutileza, Gilbert Durand subraya que las grandes figuras trágicas, como Don Giovanni, devienen puros "objetos". Más objetos que sujetos, dado que no existen más que en la mente de los otros, devienen "tipo ideal".¹²

Podemos proseguir el análisis haciendo notar que esas "grandes abstracciones", esos arquetipos, tienden a multiplicarse, incluso a democratizarse. Hay, cada vez más, grandes figuras. En última instancia, cada tribu posmoderna tendrá su figura emblemática como cada tribu, *stricto sensu*, poseía —y era poseída por— su tótem. En todos los casos, la identidad, el libre albedrío, la decisión o la opción individual pueden, sin duda, ser afirmados o reivindicados; de hecho, son tributarios de las identidades, decisiones y opciones del grupo de pertenencia. Notemos, además, que esos arquetipos retoman fuerza y vigor al mismo tiempo que se afirma el ambiente trágico del momento. Hay aquí una correlación que merece atención.

En efecto, en el marco del mecanismo de saturación de los valores culturales, tan bien descrito por P. Sorokin, podemos ver resurgir grandes figuras emblemáticas que ejercen una fuerza de atracción porque la creencia de un dominio absoluto del individuo sobre sí mismo y de ese mismo individuo sobre la naturaleza pierde su intensidad. En resumen, se diga o no, hace falta contar con instancias que nos superan. Podemos recordar, lo que complica un poco este análisis, que la tradición judeocristiana, o incluso la cultura occidental, había racionalizado, de alguna manera, tales instancias. La noción de Dios único, omnipotente, que nos domina, y la teodicea o la teología racionales que le sirven de justificación están entre esas racionalizaciones. Lo mismo ocurre con el Estado unificado, garante del contrato social, y con los sistemas políticos que le sirven de fundamento teórico. Recordemos, respecto a esto, la fórmula empleada por Marx en *La cuestión judía* para definir la política: "la forma profana de la religión". Dios y el Estado fueron así maneras "económicas" de pensar y de orga-

nizar las fuerzas que superan al individuo. Éstas se inscriben en un proceso dramático, racional y, potencialmente, dominable. Hay otros momentos en que esas fuerzas se difractan de nuevo, se pluralizan, se salvajizan y, desde entonces, vuelven a ser trágicas. Las dominamos menos de lo que ellas nos gobiernan. Hace falta, mal que bien, "arreglárselas con" ellas. A propósito de un libro paradigmático, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de Goethe, se pudo hablar de un "entrelazamiento de los destinos y los caracteres".¹³ Observación atinada que, con razón, llama la atención sobre el hecho de que existe una interacción entre la "fuerza vital propia" de un individuo dado y las "circunstancias exteriores", es decir, las determinaciones impuestas por el destino. Eterno problema, propio de la formación del hombre, pero también de su vida en sociedad, el de la relación entre la subjetividad individual y la importancia del medio, de cualquier orden que éste sea.

La larga iniciación que es toda existencia humana consiste, en resumidas cuentas, en encontrar un equilibrio entre un carácter —pensemos en su etimología: marca— y las necesidades a las que ese carácter es confrontado. Es para alcanzar dicho equilibrio que, en los períodos trágicos, el arquetipo puede tener su utilidad. En tanto modelo abarcativo, en tanto tipo informativo, puede servir de matriz, da lugar a ser, es condición de posibilidad de las modas de vida individual y social. Podemos ilustrar ese propósito con la observación de Thomas Mann, extraída de esa otra bella novela de formación que es *José y sus hermanos*: "La transparencia de la personalidad, el hecho de que fuera la repetición y el retorno de un tipo preestablecido, esa concepción fundamental hacia parte de la carne y de la sangre de José".

En lugar de oponerse, de una manera irreductible, en lugar de ser superadas, según un mecanismo dialéctico y dramático, en una síntesis calmante, la libertad y la necesidad son, en ciertos momentos, vividas en una tensión "contradictorial", a la que denominé armonía conflictiva. Eso, desde luego, hace pensar en la tradición mística, o en la filosofía hinduista, pero, también, en el proceso de individuación —bien descrito por C.

G. Jung-, en que el yo se sirve y se vive como objeto de un sujeto que lo abarca. Esa es la experiencia del Sí que no destruye al individuo empírico, al yo, sino que, por el contrario, lo eleva en un conjunto más vasto, es decir, la intensidad y el júbilo de la situación trágica - recordemos, la del *amor fati* nietzscheano: ser libre dentro de una necesidad plena de amor-.¹⁴ En resumen, una forma de dependencia plena de quietud en cuanto a que el individuo se realiza en un "plus-ser" revelándolo a sí mismo.

Vemos bien cuáles pueden ser, contemporáneamente, esas situaciones de "plus-ser". Grandes concentraciones, multitudes de todo orden, trances múltiples, fusiones deportivas, excitaciones musicales, efervescencias religiosas o culturales. Todas cosas que elevan al individuo a una forma de plenitud que la monotonía de la funcionalidad económica o política no ofrece. En cada uno de estos fenómenos hay una especie de participación mágica en lo extraño, en la extrañeza, en un carácter global que supera la particularidad individual. Carácter global que es del orden de lo sagrado, con el que cada uno comulga. ¿Ironía de lo trágico, o "ardid" del imaginario colectivo, que restituye al circuito social esa dimensión de numen que la modernidad había creído evacuar de la vida social? ¿Reencantamiento del mundo? Sin duda, en cuanto asistimos innegablemente a la superación de la simple utilidad, incluso instrumentalidad, sea ésta individual o social.

En una perspectiva semejante, el mundo y el individuo no devienen progresivamente lo que deben ser en función de una finalidad programada, pero, podríamos decir, "advienen" a lo que son. El arquetipo no es, de alguna manera, sino una ayuda en ese descubrimiento, algo que sirve de revelador, que se esfuerza por hacer resurgir lo que ya está ahí. En este sentido existe una estrecha relación entre la dimensión trágica del arquetipo y la acentuación de una concepción cíclica del tiempo.

Esta proximidad estructural entre el procedimiento arquetípico, el inconsciente colectivo y el ciclo se debe al hecho, para retomar una fórmula de Jung, de que todo "proceso vital sigue sus propias leyes internas". Para tomar, así, el ejemplo del

inconsciente, no podemos avanzar a marcha forzada, emerge en su hora". A la manera de una fuente que surge, resurge o se seca según un ritmo que le es propio, no podemos jamás prever, a ciencia cierta, la emergencia del flujo inconsciente.

Podemos, igualmente, asociar esto con el hecho de que, así como en el pensamiento alquímico, así como en la dinámica del inconsciente, hay algo circular, o mejor dicho, espiralado en la producción de las imágenes. Esta tampoco obedece al literalismo mecánico que es el de la simple razón, pero sigue un conjunto de circunvoluciones que complica particularmente su interpretación. En efecto, hay a la vez una estructura laberíntica en el inconsciente y en el mundo de las imágenes. Y si bien el primer dominio fue extensamente investido por la interpretación intelectual, no ocurre lo mismo en lo que concierne al segundo, todavía muy ignorado, despreciado o marginado por los pensadores, por lo menos por los que defienden un punto de vista estrictamente racionalista.

No hay duda de que las circunvoluciones o incluso, si nos referimos a una teorización junguiana, las "circumambulaciones", describen el lento trabajo circular que hace cada uno para acceder, poco a poco, a la realización de lo que denominé, más arriba, un "plus-ser". Lo que es el trabajo de toda una vida.¹⁵ En la tradición oriental, el "mandala" tibetano es una buena ilustración de ello, así como el mito de la búsqueda del Grial lo expresa muy bien en la tradición occidental. En todos los casos hay repetición, movimiento cíclico y concepción trágica de la vida. Las figuras arquetípicas proceden siempre por redundancias, hacen siempre referencia a un tiempo mítico, que no se puede fechar, el de nuestros cuentos y leyendas - "en aquel tiempo" -, el del *illud tempus*.

Esto es impresionante en las ilustraciones míticas *stricto sensu*, de las cuales la literatura, el cine, el teatro o la canción, por ejemplo, no son nada avaras. Pero ese fenómeno de intemporalidad, de acentuación cíclica o trágica, se nota igualmente en la puesta en escena cotidiana o, mejor aún, espectacular, como es la de las estrellas contemporáneas. El *puer aeternus* que representa, por ejemplo, Michael Jackson, la depravada arrepentida

que encarna Madonna o, más prosaicamente, el bribón divino ilustrado por Bernard Tapie, sin olvidar al héroe belicoso que es tal figura deportiva, todo eso resurge de un reencantamiento del mundo que tiene una gran repercusión en el inconsciente colectivo. Esas figuras no tienen nada de específico, no hacen sino repetir, volver a decir caracteres, maneras de ser antropológicamente arraigadas. Este aspecto cíclico es lo que hace, además, que sean puestos por las nubes. Y es comulgando con esas redundantes puestas en escena, identificándose con ellas, que cada uno, al cabo de una larga iniciación, la mayor parte del tiempo no consciente, se supera, "estalla" en algo que se sobrepone al encierro, o al estrechamiento, en el pequeño yo individual.

De eso se trata en la cuestión de la concepción cíclica del tiempo: la posibilidad de vivir un yo plural, o de superar al yo en una entidad bastante más vasta. Puede ser el Sí, tal como lo indican las diversas filosofías orientales, o incluso la conjunción del *yin* y el *yang* en esa misma tradición. En la cultura occidental, podemos hacer referencia a las dos columnas del templo de Salomón: "Yakín y Bohaz", metáforas de una especie de *vinci-dentia oppositorum*, a saber, la conjunción de esas cosas opuestas que son la pasividad y la actividad, la libertad y la necesidad y, por supuesto, el yo y el no-yo. En resumen, lo que es del orden del carácter global, de la organicidad de todas las cosas.

Ya sea en las expresiones empíricas del arte contemporáneo o, lo que no está necesariamente muy alejado, en las contradicciones míticas, es importante señalar una redundancia fundamental. Lévi-Strauss y Gilbert Durand insistieron, con vigor, en este aspecto: la repetición y el "bricolaje" que se hallan presentes en las grandes obras espirituales de la humanidad.¹⁶ De cierta manera, este aspecto repetitivo, ya sea el "retorno de lo mismo" nietzscheano, la idea obsesiva del escritor, la frase musical típica del músico, la "mano" del pintor, la sempiterna digresión teórica del pensador, la canción reconocible del cantante, todo eso resalta la presencia de lo intemporal en la historia, de una especie de inmovilidad en el movimiento.

Teniendo en mente la redundancia del mito y la repetición en las creaciones cotidianas, sin olvidar, por supuesto, la que

está en práctica en la vida corriente, comprenderemos la parte de íntima emoción segregada por la familiaridad de los fenómenos, de las situaciones, de las ideas, etcétera, que se repiten con regularidad. El *habitus* tal como lo analizó Tomás de Aquino no insiste sobre el aspecto estructurante de la costumbre establecida. La metáfora de la "costumbre" sobre la que Deleuze propuso reflexionar es una manera de actualizar la imposición del hábito. Todas cosas que muestran que el perfeccionamiento individual o colectivo no está necesariamente en un progreso sin fin, como lo postuló la pedagogía moderna, sino que puede, en ciertos momentos, efectuarse en una adecuación a lo que se presenta de una manera recurrente: los usos y las costumbres, los mitos y los ritos, los hábitos de una sociedad dada. Es exactamente eso lo que proponía la sociedad premoderna, es posible que sea eso lo que retome importancia en la posmodernidad.

Para decirlo de otra manera, la iniciación sucede a la educación. El perfeccionamiento se hace a partir de un fondo propio y no en función de lo que es importado, impuesto, del exterior. Todo eso hace resurgir la prevalencia de lo cíclico sobre el linealismo, el afrontamiento del destino antes que la historia que modelamos a gusto. La relación con lo político es ciertamente la manifestación más neta de un cambio semejante de paradigma. Así, ya no se trata, como aplicación de la dialéctica hegeliana "amo-esclavo", de asumir, por medio de una lucha a muerte el lugar del amo, sino por el contrario de reconocer, cuando estamos listos, un amo que se presenta. Este puede ser un amo *stricto sensu* o tomar los rasgos de acontecimientos ineluctables, de la tribu en la que lo admitimos, hasta de la adversidad que asumimos en tanto tal.

Esto es la iniciación: aprovechar una molestia exterior para acabar una perfección interior. Iniciación que podemos cotejar con el comentario que C. G. Jung hace de un epítafio del claustro de la catedral de Basilea: "Eadem mutata resurgo", reaparecer cambiado y sin embargo el mismo.¹⁷ Es, desde luego, el proceso del inconsciente que se mueve en espirales alrededor del centro. Pero esta gestión no deja de encontrar ilus-

traciones sociales que se basan menos en una concepción histórica y progresista que en esa, cíclica, que es más progresiva. Se trata aquí del retorno de una actitud tradicional, particularmente evidente en las múltiples prácticas sincretistas propias de la posmodernidad. Actitud tradicional que podemos fácilmente identificar en las filosofías orientales, pero cuya expresión podemos encontrar también en la doctrina etrusca de las "épocas del mundo". H. de Lubac hizo un pertinente análisis a propósito de Vico, para el que habría una rotación regular del mundo. Bajo la mirada de la Providencia, los pueblos vuelven a representar, siempre y de nuevo, el eterno problema de la vida y de la muerte.¹⁸

A la luz de semejante doctrina, sería interesante aclarar la asombrosa sucesión circular de los fenómenos sociales, así como la no menos asombrosa actitud de esos individuos, cada vez más numerosos, ávidos de un perfeccionamiento buscado en la religión, en la fusión con la naturaleza o en la confusión con el grupo. En todos esos casos, no es el hecho de ser dueño (de sí, del mundo, de la sociedad) lo que importa, sino, por el contrario, acceder a la posición de discípulo, y adherir a las servidumbres exigentes implicadas por dicha posición.

Hay una forma de fatalismo, que podemos estigmatizar, considerar como una regresión pero que, al mismo tiempo, no subraya menos un posible renacimiento, la necesaria renovación de todas las cosas. El espíritu del tiempo está, sin duda, en la melancolía, en la nostalgia de otro lugar bastante indistinto, poco localizable en el tiempo y en el espacio. Pero es esta "sed del infinito", para retomar la expresión de Durkheim, la que, por la anomia que impulsa, va a favorecer las revueltas repentinas, segregar las múltiples efervescencias sociales que no siguen el plan establecido de una razón histórica, sino que toman el camino caótico de esos *corsi e ricorsi*, totalmente imprevisibles, al igual que lo son los sobresaltos de la pulsión de vida que reaccionan a las múltiples coacciones de las formas de muerte. Como el fénix de la fábula renaciendo de sus cenizas, la vida social se apoya sobre "regresiones" sorprendentes para surgir, completamente nueva, ahí donde ya no la esperábamos.

Lo que es impresionante es un funcionamiento circular, incluso si éste, encontrando ayuda en el desarrollo tecnológico, se parece a un proceso espiralado.

Lo que recalca la doctrina de las "épocas del mundo", lo que acentúa la concepción cíclica del tiempo, y lo que no dejan de hacer resurgir todos los actos repetitivos de la existencia cotidiana es una necesidad vital de regeneración. Necesidad antropológica basada en la convicción de que la vida siempre vuelve a comenzar. Encontramos aquí, de una vez, la temática de la actitud afirmativa propia de la filosofía nietzscheana por ejemplo, pero también lo que se expresa en la sensibilidad zen así como aparece en este *koan*: "¿Cuál es la palabra última para expresar la verdad? Joshu respondió: sí". Afirmar la existencia, esto es lo que es difícil de admitir para las teorías fundadas en el sentido de la historia, divina o profana, que buscan la significación de la vida en una finalidad venidera y jamás alcanzada. Las vulgatas judeocristianas y hegeliano-marxistas hicieron basar su espera parousiaca en la denegación de esta "vida-aquí" en relación con una "vida-allá" que sería mejor y estaría liberada de toda vicisitud. Eso es lo que les sirve de motor: la tensión dramática hacia otra vida.

Completamente distinta es la sensibilidad trágica, la del ciclo, que acepta con sabiduría lo que es. Pone una forma de intensidad en vivir lo que es. Desviándolo un poquito de su objeto, podemos hacer referencia a la fórmula de San Agustín: "La medida del amor es amar sin medida". No es otra cosa lo que recalca la intensidad trágica: la medida de la vida es vivir sin medida. El afrontamiento del destino localizable en numerosas prácticas juveniles, en la búsqueda de una existencia de calidad, en el cuidado del presente, en la sensibilidad ecológica, es, simplemente, una manera de vivir con intensidad lo que se presenta, lo que ocurre; en pocas palabras, lo que es antes que lo que debería o podría ser. Ética del instante, he dicho, en cuanto a que pretende, de una manera obstinada, vivir "a pesar de todo" esta existencia tullida de vicisitudes pero que sigue siendo atractiva a pesar de eso o a causa de eso.

El sentimiento trágico de la vida reconocido o no, consciente o inconsciente, recuerda que la monotonía cotidiana co-

re parejo con aberturas que la iluminan periódicamente. Recalca que la vida que no se proyecta en el futuro está obligada a tomar en serio los placeres orgiásticos del desbocamiento de los sentidos, sean esos placeres gustativos, olfativos, auditivos, táctiles o genésicos. Está bien arraigado en ese fundamento ctónico, el de la figura emblemática de Dioniso, que, frente a los apologistas del futuro y a los nostálgicos del pasado y puesto el acento sobre el ciclo, permite revivir la serenidad del *kairós* griego, es decir, captar las múltiples oportunidades de la vida corriente.

Se trata de una verdadera revolución, y consiste, a imagen de las revoluciones celestes, en volver al primer plano lo que hubiéramos creído pasado de moda. Es lo que, a su manera, Ballanche llama los "ciclos palingénicos". Es decir que las cosas humanas proceden menos por evolución que por revolución. Palinénesis como "ley reparadora" que hace que la humanidad crezca sobre las ruinas de lo que se derrumbó. Los cataclismos no son más evitables en el orden de lo social que en el orden natural. Los imperios nacen, se desarrollan, luego desaparecen. Y otros imperios nacen a su vez. Pero el sufrimiento y el dolor son los educadores del género humano en la medida en que ponen precio a lo que es vivido. "Ninguna resurrección puede hacerse sin la cruz."¹⁹ La fórmula pertenece a una cultura dada, pero su sentido es general y establece una adecuación entre la precariedad de todo y la exaltación del mundo en sus instantes sucesivos.

Afrontamiento del destino y retorno cíclico, éstos son los elementos esenciales que marcan el cambio fundamental que se está produciendo en la concepción del tiempo social. Hace falta recordarlo, no es un problema abstractamente filosófico, sino el fundamento de una nueva relación con los otros y con el mundo. ¿Es el viraje decisivo de un milenio que reactiva los miedos y las esperanzas propios de la llegada de un mundo al que no estamos acostumbrados? Los historiadores lo recalcan con frecuencia: los fenómenos de cambio de milenio acaorean con ellos ideas catastróficas, pero también la esperanza de una "época nueva". Tengamos esto en mente: la "New Age"

contemporánea no es sino una modulación de una estructura más antigua que ve en la temporalidad cíclica la ocasión de cambiar todo y a cada uno de nosotros. La idea de un "milenium" transformando todo existió en la linde de la modernidad, como en Joaquín de Floris o Savonarola,²⁰ y no dejará de encontrar expresiones nuevas en este fin de los tiempos modernos.

Podrá ser la valorización de la imagen del héroe, incluso del bandido de gran corazón, o simplemente del delincuente que salta con frecuencia a las páginas de los periódicos, del que la televisión hablará en detalle. Las telenovelas, los documentales y los sucesos de los noticieros televisivos, todo eso no hace sino despertar en cualquiera el deseo de un destino intenso.²¹ Comulgando con esos destinos anónimos participamos, mágicamente, en la idea misma de destino. La fascinación que aquellos ejercen sobre el hombre sin atributos nos obliga a considerar que lo trágico vuelve a la orden del día, y la sociedad aséptica que, poco a poco, se impuso no es quizá tan sólida como parece. Un bandido que no teme a la muerte y que pone su vida en juego dormita en cada uno de nosotros. Eso puede vivirse por procuración, pero, incluso fantasmalmente, expresa la necesidad de la sombra, el deseo de la "parte maldita" que la modernidad había creído evacuar a buen precio.

De hecho, hay que insistir en esto, hay momentos en que la gran Historia deja el lugar a las pequeñas historias vividas al día. En esos momentos, la Historia se agota en los mitos. Es en esos momentos que lo trágico resurge. Momento en que la muerte ya no es negada, sino deliberadamente afrontada, públicamente asumida.

O. Spengler muestra, juiciosamente, que cuando la duración histórica deja lugar a lo trágico, vemos a la incineración suceder a la inhumación de los muertos.²² Sería fácil ilustrar, muy pertinentemente, ese propósito de nuestros días. Pero la metáfora de la incineración va mucho más allá del acto mismo, en cuanto a que pone el acento sobre el hecho de que la vida es, a la vez, precaria y triunfante. Integrando la muerte, viviéndola, homeopáticamente, al día, damos a la vida una calidad in-

Michel Maffesoli

tensa. El fuego, en ese sentido, es el símbolo de una imperiosa exigencia: la de un eterno presente. El incendio vuelve a la orden del día y quema las relaciones, los bienes y las ideologías caducas. El fuego como símbolo purificador es, ciertamente, el índice más neto del pasaje de una sociedad de consumo a otra dominada por el consumo. Es, en todo caso, el motor esencial de una renovación íntegra cuyas primicias, arcaicas y contemporáneas a la vez, son legión.

2. El tiempo inmóvil

"El verbo no vale si no se encarna."

JOSEPH DELTEIL

PRESENCIA EN LA VIDA

Pensemos en el cuadro de Paul Klee *Angelus novus*. Fue objeto de numerosas interpretaciones. Particularmente, la de Walter Benjamin quien con mucha agudeza veía en él la expresión de una especie de mesianismo sin *telos*. Fiel, en eso, a una interpretación cabalística, el mesías llega todos los días, su gracia se vive en el presente. Y entonces, no hay por qué elaborar una teoría orientada hacia el futuro. Un presentismo semejante se encuentra, frecuentemente, en diversos misticismos o tradiciones espirituales. Recalca bien esta "trascendencia inmanente" largamente vivida en la vida de todos los días, y que no tiene necesidad de objetivo exterior y lejano para dar lo mejor de sí misma. ¡El *Angelus novus* en su gracia aérea! Un vuelo inmóvil. Pájaro en movimiento hacia el futuro, con una mirada orientada hacia atrás. Eso es un suspenso en la acción, una no-acción dinámica que puede servir de ilustración a ese arraigamiento en el presente que, a veces, es la marca esencial del espíritu del tiempo.

Mesianismo de un tiempo inmóvil. Un divino trágico, un poco cruel, que no proyecta, en un futuro hipotético, la solución de problemas que se plantean hoy. Pero vive estos por lo que son, y por eso da a la vida presente todo su valor. No lo ol-

videmos, como idea límite y teniendo, en ese sentido, un alcance heurístico de los más fecundos, la noción de Dios se resume en un eterno presente que encierra, a la vez, el pasado y el futuro. Eterno presente que tiene un reconocimiento del futuro. La noción de Dios sólo es posible si admitimos el determinismo divino. Así como lo señala Abellio, "ninguna charlatanería sobre el libre albedrío debilitará jamás el filo de ese silogismo".¹ Silogismo que se acerca al cuadro de Klee: el suspenso en el presente es una manera de resumir los diversos elementos de la tríada temporal y de hacer dar a cada uno de sus elementos lo mejor que puede dar.

El presente es divino en la medida en que es la expresión de un "sí" a la vida. Nietzsche insistió con frecuencia en este punto: diciendo sí "en un solo instante, decimos sí, por ello, no solo a nosotros mismos sino a toda la existencia". En un solo instante, prosigue, todas las eternidades se expresan. Aceptando un solo instante, toda la eternidad se encuentra aprobada, redimida, justificada y afirmada.² Análisis juicioso ya que muestra en qué sentido la vida, ya sea individual o social, no es de hecho sino una sucesión de ahora, una concatenación de instantes vividos con más o menos intensidad, pero expresando un querer-vivir irreprimito que, a largo plazo, es el mejor garante contra todas las formas de imposición, de explotación, de alienación, de las cuales las historias humanas dan bastante muestra. De hecho, habría que ver si la acentuación del presente no va de la mano, indefectiblemente, con una forma de vitalismo, más o menos consciente de sí mismo, pero que asegura la perduración del Ser en esas diversas modulaciones.

Eso había sido visto por toda una rama de la filosofía griega que había puesto el acento sobre la famosa noción del *kairos*, connotando, a la vez, el sentido de la oportunidad, del buen momento a aprovechar, del instante a vivir. Hay, desde luego, una forma de urgencia en esta captación de lo que nos toca vivir sobre el momento, pero, por paradójico que pueda parecer, una urgencia serena, hecha de equilibrio, de armonía, de apreciación del mundo. Damos al mundo y a sus bienes el "precio" que le toca, puesto que además es reconocido como

lo único de lo que podemos gozar. Esta "apreciación" es el fundamento de la sabiduría antigua: el presente es proteiforme. Hay que comprenderlo en tanto tal.

A la luz de semejante sabiduría podemos comprender las formas contemporáneas de lo que J. Baudrillard llama "éxtasis e inercia": un suspenso y una cámara lenta que reinstauran el sentido de lo trágico en un mundo donde la aceleración dramática devino moneda corriente. Une, además, ese trágico y la predestinación.³ Es en todo caso una especie de lujo. Algo aristocrático, en la medida en que un ralenti semejante contrasta en relación con el activismo ambiente, en relación con la agitación profesional, ideológica, existencial, presentada como el objetivo de la existencia.

La rabia calma del presente, el deseo de vivir sin preocuparse demasiado por el futuro es ciertamente la modulación contemporánea de esa constante antropológica que es lo trágico. Eso que será hecho mañana importa poco, puesto que podemos gozar, aquí y ahora, lo que se presenta: una bella ocurrencia, una pasión amorosa, una exaltación religiosa o la serenidad del tiempo que pasa. Semejante immanentismo, un poco pagano, parece desorientar a muchos observadores sociales, a tal punto que raramente lo toman en cuenta, obnubilados como están por el proyecto, por la racionalidad instrumental o por el objetivo a alcanzar. Sin embargo, Goethe decía que lo que está en el fundamento del arte en general y de la obra artística en particular reside en un "instante resplandeciente de perfección".

De hecho, cuando consideramos la creación artística, podemos decir que se cristaliza en un solo momento de existencia plenaria, un solo instante de belleza perfecta que cristaliza, entonces, la eternidad. Podemos, por lo tanto, preguntarnos si este instante de existencia plenaria no es, en cierto momento, el objetivo de la existencia. Un objetivo que se agota en sí mismo. Así es como el arte, en tanto instancia separada, ha sido capaz de representar en ciertas épocas, tal vez readaptado en el seno mismo de la vida cotidiana vivida como obra de arte. La intensidad del presente sería la expresión de esta readaptación.

Mediante un saber incorporado, animal, no consciente, sabemos que lo propio de cada hombre, y de cada cosa, es devenir y perecer, lo que explicaría el deseo de practicar el suspenso, de detener el tiempo que corre, para gozar de la mejor manera y al máximo aquí mismo. Es la exhortación romántica: "Oh, tiempo, suspende tu vuelo", que tiende a generalizarse, no es más un simple grito sino que se transforma en una realidad vivida, que poco a poco, y en todos los dominios, tiende a constituir el ambiente del momento y a delimitar el espíritu del tiempo.

Es interesante, además, señalar que esta temática del "instante de existencia plenaria", tal como lo dice Schelling, está puesta en relación con la fuerza creadora de la naturaleza.⁴ Fuerza que tiene más acuidad en nuestros días en que esta naturaleza no es más un simple ornamento de utilización literaria o pictórica propia del romanticismo, sino que se ha transformado en una preocupación popular innegable. Sin duda, todavía es posible marginar una "preocupación" semejante, podemos también estigmatizarla, no constituye menos un ingrediente mayor de la sensibilidad social del momento y merece, como tal, toda la atención de los que no desean teorizar *a priori* o abstractamente, sino que pretenden pensar a partir de lo que es vivido. En la ecología se expresa ese sentimiento de pertenencia a lugares específicos o la impresión difusa de "corresponder" con el entorno social o espacial.

Todo eso expresa el placer del instante: la casi conciencia de lo trágico en el día a día y, al mismo tiempo, porque ese trágico es sentido como tal, el deseo de aprovechar lo que es naturalmente efímero. Todo goce es precario, pero es eso mismo lo que lo hace más regocijante. Frente a la imagen del fuego de artificio y de su castillo final hay exaltación, júbilo en la "apreciación" del instante cuya ineluctable precariedad conocemos. En eso hicieron hincapié los poetas y los artistas. Asimismo, los historiadores del arte mostraron por qué esta ética del instante era una característica esencial del mito dionisiaco. Como W. Pater, quien asocia los versos de Wordsworth y el frágil esplendor de Dioniso:

*La belleza nacida de un marmullo
Pasará a su rostro...*

el conjunto está unido a la encarnación de las fuerzas naturales, a la vida que brota como la savia pero, como ella, condeñada a la desaparición.⁵

Podemos preguntarnos, -en todo caso es una pista de reflexión que no deberíamos desdeñar ni menos negar-, si lo dionisiaco justamente no es la fuerza natural en práctica hoy día en todas nuestras sociedades. De alguna manera, su atmósfera matriz. Figura emblemática que cristaliza el vitalismo proteiforme, el amor por la naturaleza, la búsqueda de las pasiones "veletas", cosas que se viven en forma cíclica, con tanta más intensidad cuanto que se conoce el aspecto efímero del ciclo. En las relaciones interindividuales, los psicólogos mostraron que se habla más de un sentimiento cuando éste ya no existe, o bien está atenuado. Es la práctica conocida del encantamiento. Lo mismo ocurre en la vida social. La insistencia sobre la fidelidad, la solidez de los valores familiares, patrióticos, ciudadanos, esconde mal la profunda vivencia de la precariedad, o lo que propuse llamar la práctica astuta de las sinceridades sucesivas. Es exactamente esa la lección del mito dionisiaco: la del *carpe diem*, bajo sus diversas formas.

Tiempo trágico, si lo hay, que una teoría, formada por más de dos siglos de visión dramática, tiene muchas dificultades para comprender. De la novela psicológica a la filosofía moderna, todo está calcado sobre el drama existencial o político, es decir, sobre un proceso de educación que conduce a la autonomía individual y al contrato social.

Es muy distinto tomar en cuenta un presente eterno para el cual podríamos decir, citando a Faulkner, "Nada ocurre, todo ocurrió". Y entonces entramos en el tiempo del mito hecho de repetición, tiempo para el cual el pasado nunca está muerto, para el cual nunca es el pasado. Digámoslo de nuevo, la ideología del progreso, de todas las tendencias, va a considerar como reaccionaria semejante referencia a la tradición, es decir, a lo que es dado de una vez para siempre, lo que solo podemos

repetir. Pero dicha repetición, firma de lo mítico como mostraron C. Lévi-Strauss y G. Durand, es ampliamente vivida de modo empírico. Redundancia de las conversaciones cotidianas, imposición de las iniciaciones múltiples, retorno de los temas bárbaros en la música, la pintura, sin olvidar la crueldad del "body art". Hay en todo eso, más allá de la fe o de la proyección en el porvenir, una especie de exorcismo del tiempo portador de muerte. Pero por eso es la vida, incluso el vitalismo, la que se muestra con fuerza.

Repeticiones múltiples, que suspenden el tiempo lineal, que firman, pues, el retorno del mito y de lo trágico. Lo que, para retomar una temática jungiana y surrealista, remite al orden de la sincronidad donde el pasado, el presente y el futuro son vividos en una especie de circulación, una "trayectoria urobórica" (G. Durand).⁶ Ésta es un mixto de claridad y oscuridad, de intensidad y banalidad, de razón y afecto, de tecnología avanzada y de arcaísmo. El cortocircuito de todo esto está en la base de la experiencia vital de la que hay que reconocer, en la actualidad, el retorno imprevisto.

LA VIDA ORDINARIA COMO DESTINO

Siempre es interesante oír el mensaje de místicos, sacerdotes, soñadores o novelistas, porque a menudo son sensibles a las fuerzas naturales que, secretamente, penetran una época dada. Sus creaciones están, por supuesto, adelantadas al saber establecido, pero no se hallan menos en congruencia con lo que es ampliamente vivido en la vida social. Al mismo tiempo son paroxísticas con relación al conformismo ambiente, de ahí su marginación. Pero, puesto que queremos estar atentos al estado naciente de las cosas, hay que saber apreciarlas en su justo valor. Es un buen "método": las creaciones iluminan el camino tomado por todas las prácticas, maneras de ser y de pensar que, de un modo no consciente, rechazan las ideas convenidas y otras representaciones dogmáticas elaboradas en una época que se volvió ajena para la mayoría.

En este sentido, el mensaje profético es de los más pertinentes. Para invalidarlo —en contra de lo que se cree a menudo—, no olvidemos que la mayor parte del tiempo, además, no es en absoluto anticipador. En lo más próximo a su etimología (*pro phetu*), no habla "antes", sino "delante" del pueblo. Se conforma con decir alto lo que es vivido bajo. Así, para no tomar más que algunos ejemplos entre tantos, podemos recordar que en la mística de la Cábala la temporalidad progresista propia de la modernidad tiene poco sentido. Sólo importa el instante en que puede resumirse la eternidad en su plenitud. Esto ha sido recalado con frecuencia. Encontramos su eco en las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin, quien subraya que, para los judíos, "cada segundo era la puerta angosta por la que podría pasar el Mesías".⁷ "Temporalidad mesiánica" en la que es "este instante" que sólo importa en tanto permite la realización de sí a partir de una comunión que supera, justamente, al pequeño yo limitado por el tiempo y sus múltiples contingencias.

Sería fácil ver en qué sentido la valorización de "este instante" reúne las múltiples preocupaciones, o simplemente ocupaciones, de la existencia contemporánea. Basta con indicar que ésta, finalmente, no es más que una sucesión de momentos. Buenos o malos momentos, poco importa, pero momentos que nos dedicamos a vivir con intensidad, de una manera cualitativa, y que son, a falta de mejores, aceptados en tanto tales. Preocupación popular que podemos, incluso, relacionar con otro místico, Eckhart, para el que la realización plena consiste en pasar de la "pura posibilidad" a la "eterna actualidad". ¡He aquí la fuerza natural del instante eterno!

Para relacionar eso con mi propósito, podemos decir que el drama de la historia, individual o social, se reduce a un perpetuo posible. De ahí la tensión continua que la caracteriza: tensión ideológica. El proyecto (*pro jectum*) es la marca esencial del drama en cuestión. En cambio, lo trágico del instante no es más que una sucesión de actualizaciones: pasiones, pensamientos, creaciones que se agotan en el acto mismo, éstas no se economizan pero se gastan en el instante. Aquí también podemos

ver, al mismo tiempo, las múltiples ilustraciones de esta visión mítica. Cada momento tiene, de alguna manera, la capacidad de expresar las múltiples posibilidades que cada uno tiene a su disposición, o que un conjunto social contiene por completo. El tiempo se detiene, se intensifica para hacer dar a un individuo, a una situación, lo mejor de sí mismo.

El mundo puede moverse, los acontecimientos acelerarse, las catástrofes desencadenarse, la política entregarse al espectáculo, solo importa un punto estable que permita el goce de lo que es. Como dijo T. S. Eliot: "En el punto quieto del mundo". Actitud aristocrática podremos decir. Sin duda, pero de un aristocratismo popular, ya que así es como vive el hombre sin atributos, cuya existencia, consciente o no, no es más que una sucesión de esos momentos fijos cuya sola concatenación constituye el flujo vital. Para decirlo en términos bergsonianos, recordamos la "duración" de dichos momentos más que su relación "histórica".

Se trata exactamente de eso en el instante y en el presente: remiten a la vida, a la experiencia más que a la representación o a la teoría de la vida en sistemas abarcativos y rígidos. La vida en su banalidad, en su crueldad también, mezcla de sombra y de luz recordémoslo, la vida da miedo a los que tienen como tarea (se pusieron como tarea) contarla. El vitalismo, las diversas formas de la filosofía de la vida (Nietzsche, Simmel, Bergson) no tienen buena prensa. Siempre son sospechosas de proximidad o de influencias dudosas. Lo que no puede ser controlado, racionalizado, es siempre inquietante. Por lo menos en la tradición occidental donde la primacía de lo cognitivo, de la razón, fue siempre afirmada.

Podríamos fácilmente establecer un paralelo entre la razón y el futuro por un lado, la imagen y el presente por otro. La imagen en lo que presenta directamente, "actualiza", dice más arriba. En todo caso, es sorprendente observar la concomitancia de esos dos fenómenos: retorno con fuerza de la imagen, nueva manifestación, multiforme, del presente. Agreguemos el nuevo interés para los autores vitalistas citados más arriba.

Pero lo importante es la unión entre la vida y el presente. Aunque ambos, la mayor parte del tiempo, hayan sido pasados por alto, o relegados a esas evidencias tan obvias que es inútil teorizarlas. Para plantear esta estrecha relación, citemos aquí al poeta y novelista Julien Gracq:

Los nueve décimos de nuestro tiempo vivido, de ese tiempo del que nada después de todo es interesante para la literatura, ocurren en un mundo sin pasado y sin futuro, en el mundo de lo que Éluard llamó vida inmediata, mundo donde la historia apenas muere, donde la preocupación por la acción y por el compromiso no tiene cabida.*

Análisis agudo, pertinente, que recalca por un lado la atemporalidad, la intemporalidad, de la vida inmediata, en todo caso la eternidad del instante vivido, su intensidad también. Y es así porque esos "nueve décimos" de lo vivido están llenos de interés para la literatura. Y más para la teoría. En resumen, la totalidad de la existencia, todos esos elementos anodinos constituyen el sustrato de la cultura y del lazo social. Totalidad que es el conservatorio, a largo plazo, de ese ser-juntos sorprendentemente resistente cuando consideramos las diversas alianzas o imposiciones que lo afectan.

Dije que podíamos, con prioridad, convocar a los poetas. Pensemos en Verlaine: "La vida humilde de los trabajos aburridos y fáciles es una obra escogida que requiere mucho amor". Esto es exactamente esa "vida inmediata", no teorizada, no racionalizada; no se termina, no se proyecta, pero se invierte por completo, en el presente. Y esto necesita amor, es decir, intensidad. Lo recuerdo dando a estos términos su sentido más estricto: no estar más "tendido hacia" algo (*ex-tendere*, extensión), sino estar "tendido en" lo que funda y constituye el ser-juntos (*in-tendere*). Inversión en el presente, "intensidad" en lo que me une a los otros para vivir esta inversión. "Obra escogida" que permite comprender, en ciertos momen-

* *Préférences*, París, La Pléiade, t. I, pág. 878.

tos, la acentuación de lo cualitativo, el suspenso del tiempo, los rituales de todos los órdenes, y los usos y las costumbres que aseguran de hecho el esqueleto del cuerpo social. La vida sin atributo es aquello mismo que asegura, de una manera misteriosa, el mantenimiento de la sociedad.

Manera misteriosa, ya que, muy cerca de lo que es el "misterio" en los actos de iniciación tradicionales, permite que los individuos se asocien entre ellos, comulguen con algo que los supera. Por otra parte, más allá o sin llegar a cualquier forma estrictamente religiosa, tal vez sea ahí donde reside lo sagrado verdadero: un lazo imponderable que asegura un cimiento no menos sólido. ¿No es así como podemos comprender, vivido al día, lo que los etnólogos llamaron el "aura", los historiadores de ciertas sociedades secretas la "égrégoré", los teólogos y los filósofos el "habitus"? En breve, una manera de ser que funda una especie de familiaridad con el entorno natural y social, que se vive antes de ser pensada o teorizada.

Todas las situaciones de la vida cotidiana son así formas de iniciación naturalmente vividas. Los lugares y los juegos de la infancia, el marco de las primeras emociones, el aprendizaje de las maneras de pensar, la interiorización de las posturas corporales, la integración de las formas lingüísticas y, sobre todo, todas las comunicaciones no verbales que, por sedimentaciones sucesivas, estructuran la solidaridad orgánica sin la cual no hay sociedad posible.

Hay momentos en que esos usos y costumbres fundamentales son negados, o por lo menos relativizados, por el devenir histórico. La modernidad pertenece a la categoría que tiende a borrar todos los efectos y las contingencias del arraigamiento. A veces, por el contrario, estos retornan con fuerza. El territorio y la carga simbólica retoman sentido. Lo local y sus nostalgias, los olores y los sabores estructuran al individuo y los grupos. Es todo eso lo que asegura al presente su poder de agregación. Podemos decir que la filosofía del devenir deja, entonces, lugar a una antropología del ser o incluso, para retomar una expresión de Gilbert Durand, a la abstracción de la historia le sucede el "tufo del presente", el de la duración con-

creta.⁸ Recuerdo con respecto a esto la etimología del término concreto: lo que hace que "crezcamos con" (*cum crescere*), es decir, un tiempo que da lugar a ser, que compartimos con otros. Crecimiento que, a imagen de la flora circundante, se eleva tomando raíz, es decir, necesita del mantillo de esas cosas anodinas que forman la vida trivial, otra manera de expresar la ética: el lugar que me une a la alteridad, el otro que es el prójimo, el otro que es el lejano domesticado.

Esto es, como dije, lo sagrado. Pero un sagrado que ya no está dominando, que no es más el de un Dios abstracto o de un Estado racional. Un sagrado que remite a una trascendencia inmanente, la constituida por el sentimiento de pertenencia, por la pasión compartida o por la correspondencia, casi mítica, con lo que me rodea. Y entonces, no es más lo universal lo que importa, sino lo particular por lo que tiene de carnal, de afectuoso, de esencialmente simbólico. En efecto, es ese mismo ambiente presentista, así comprendido, lo que permite el conocimiento de sí y el reconocimiento del otro. ¿No es ese punto, *stricto sensu*, el símbolo? Conocerse y reconocer al otro, ya no en tanto entidad abstracta, autónoma, puramente racional —la del individuo moderno, que se separa de la naturaleza, que se distingue en relación con su vecino, y que hace de esta separación y de esta distinción el fundamento de la lógica de la dominación y del dominio que conocemos bien— sino, por el contrario, conocimiento y reconocimiento vividos por la persona en el marco comunitario: el del grupo, de la tribu, el de las "afinidades electivas", todas cosas de las que nos habla la tradición y que parecen renacer ante nuestros ojos. Es eso mismo lo que da al presente su intensidad trágica.

Pero es también eso lo que lo vuelve tan extraño a nuestros modos de análisis, constituidos justamente sobre y a partir de lo universal. En efecto, para las teorías modernas, la vida cotidiana, en lo que tiene de concreto, de arraigado, está esencialmente alienada. Conviene superarla, liberarla de todas las obligaciones acostumbradas de las que estaba llena, para acceder a un plus-ser. Es en la historia y en la dialéctica que le sirve de motor donde el individuo moderno se realiza plenamente. To-

do lo que lo ata al espacio, a los hábitos es, más o menos potencialmente, mortífero. Dramáticamente, hace falta romper todas esas cadenas a través de luchas y conflictos, racional y conscientemente asumidos.

Podemos, por ejemplo, hacer referencia a Henri Lefebvre, que, en su pensamiento crítico, con los matices que su gran cultura le sugiere, no puede, sin embargo, no criticar esa vida cotidiana. Tiene el mérito de tomarla en consideración, pero únicamente como algo que conviene superar, que de alguna manera hay que liberar de sí misma. El título de su libro es, además, instructivo: *La vida cotidiana en el mundo moderno*. En este caso, esta crítica consiste en considerar que la vida cotidiana, justamente, es lo "no-trágico" por excelencia. Para él, los objetos *kitsch*, la organización de los interiores, son como tantas "fortalezas" trazadas contra el sentimiento de lo trágico, es decir, contra la conciencia de la muerte y del fin ineluctable.⁹

El propósito es paradigmático y bien característico de una sensibilidad intelectual incapaz de captar la parte de poesía de la que está lleno lo cotidiano. Poesía que, por supuesto, no es reivindicada en tanto tal, pero que se encuentra presente en la ironía para con toda instancia dominante, en el humor propio de las múltiples discusiones anodinas o, en especial, en esas comunicaciones no verbales en las que se expresa la pasión social.

Desde luego, en todos esos fenómenos encontramos algo que es del orden del estereotipo, por otra parte, ello es lo que lleva a desconsiderarlos, pero es importante ver que los estereotipos en cuestión se arraigan en los arquetipos fundadores. Esta dialéctica misma constituye, justamente, la poesía de lo cotidiano. O incluso hace de ese cotidiano el sustrato de lo que se convertirá en las obras de la cultura. En breve, ahí está la riqueza de la experiencia social, el reservorio de su perduración a largo plazo.

Así, en oposición al drama que tiende a desconsiderarla, la vida cotidiana es el lugar por excelencia de lo trágico. De ahí la necesidad de dar cuenta de ella teóricamente. Ese es el propósito de la hermenéutica de Dilthey, por ejemplo, que pone el acento esencialmente sobre lo vivido. Para él "las ciencias

morales están fundadas sobre esta conexión de la vida, de la expresión y de la comprensión".¹⁰ Aquí hay todo un programa propuesto. El de una comprensión erudita, el de una teoría de la empatía (*Einfühlungsbeorie*) que, en lo más cercano a su etimología, verá en la *poiesis* la creación por excelencia. No de un sentido confundido con el objetivo a alcanzar, la finalidad a realizar, sino el sentido arraigado, el sentido vivido, el sentido que se agota en el acto mismo (*in actu*). Esto es lo que funda la relación "trágico-vivido-experiencia".

Me parece que la hermenéutica que toma en serio tal conexión puede permitir comprender las diversas expresiones contemporáneas de la presencia en el mundo, la furia calma del presente, es decir, la exigencia de vivir aquí y ahora, el deseo de gozar lo que se presenta. De comprender igualmente la caída en desuso de todas las proyecciones ideológicas o políticas, la extraordinaria sospecha aplicada a las diversas representaciones y creencias abstractas, en una palabra el sorprendente empirismo que no confía más que en la presentación del mundo, que no aprecia más que un mundo tal cual es, sin preocuparse por lo que el mundo debería ser o podría ser. La experiencia conduce a vivir lo que es, a conformarse con lo que es, a dar sentido "a pesar de todo" a una vivencia llena de vicisitudes y de imperfecciones, pero tenemos conciencia de que es lo único que es dado vivir. Por supuesto, no es así en todas las épocas, pero hay algunas en que el inconsciente colectivo se constituye por y para tal immanentismo.

Insistamos en esto, hay una poética de la banalidad, poética que entraña una carga de intensidad. Por mi parte, veré ahí una reserva de energía societal de donde se nutriría, para sustentarse, la socialidad de base. Especie de capa freática invisible pero necesaria —y cuánto— para la perduración colectiva. R. Caillois habla, en otro contexto, de "la aventura de la monotonía".¹¹ La expresión es bienvenida para describir ese reservorio que es la vida de todos los días. Un tesoro se encuentra ahí escondido: aún hace falta, en el marco de un saber orgánico, revelararlo a sí mismo. Y para eso, no desdeñarlo *a priori*. Así, siguiendo en esto el ciclo misterioso de las historias humanas, a

la fascinación del futuro o a la búsqueda loca de los orígenes les sucede a veces la aventura del presente. Y podemos preguntarnos si los caballeros del Grial posmodernos no son, justamente, los aventureros de lo cotidiano, que ya no proyectan sus esperanzas en hipotéticos ideales lejanos, sino que se dedican a vivir —en el mejor de los casos, de una manera cualitativa— al día, una forma de intensidad existencial.

Simmel veía una de las características de la aventura en el enfoque sobre el "aquí y ahora", la vida en su inmediatez, "el latido del proceso vital en un punto que no tiene ni pasado ni futuro".¹² La expresión es paradójica, pero expresa bien la intensidad del momento, la de los arqueros zen que se preocupan menos por el blanco que por su equilibrio interior; el resultado les ha sido dado por añadidura. Es interesante señalar que la aventura como concentración del proceso vital es presentada, por Simmel, como una forma de la experiencia. Cuando conocemos la importancia que la "forma" tiene para él: lo que revela, hace surgir al ser, sólo podemos estar atentos a la reversibilidad, a la estrecha conexión, en una palabra, a la fecundación mutua que existe entre la aventura y la experiencia. Teniendo esto en mente, podemos comprender por qué la vida aventurera va de la mano, cada vez más, de una experiencia espiritual vivida como una relación con el destino, con el que hay que contar y del que no somos totalmente dueños.

En ese sentido, la actitud contemporánea se acerca particularmente a la de un héroe trágico, tal como aparece en la tradición griega. Este no pide cuentas al destino, encuentra su orgullo aceptando los decretos. Cioran hace una distinción entre ese tipo de heroísmo y la actitud de Job, quien, por el contrario, abruma a Dios, exige explicaciones; en una palabra, no acepta en absoluto lo que es, lo que sucede, eso sobre lo que no podemos hacer nada.¹³ Este último ejemplo es una buena ilustración del espíritu dramático, preocupado por la obsesión del futuro, del proyecto, de la acción, en síntesis, del dominio sobre la vida. Toda la cultura judeocristiana se encuentra aquí resumida. En cambio, trágica es la aceptación del destino, en

aceptación de la existencia por lo que es: precaria, finita, siempre sometida a la inexorable ley de la muerte de todo y de todos.

Por paradójico que pueda parecer, la acentuación del presente no es más que otra manera de expresar la aceptación de la muerte. Vivir en el presente es vivir su muerte de todos los días, es afrontarla, es asumirla. Los términos intensidad, trágico, no dicen otra cosa: sólo vale lo que sabemos que va a cesar. Algunas épocas protestan contra esto, y entonces, la voluntad, la acción, el sentido del proyecto y del futuro van a predominar. Otras concuerdan, se ajustan, se acomodan a la finitud y concederán su preferencia a la contemplación y al goce del mundo, al presentismo que les sirve de vector. Pero es una contemplación o un goce fugaz, penetrados de sentimientos de finitud. Consumen con intensidad todo lo que viven.

A título de ilustración, podemos recordar la diferencia entre las civilizaciones que entierran a sus muertos y las que los incineran.¹⁴ Las primeras expresan así el deseo de durar en el tiempo. El entierro es como una especie de negación, o de denegación, de la muerte. Es un simulacro de la vida que perdura, la tumba es, de alguna manera, una residencia secundaria que, según las culturas, se ornamará, y se dejará allí comida y otras manifestaciones del mismo género en la espera del retorno a la vida. En cambio, la incineración hace constar que lo que acabó, acabó. La caducidad está afirmada y constituye incluso, bajo forma de ceremonias adecuadas, una exaltación de la finitud. La fuerza del destino va de la mano de la fuerza del olvido. No se mima una vida por renacer, se reconoce que la muerte es la que se cobra la vida. Se trata de una forma paroxística del inmanentismo, de un presente que se basta a sí mismo y que no tiene nada que ver con las ilusiones y los consuelos provistos por las proyecciones lejanas.

La muerte y el presente están en el corazón de numerosos fenómenos contemporáneos. La música, por supuesto, ofrece múltiples ilustraciones de ello, también la pintura que, en sus diversas expresiones, subraya la "minimalidad" y la banalidad cotidiana del arte, lo que, en el mejor de los casos, lo emparen-

28223
Alarcon

ta con la búsqueda mística de la nada divina. La teatralidad urbana no va a la zaga, ofrece el espectáculo atractivo de esas nuevas tribus juveniles que viven, inocentemente, en el exceso y el desorden en un mixto sorprendente en que la proximidad de la muerte se alía con un fortificante apetito por la vida. Tal conjunción recuerda la invocación de Rimbaud a la "muerte misteriosa", su "hermana de caridad". En efecto, desde el momento en que construimos su existencia como una obra de arte, es decir, como algo global, la vida contiene su contrario y se consagra a ajustarse a él.

A esto remiten el presentismo y su encarnación en la vida ordinaria: una especie de intensidad que, consciente o casi consciente de la precariedad de las cosas, se consagra a gozar al máximo, y lo más rápido posible, *hic et nunc*. Y entonces, el tiempo lineal, el del cómputo moderno, el tiempo mecánico de la producción industrial y del reloj puntual, el tiempo dramático, homogéneo y vacío, deja lugar a la discontinuidad de los instantes vividos: la de la duración. Sólo importan los tiempos fuertes o los momentos ordinarios de lo cotidiano. Podríamos decir que sólo lo banal hace acontecimiento. El *kuirós* de la filosofía antigua se acerca así al sentido de la oportunidad, un "situacionismo" generalizado que sabe vivir, por lo que son, los acontecimientos que se presentan a lo largo de la existencia. Investigaciones actuales sobre el cine y la publicidad recalcan que el suceso de tal película o de tal campaña publicitaria se debe, justamente, a que expresan los acontecimientos y los avvenimientos de la vida sin atributo.¹⁵

Se trata, *stricto sensu*, de una cultura popular. Quiero decir, con eso, algo que funda sociedad. Cultura que expresa una experiencia colectiva que, en resumidas cuentas, se ríe de todos los imperativos morales, políticos o económicos promulgados por los poderes que dominan y abstractos. Hay que decir "en resumidas cuentas", ya que existe por supuesto una aparente sumisión al orden establecido. ¿Cómo hacer de otra manera? Pero más allá o sin llegar a esta aparente sumisión, existe una no menos sólida resistencia, la de la "actitud de reserva" o la de la secesión, que no hace ruido pero se expresa en las múltiples

conías, versatilidades y revueltas que salen puntualmente a la luz en las sociedades llamadas democráticas.

Quizá podemos acercarnos a esta astucia, o duplicidad antropológica, al immanentismo fundamental, al "fenomenismo instintivo" que creemos característico de las culturas extremo-orientales y las diversas filosofías religiosas que las constituyeron.¹⁶ Immanentismo que no hace sino expresar una relación con la naturaleza y con los otros que integran la finitud, el desamparo y la muerte en la vida de todos los días. El poder trascendente, ya sea el del religioso o el del político, puede ejercerse, pero sólo es considerado como una ilusión en la que no hay por qué confiar, o que, al menos, la podemos relativizar por las exigencias mucho más preciosas de lo cotidiano, de la existencia concreta que se expresa a través de los innumerables ritos y costumbres, precisos, puntillosos, apremiantes de los que la cultura está llena. Curiosa vuelta, que hace que después de la dominación exclusiva del modo de ser y de pensar occidental, sustentada por la concepción del tiempo lineal, sean ahora los "Orientales míticos" los que se desquiten e impongan, por la acentuación del presente, una presencia en el mundo, en sus placeres, en sus alegrías, pero también en sus crueldades y en sus penas.

¿Se orientaliza la vida ordinaria? Conscientemente, tal vez no, inconscientemente, seguro. Precisamente porque sólo existe el momento vivido, con otros, en un lugar dado. Eso es el immanentismo. Una vivencia que pasa por el sesgo de imágenes de comunión, de los cuerpos que exacerbamos, de la naturaleza que volvemos a investir, cosas que pueden resumirse en el "fenomenismo instintivo" de la vida empírica.

EL INSTANTE ETERNO

En los sueños, las imágenes penetran el inconsciente individual, fuerzan, de alguna manera, al individuo a "pasarla bárbaro", es decir, a salir de la temporalidad lineal y racional que caracterizan la actividad diurna. Lo mismo ocurre en los sue-

ños de masa atravesados por imágenes arquetípicas. Éstas son como tantas detenciones en el flujo continuo de la historia, sirven de piedra de toque en la construcción intemporal de la memoria colectiva, se arraigan en ese "suelo mágico" (E. Wierchert) que es el de nuestra vida cotidiana cuyo rol fecundante jamás repetiremos lo suficiente.

En efecto, existe una interacción estrecha entre los fenómenos y la vida concreta. Los poetas, los artistas, los pensadores más sagaces encuentran su inspiración en esta interacción, muy precisamente en cuanto a que expresa la unión del pasado, del presente y del futuro. La imagen arquetípica cristaliza las diversas facetas de la tríada temporal. Es en este sentido que es detención, suspenso del tiempo. Hay en la imagen cotidiana, en la imagen arquetípica, una dimensión transhistórica. Podemos incluso decir que expresa, en el día a día, una especie de eternidad.

En esto también puede ayudarnos el pensamiento extremo-oriental. Tal vez porque la imagen nunca fue estigmatizada, tal vez porque el acceso a los "fenómenos" es instintivo. Así, en su libro sobre el cuerpo taoísta, ese gran erudito que es K. Schipper muestra la estrecha relación que existe entre el cuerpo físico y el cuerpo social, al igual que entre éstos y el macrocosmo. Utilizando la famosa fábula del matarife de Tchouang-tsen, quien por medio de un esfuerzo de concentración llega a "ver" las estructuras íntimas de la bestia que tiene que descuartizar, muestra todo lo que esta "visión" debe a la realidad concreta y práctica. Las repeticiones rituales y rítmicas hacen entrar en consonancia, progresivamente, con el ritmo cósmico de las cosas. Ésta es la lección esencial del tao: perfeccionar la "cultura de sí" (*siou-yang*) estando en armonía con las imágenes eternas del mundo.

Pero lo que es importante observar es que esta armonía se obtiene en la repetición, lo concreto, lo ritual, en resumen, todas las cosas que son la marca de la vida corriente y que se expresan, lo mejor posible, en el "calendario de las fiestas de la religión cotidiana". Se trata aquí del presente, de lo immanente. Se dice incluso que la existencia entera no es más que un largo

aprendizaje de la "regresión en el seno del tiempo en marcha".¹⁷ La expresión es feliz y recalca cómo ciertas culturas pudieron escapar a la tiranía del tiempo acelerado, del tiempo progresista, del tiempo racional y orientado hacia un objetivo a alcanzar. El tao, como muchas otras tradiciones, prueba y comprueba la armonía individual y social en otra relación con el tiempo, para retomar una expresión conocida desde Bergson: la de la duración concreta.

Regresión: el término es fuerte, pero indica lo que está en juego en la integración, en el seno del individuo y de la sociedad en su conjunto, de la parte de sombra, de la dimensión imaginativa, del aspecto pasional o emocional que son, también, parámetros humanos cuya importancia y cuyos efectos en las relaciones interindividuales y en la construcción simbólica de la realidad hay que medir. Para retomar un término propuesto por pensadores junguianos, se trata de una "régrédience", es decir, de una marcha que no se hace en un sentido único, sino tomando los múltiples caminos que son los de la naturaleza humana.

La vida cotidiana es el lugar por excelencia de dicha "regresión". En efecto, favorece la expresión de lo que después de Max Weber podemos llamar el "politeísmo de los valores". Politeísmo estructural en tanto todos los modos de ser y de pensar están admitidos. La escena íntima, protegida por el "muro de la vida privada", es el lugar de todas las tolerancias, de todos los vicios, también de muchas virtudes. Además de esta pluralidad de ser, sobre la cual hará falta volver, lo cotidiano es una especie de nicho. Un refugio al que volvemos cuando la vida nos lastimó, o cuando las presiones de lo político, de lo económico, de la profesión, se vuelven demasiado fuertes. Regresión, sin duda, pero regresión fundadora, o por lo menos reconfortante dado que permite reconocimiento y nueva partida. Regresión como forma de pequeña muerte aceptada, lo que acarrea, paradójicamente, un excedente de vida.

Si me hago entender bien, la "regresión" es una manera homeopática de vivir su muerte de todos los días. Una expresión muy conocida y muy analizada la resume: es lo ritual. Lo

ritual como tiempo suspendido, lo ritual como anamnesis de la muerte. La vida religiosa, sin duda, ofrece de ello múltiples ejemplos, pero ya no podemos relegarlo a ese dominio. La vida política está ahí para probarlo, pero es lo cotidiano su reservorio más importante.¹⁸ En el flujo ininterrumpido de la existencia, deteniendo el tiempo, lo ritual permite obrar astutamente con la muerte, imitándola, integrando algunos de sus elementos. Esos ritos integrados a la vida de cada hombre que son los ritos funerarios recalcan esta comprensión global del tiempo de la que se trató. A la vez celebran la muerte, pero al mismo tiempo afirman la vida renaciente. Paréntesis en el flujo vital, integración de la detención del tiempo, se dedican a obrar astutamente con la muerte. L. V. Thomas señala incluso que toman "lo contrario de la muerte".¹⁹

El rito, por lo tanto, como retroceso, detención, regresión que permite afirmar la vida afrontando y asumiendo su contrario. Lo que aporta una cierta serenidad. Esto, igualmente, provee una forma de seguridad al integrar al individuo en el marco de las matrices del conjunto social. Sea ése el grupo primario, la tribu afectiva o la sociedad contractual, no hay duda de que sólo hay ritos colectivos. Incluso los ritos precisos se refieren o recuerdan a la escena pública y, regularmente, resurgen en ceremonias sociales.

Se trata, también, de un elemento importante para la comprensión del rito. No expresa el triunfo de la vida más que en tanto es plural y bajo su forma colectiva. No es, por otra parte, más que gracias a esos dos aspectos que podemos detener eficazmente o, al menos, "frenar" el tiempo que pasa. Tan cierto es que la temporalidad no existe más que simbólicamente. El tiempo individual no tiene existencia más que bajo el modo de la participación de algo que lo supera. Memoria colectiva, esperanzas comunes, recuerdos comunitarios, todo lo que constituye el tiempo es **nada menos que individual**.

Sin duda, la modernidad se fundó, progresivamente, sobre una concepción muy mecánica del tiempo. Un tiempo útil, un tiempo estrictamente lineal, un tiempo proyectivo. Es el tiempo de la historia individual, es el de la historia social. Tiempo

con un principio y un fin cuya hegemonía parece haber hecho tabla rasa con cualquier otro tipo de temporalidad. Además, cuando queremos hablar de un tiempo que no se termina, estamos obligados a recurrir a otro término, como el de duración. Es dicha hegemonía, y quizá el hecho de que actualmente se encuentre cuestionada, lo que debe invitarnos a estar atentos a las modulaciones que reviste actualmente la duración.

Los ritos son una de ellas. Devuelven sus cartas de nobleza a la lentitud, al suspenso, a la detención del tiempo, en resumen, a lo cualitativo de la existencia. Eso, recordémoslo, en un marco colectivo. Refiriéndose a la terminología oriental, podemos decir que el rito hace pasar del pequeño sí individual al Sí comunitario, del ser privado a un Ser de instinto social. Poniendo en cortocircuito el tiempo lineal, el ritmo redinamiza la presencia en el mundo, favorece la contemplación, es decir, la apreciación de ese mundo tal cual es, tal como se entrega a vivir, aquí y ahora, en lo cotidiano.

La vida sin atributo, la vida corriente, la existencia del "da todo igual" es el lugar privilegiado del rito o, lo que viene a ser lo mismo, de la repetición, del redoblamiento. Repetición en las discusiones de "café", repetición en los intercambios sin fin sobre el tiempo que hizo, que hace, que hará, repetición en la vida familiar, en el corpus de los dichos graciosos, la lista de esas repeticiones fundadoras del ser-juntos es infinita. Repetir hace entrar en un tiempo mítico o, como lo hace notar Gilbert Durand, en un "no-tiempo" mítico. Agregaré que el redoblamiento es la marca simbólica del plural. Por eso, cada uno de viene otro. Comulga con el otro y con la alteridad en general.

El rito cotidiano introduce a un no-tiempo: el de la comunidad. La presunción individual que dominó toda la modernidad deja, entonces, el lugar a otro principio: uno colectivo abarcativo donde cada uno debe representar un rol específico. Como buen observador de la vida japonesa, M. Pinquet recalca el "narcisismo de rol" gracias al cual el japonés cumple, con una gran aplicación, las rutinas cotidianas.²⁰ El término narcisismo no debe inducirnos a un error, ya que no remite a una

acentuación del individuo, sino a su exacto contrario: la aplicación que ponemos en "encajar" en el papel impartido por la sociedad.

La repetición ritual, la rutina cotidiana, son maneras idénticas de expresar y de vivir el retorno del mito y, por lo tanto, el hecho de escapar de una temporalidad demasiado marcada por la utilidad y la linealidad. En cada uno de esos casos hay absorción del individuo, de la historia, de la funcionalidad en una especie de eternidad vivida al día. Esta eternidad cotidiana puede permitir comprender el asombroso romanticismo de las nuevas generaciones, su indiferencia, también, frente a un mundo social y económico cada vez más hostil, en resumen, sus deseos y sus esfuerzos para vivir en una realidad más global, que no se reduzca a la realidad comercial que quiere imponer el filisteísmo moderno.

En efecto, lo propio del "presentismo" es, justamente, vivir de una manera más global, es decir, no considerando que hay cosas importantes y otras que no lo son. Todo tiene sentido en la medida en que no las reducimos a la simple finalidad. Recordémoslo, en la vida cotidiana, cuando nada es importante todo tiene importancia. Lo frívolo, lo anecdótico, el detalle o lo superfluo entran, cada uno a su manera, en la constitución del lazo social. Es quizá esto mismo lo esencial de aquel. En todo caso, eso es lo que sirve de fundamento a la repetición, a la rutina, tan poco tenidas en cuenta en el análisis, aunque son determinantes para la comprensión de cualquier conjunto social.

Ahora bien, lo propio de lo superfluo, del detalle, etcétera, es ser común a todos. Como lo señala Adorno a propósito de las formas del *déjà vu* en la poesía lírica, lo trivial es eso mismo que "abate las murallas de la individualidad". Simple expresión de ese inextinguible deseo, más o menos consciente, que empuja a cada uno a liberarse de sí mismo en el otro.²¹ Otra vez se trata de lo colectivo, y de lo erótico sirviéndole de soporte. Una gran música es sin duda el resultado de una impecable construcción, pero, igualmente, es gracias a algunas notas o medidas superfluas que será reconocida como tal. En tanto lleva la "mano" de tal músico, se particulariza y escapa de la ma-

sa de los músicos del mismo estilo en un momento dado. Pero, frecuentemente, esta marca característica es del orden de la redundancia, de lo *déjà entendu*.*

Lo mismo ocurre con lo que concierne al rito y el suspenso del tiempo que impulsa. A través del *déjà vu*, *déjà senti*, ** *déjà entendu*, acentúa la particularidad. No la de un individuo o de una subjetividad aislada, sino la de la comunidad, de la subjetividad masiva que está estructurada y confirmada por ese rito. Se trata de una forma de aseguramiento, de una matriz en la que una comunidad se reconoce, y permite a todos sus miembros reconocerse unos a otros y cada uno para sí.

El ritual cotidiano, del hecho mismo de la redundancia, tiene sabor a trágico: el del eterno nuevo comienzo de lo mismo, pero es un trágico fundador. Un trágico que representa el mismo rol que el *exis* o el *habitus*, como lo cuentan Aristóteles o Tomás de Aquino; a saber, lo que confirma la familiaridad, el mismo nivel, la proxemia. El hecho de compartir y de vivir el mismo sentimiento de finitud no puede sino confirmar la común pertenencia a una misma naturaleza. En resumidas cuentas el ritmo no es sino el ritmo específico por el cual el sentimiento de finitud y el de pertenencia se expresan en lo cotidiano.

El tiempo eterno de la duración efímera, el del rito, el del tiempo suspendido, repite en su intensidad misma la utopía recurrente del deseo de la vida como "obra de arte total" (*Gesamtkunstwerk*). Desde luego, podemos pensar, allí, en la Viena de fin de siglo que soñaba con un arte ya no desarraigado sino totalmente anclado en una verdadera comunidad. Reconstrucción de la filosofía de la "civilización" y de la de la "cultura", es decir, unión de un pensamiento progresivo y de la vida orgánica de todos los días.

Encontramos tal utopía en lo que podemos llamar el mundo "imaginal" posmoderno. Es decir, un mundo donde la ima-

* Dejamos en francés *déjà entendu*, es decir, "ya oído", por la analogía con *déjà vu*. [N. de la T.]

** Dejamos en francés *déjà senti*, es decir, "ya sentido", por la analogía con *déjà vu*. [N. de la T.]

gen, bajo sus diversas modulaciones, es el elemento esencial del lazo social. Se trata de una utopía vivida en lo cotidiano, tanto es así que la imagen es omnipresente. Conviene pensar eso seriamente. No podemos contentarnos con vituperar o, lo que viene a ser lo mismo, con negar la importancia y el impacto de tal fenómeno. Recordaré, al respecto, una intuición de W. Benjamin que puede ser de las más útiles para la reflexión en cuestión.

En efecto, el rol de la imagen llama su atención, en referencia a su desarrollo "microsociológico". En cuanto a lo que nos concierne aquí, recalca su carácter eterno y efímero a la vez. La imagen, indica Benjamin, es una sedimentación de la historia. Por eso escapamos a ese famoso escollo teórico que es la antítesis "eternidad-historia".²² Es también interesante señalar que esa paradoja que es el carácter eterno y efímero de la imagen se concentra en el detalle, lo anecdótico, el instante, el ritmo en que el movimiento se detiene, en que la inmovilidad es un elemento de la socialidad.

Por otra parte, en ese sentido y en oposición con una moral del futuro, fundada sobre la razón, la imagen es el vector de lo que llamé en otra ocasión una "ética del instante" o una "ética de la estética".* Es decir, un lazo social basado en emociones comunes, sentimientos compartidos, afectos puestos en juego en la escena pública. En este sentido la imagen pone en cortocircuito a la historia, o al tiempo terminado del proyecto. Ella es del orden del *flash*, de la intuición imaginativa, del *sz-tori zen*, o de otro procedimiento que ocurre de improviso, que no puede ser programado con anterioridad de una manera racional. Es precisamente este carácter el que hace que la imagen sea individual, pero partícipe de un tesoro común, arquetípico, que favorece la dimensión de comunión.

Podríamos encontrar múltiples ejemplos de ello. Las diversas técnicas de "visualización" inspiradas por el pensamiento oriental están aquí para probarlo, favorecen la pérdida del su-

* *Aux cretix des apparences, pour une éthique de l'esthétique* (1990). Le Livre de poche, 1993.

jeto en una realidad supraindividual. Pero podemos también hacer referencia a la telenovela, que, a su vez, es una especie de eucaristía metafórica que integra a cada uno en un cuerpo místico general. Violeta Morin mostró que esas telenovelas funcionaban como una "eternidad de bolsillo", porque retrasan el acercamiento de la muerte deteniendo el tiempo.²³ Aquí también se trata de un rito cotidiano que se basa en la unión de la imagen y del presentismo, todas cosas que recalcan el fulgor del instante eterno.

DESTINO Y ASTROLOGÍA

Podemos expresarlo de diversas maneras; no podemos, en cambio, negar que la concepción que un conjunto social se hace del tiempo es extremadamente variable. Según esa concepción podremos, en el mejor de los casos, comprender su relación con el mundo y con los otros. Así, aunque sea bajo forma de hipótesis, hay que estar atento, en la linde de un nuevo milenio, a la reemergencia de lo trágico social, a la actualidad del sentimiento trágico de la existencia. A lo trágico como "rey clandestino" (Simmel) de la época.

Una concepción trágica semejante no se expresa, necesariamente, de una manera tan marcada. De hecho, es por pinceladas sucesivas que podemos calificarla como tal. Pero no hay duda de que, de distintas maneras, se siente algo así como que la vida no tiene objetivo. Más precisamente, como sin objetivo preciso en el exterior de sí misma. Por esto la existencia es valorada por sí misma. Se basta a sí misma. Podemos incluso hablar de un real "vitalismo" social, al que debe corresponder, en el orden del pensamiento, una filosofía de vida que no hay que tener miedo de desarrollar.

Vida sin objetivo exterior a sí misma, que es, a la vez, causa y efecto de una renovación destinal, así como una reevaluación del ciclo. Es decir que los fenómenos "arcaicos" que la modernidad había creído superados tienden a volver al primer plano de la cosa social. "Reencantamiento" del mundo, dije ya.

La actualidad da en ese sentido una multiplicidad de ejemplos que, esencialmente, destacan la inmovilización del tiempo. Es decir, la valorización de lo trivial, de lo ordinario, de todo lo que caracteriza lo cotidiano. El presente es privilegiado como expresión de la presencia de la vida. Podemos resumirlo como especie de "instante eterno" en que el suspenso del tiempo, la disminución de la velocidad de la existencia favorecen la intensidad, lo cualitativo, el ahondamiento de las relaciones sociales y la apreciación del mundo tal cual es.

En ese marco general, conviene señalar las consecuencias que podemos tener de tal cambio de paradigma. Tradicionalmente, la cultura occidental valorizó la teoría en relación con la praxis, o la mente en relación con la pasión. Se trata, por tanto, teniendo en cuenta lo que pasa en la vida cotidiana, de saber pensar el "pathos" del que está formada. Y eso, en particular, desde el momento en que, de una manera global, la Historia deje el lugar al destino.

En semejante perspectiva podemos apreciar la significación de la astrología de la vida social. Se trata de un indicio de importancia que, queramos o no, merece atención. Ya no son sólo las costureritas las que la utilizan, sino que se convierte en un verdadero "fenómeno de sociedad". Precisamente, porque la astrología pone el acento sobre la "correspondencia" global entre el mundo y el individuo, el mundo y los diversos fenómenos sociales que lo constituyen. En síntesis, la separación de la que se trató más arriba (teoría-práctica, mente-pasión, o incluso naturaleza-cultura, material-espiritual), me parece más de actualidad, pero deja el lugar a una organicidad: la del individuo y su entorno, o incluso del pequeño sí individual y el Sí que debe realizar.

Se trata de una "correspondencia" que ya no puede ser relegada al orden de la poesía o a la esfera, marginal, del esoterismo o de la mística. De hecho, sea reconocida o no, en tanto tal, ocupa un lugar destacado en el espíritu de la época. Es inútil negarlo o negar sus efectos, más bien hay que asociarla a una ecología del espíritu, a la atención a un "ecosistema" que

tiende, cada vez más, a imponerse en todos los dominios de la vida social.

Es en este sentido que conviene tomar la astrología como un indicio significativo. "Indicio" que, en lo más cercano a su etimología (*index*), señala una transformación importante. Indicio en el medio de muchas otras cosas, sin duda: sincretismos religiosos, relativismos filosóficos, técnicas espirituales de todos los órdenes, pero indicios que le es fácil estigmatizar o marginar. Pocos son los que, como Edgar Morin, Gilbert Durand o Jacques Vanaise, prestaron atención a este fenómeno. Algunos, como Élisabeth Teissier, se dedicaron a una difusión de buena ley.²⁴ Queda, por lo tanto, tomarlo como indicio de una relación con el mundo y con otros, hecho de participación, de empatía y de comunión. Algo cercano a esta "biocenosis" de la que hablan los especialistas de la viña y del vino, dominio por excelencia de la interacción donde todo entra en conjunción en una vasta sinfonía que pone en juego la tierra, la fauna, la flora, que condicionan la acción del hombre en sus múltiples realizaciones.

Para los que saben poner en perspectiva las historias humanas, nada es nuevo bajo el sol. Pero, de una manera recurrente, lo que habíamos creído completamente superado retoma fuerza y vigor en el vasto movimiento cíclico o espiralado de esas mismas historias. Por lo tanto, el valor social que era hasta entonces dominante tiende a dejar el lugar al valor antes marginado. Así es como, regularmente, la gran temática de la libertad es sustituida, en diversos grados, por la del determinismo de cualquier orden que sea. Para tomar sólo un ejemplo entre muchos, uno de los grandes historiadores de la historia griega, Dodds, recuerda, justamente, cómo la vida social fue, al igual que la vida erudita en la cultura helénica, el teatro de una constante lucha entre los partidarios de la libertad absoluta y los de la coacción astrológica.

Muestra con agudeza que hay momentos en que el racionalismo más energético, la necesidad moral de asegurar su responsabilidad cotidiana, la pretensión de ser amo del universo, todo eso a veces se satura y deja el lugar a doctrinas irracionales, de diversos órdenes, en cuyo marco encontramos la astrología.

De la misma manera, Ernest Renan, en su libro sobre Marco Aurelio, muestra cómo el pensamiento cristiano será, en parte, una lucha contra el fatalismo astrológico.²⁵

Hay que recordar que los clérigos no eran los únicos en apoyarse en el destino astrológico. Los estoicos, en particular, fundaban su forma de aceptación del mundo sobre ese tipo de creencia. Entonces podemos comprender la especie de estoicismo popular que se propaga en nuestros días, que vuelve al individuo indiferente a eso sobre lo que no puede hacer nada. En todos los casos, se relativiza la razón, y llama la atención con respecto al orden de la pasión. Un *pathos* que entra en resonancia con los otros, pero que entra en resonancia, igualmente, con el macrocosmos circundante.

Precisemos que esta especie de indiferencia estoica no es forzosamente del orden de la pasividad. Refiriéndose a una visión nietszcheana, se podría más bien decir que se expresa en nombre de la vida, en nombre de un vitalismo irreprimible: la realidad suprema, lo que está ahí, se convierte en un valor supremo. "Eso sobre lo que no podemos hacer nada" se convierte en algo que celebramos, que exaltamos, que veneramos a fin de extraerle lo máximo, la médula. *Amor fati*.

Por supuesto, acabo de decirlo, se trata de un real "exaltado". Es decir, un real ampliado, que integra lo que el positivismo tiende a considerar como "irreal". Es un real enriquecido con todo ese "irreal" que es lo onírico, lo lúdico, lo imaginario. Por lo tanto con un real del que está formada la "virtud social", esta *virtu* que ciertos pensadores (Maquiavelo, Guichardin) pusieron como cimiento esencial de todo "ser-juntos" durable. Se trata de una indiferencia, de hecho, altamente creadora en cuanto a que no se basa en el rechazo o el miedo a la vida, sino, todo lo contrario, en la afirmación de esta "vida-aquí", vivible a pesar o gracias al determinismo que la presiona. Es exactamente esto lo que recalca Nietzsche a propósito de una pequeña ciudad hecha de limitaciones múltiples: "Aquí podríamos vivir, puesto que aquí vivimos".

Hay en eso una amarga sabiduría que se aplica bien a nuestro propósito. Sabiduría un poco pagana que la cultura judeo-

cristiana, bajo sus formas religiosas o profanas, tuvo muchas dificultades en integrar. Ahí también, a título de simple ilustración, podemos recordar la feroz oposición de una parte del cristianismo a la astrología. Una parte, sin duda, ya que las remanencias paganas que encontramos en el catolicismo, sea culto o popular, fueron y siguen siendo puntos de contacto con la concepción trágica del mundo que representa la astrología. Quizá incluso, ya lo recalqué, el tema luterano de la "predeterminación" se emparenta con esas remanencias. Pero, globalmente, modernizándose, ocultando sus relaciones tradicionales e iniciáticas, el cristianismo fue, a la vez, causa y efecto del racionalismo, instrumento que funda la concepción de una libertad humana sin límites posibles.

Podemos, aquí, hacer referencia a este espíritu erudito, universal, que fue uno de los anunciadores de la modernidad, y del que pudimos decir que la influencia sobre los filósofos de los siglos XVIII y XIX no fue desdeñable: Juan Pico de la Mirándola. Para él, la astrología es anticristiana y anticristiana ("quam noxia sit astrologia quamque pestifera christiana"). Y eso, esencialmente, porque coarta la libertad humana. En breves, la atención llevada al *fatum*, la importancia dada a la *fortuna*, todo eso va contra el dominio de sí y de la historia que es, en resumidas cuentas, la manera en que los tiempos modernos tradujeron el proyecto bíblico de la dominación humana sobre lo dado del mundo. A imagen de un Dios creador de todo, el hombre debe dedicarse a domesticar, a la vez, el entorno natural y el conjunto social.

Es interesante además señalar que, en sus *Disputationes adversus astrologiam divinatoriam*, Juan Pico une el resurgimiento de la astrología con influencias árabes o incluso "más lejanas".²⁶ Términos genéricos, o bien vagos, para recalcar el retorno del paganismo, es decir, de una relación empática con el macrocosmos. Esto es lo que está cuestionado en la crítica dirigida a la astrología: tiende a favorecer un no-activismo, hasta una pasividad en relación con las duras leyes del destino, inclina a una sumisión a un *fatum* que sería el verdadero amo de los hombres e incluso de Dios.

Para relacionarlo con nuestro discurso, la astrología es la marca de esos períodos trágicos que regularmente resurgen en las historias humanas. Una vez cansadas de la hegemonía del racionalismo y de sus encantos más o menos discretos, las sociedades en su conjunto se vuelven hacia los éxtasis dionisiacos y otras comuniones naturales. En el marco de estas comuniones los milenarismos, los profetismos, las nuevas alianzas y otras épocas nuevas acentúan una relación con el mundo más contemplativa, en todo caso menos dominante y mucho más hedonista. Puesto que estamos sometidos a influencias exteriores, puesto que la impermanencia es por lo tanto la naturaleza de las cosas, tanto gozar, aquí y ahora, de lo que nos toca vivir.

Eso está en práctica de una manera difusa en todos los pensamientos o técnicas que, más o menos, se inspiran o se refieren al Extremo Oriente o, al menos, a esos "Orientes míticos" (G. Durand) que constituyen el espíritu de la época. Es la renovación cíclica propia del sintoísmo, es la impermanencia esencial que viene del budismo. El mundo flotante (*ukiyo*) del que Japón da varios ejemplos. Pero si bien la evanescencia que eso supone, privilegia el instante o las secuencias sucesivas de un flujo continuo, ello ocurre sin dejar de recordar la dinámica del devenir propio de la astrología. El apasionante reportaje hecho en numerosos países asiáticos por Trevisi da fe de ello, y muestra que la relación con el destino, y con aquellos que son sus portavoces, no es marginal o reservada a gente poco equilibrada. Por el contrario, la consulta astrológica es absolutamente cotidiana, y nada dentro del dominio económico, político, religioso o educativo puede hacerse sin ella.

Philippe Pons, periodista especializado en Japón, da muchos ejemplos en ese sentido: como las tiradas récord que conocen los libros de astrología en ese país industrial y moderno al máximo. La creencia en años de suerte, y otros que lo serían menos, o para nada, va a determinar el aumento o la disminución de casamientos y nacimientos, y los exámenes escolares o los planes de carrera se van a hacer en función de lo que podemos calificar de supersticiones, que ejercen una influencia

constante similar, lo que no puede dejar indiferente al observador social.²⁷ De hecho la creencia en las fuerzas naturales, la importancia de un tiempo cíclico, estructuran, en comparación con lo social dominado por el calendario occidental, una socialidad mucho más profunda sometida al calendario tradicional, el de la "correspondencia" cósmica y de la integración orgánica de cada hombre en un conjunto que lo constituye por lo que es.

Es eso lo que está cuestionado, y es eso lo que aquí nos interesa: la concepción del tiempo cíclico así como el determinismo que está en juego en la astrología son, ciertamente, individuales. Pero, a imagen del rol que desempeñaba el *fatum* o las Moiras antiguas, acentúan inclinaciones colectivas y son factores de lo que llamé una socialidad, tal vez secreta, pero seguramente esencial. En efecto, la interpretación de un tema astral sitúa el destino individual en función de un conjunto de estrellas. Está inscripto en una constelación dada.

Desde un punto de vista sociológico, se trata de una metafora significante: cada uno vale sólo si se integra en un espacio de matrices que lo constituye en tanto tal y lo confirma toda la vida. Además, en contra del historicismo moderno que, en resumidas cuentas, era el semejante de la historia individual, del *principium individuationis*, hay en el devenir cíclico la profundidad de lo antihistórico o, lo que viene a ser lo mismo, de la constante antropológica, o del arquetipo con el que cada uno comulga.

Es en este sentido que la astrología, así como fue importante durante los períodos premodernos, amenaza con volver a serlo para la posmodernidad. Pone el acento, paradójicamente, sobre un ciclo eterno y sobre una especie de presente absoluto al mismo tiempo; ambos aspectos encuentran sentido melito en la decisión individual que en la trama fundamental que permite a un individuo ser, y eso participando del Ser en general. Pensemos también aquí en el pensamiento estético trágico de un Nietzsche. Es estructural y dinámicamente antihistórico.²⁸ El sí individual no vale más que si comulga, de diversas maneras, con el Sí trascendente al que cada uno aspira.

Michel Maffesoli

Esto es lo que, en el marco del ciclo, hace de cada día un momento de intensidad: ese en que el acontecimiento vivido puntualmente no es más que el eco de un advenimiento siempre y de nuevo ocurrido.

3. La alegría del mundo

La vida es trágica, pedimos que no sea aburrida.

JACQUES CHARDONNE,

Le Ciel dans la fenêtre

EL PODER DEL JUEGO

Las innovaciones son siempre integradas con retraso en el saber común. En todos los dominios, los diversos descubrimientos o redescubrimientos están ahí para probarlo. Tienen esta "banalidad de base" en mente podemos comprender por qué la vida, la vitalidad, siguen dando miedo a los pensamientos establecidos. La física moderna, la de Descartes o Newton, es del orden de la estabilidad, es predecible, y tal vez explicada por un conjunto de leyes científicas. La física social también se basa en tal paradigma: el fantasma de una regulación total de la sociedad, sobre la base, justamente, de las leyes en cuestión. ¡Concepción normativa, justificativa y, digámoslo, reductora, si la hay!

Ahora bien, incluso si los efectos son lentos para manifestarse, la revolución cuántica, comenzada en los años veinte por la escuela de Copenhague (Niels Bohr, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg...) muestra la relativización de las leyes del mundo físico. Más aún en lo que concierne a la existencia social, que contraviene con constancia los *a priori* dogmáticos y otras leyes rígidas en las cuales quisimos encerrarla.

De hecho, y es quizá por eso que no tiene buena prensa, la vida está siempre en otra parte y no ahí donde creemos locali-

zarla. Es lábil, huidiza, lúdica y, también, un poco traviesa. Todas cosas que hay que tener en mente si queremos hacer por el mundo social, y por el conocimiento que debemos tener de él, la misma revolución cuántica que hizo la física por el entorno natural.

Así como ya lo he indicado con frecuencia, una vida sin objetivo no es, por ello, una vida menos plena de intensidad. El ciclo y el destino, los ritos que lo expresan, el presente que les sirve de base teórica, todo ello es correlativo de una forma de júbilo existencial. Así es como, más allá o sin llegar al mundo de la ley y al mundo de las leyes, podemos ver, en ciertos momentos, el juego y los juegos, el placer y los placeres, la emoción y las emociones, retomar un lugar de importancia en la estructuración social. No hay duda de que desde el momento en que el espíritu de la época en general, y los individuos en particular, ya no tiene la ambición de dominar el entorno social y natural, una concepción más lúdica se instala: el juego del mundo, o el mundo como juego.

La vida como juego es una especie de aceptación de un mundo tal cual es. Es decir, también de un mundo marcado por el sello de lo efímero. Lo propio del destino, no lo olvidemos, consiste en integrar, y en vivir, la idea de la muerte cercana, de la falta de conclusión y de la precariedad de cada uno y de cada cosa. Pero puede haber en tal aceptación algo lúdico. Una buena parte de la novena *Elegía de Duino* de Rainer Maria Rilke se basa en la celebración del aquí-abajo, pero, al mismo tiempo, en el carácter limitado de la existencia humana. Carácter que tiende a la unión indisoluble de la vida y de la muerte.¹ Celebración que confirma la aceptación dichosa de lo que es. Aceptación que da sentido al destino humano. No el sentido lejano, el de la finalidad, sino el que, con intensidad, se agota en el acto mismo de vivir.

Encontramos aquí lo que es el fundamento del pensamiento de Nietzsche o el de G. Simmel. El "vivir más" (*mehr lebens*) que se transforma en "más que vivir" (*mehr als lebens*). Otra vez la estrecha unión de la muerte y de la vida que, sin duda, se expresa filosóficamente, pero se concreta también en la produc-

ción musical, en sus formas excesivas, en la creación cinematográfica, donde la crueldad es omnipresente, sin olvidar desde luego la vida cotidiana marcada por la fascinación de los que, en todos los campos —desde la cantante de rock al truhan sangriento, pasando por la princesa que es tapa de las revistas—, van a forzar al máximo la lógica del "vivir más".

Destaco que, en esta lógica, cada uno está de alguna manera poseído. Movido por una fuerza que lo contiene y lo supera. Al igual que el héroe romántico es una "fuerza que va", y que nada ni nadie puede detener. Estemos atentos a una posesión semejante. Es una característica de lo trágico. Invalida o, al menos, relativiza la pretensión moderna del dominio de todo, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad y de sí mismo.

En contra de esta perspectiva activista, lo trágico va a favorecer una especie de mentalidad quietista hecha de indiferencia y de no-actividad. Mentalidad que, en mayor o menor medida, va a contaminar las maneras de ser y las diversas representaciones sociales. Tal quietismo no es del orden de la pasividad, sino que se basa sobre otra concepción de la creación. Creación de sí y del mundo, por supuesto. Es importante tener esto en mente para comprender la atmósfera general del momento y muchas actitudes sociales en particular.

En contra de lo que es frecuente oír por parte de los observadores sociales, no se trata del fin de toda forma de energía, sea ésta individual o colectiva, sino de otra forma de esa energía, o más bien de otra manera de ponerla en práctica. En efecto, la energía ya no es causalista, lineal, tendida hacia un objetivo lejano. Ello ha marcado el drama occidental. Está hecha de abstinencia, de suspenso, de retirada. Una retirada regocijante.

Podemos localizar ahí una influencia de la "orientalización" del mundo propia de nuestro tiempo. Y hacer aquí referencia a la "flor de oro" del taoísmo.² "Flor" que se nutre de una retirada de la energía normalmente consagrada a las inversiones habituales, ya sean las de la profesión, la política, o las de ciertas acciones sociales progresivamente canonizadas por la modernidad. Indico esto de manera alusiva, pero tal "retira-

da regocijante" es otra manera de considerar la liberación. Liberación que ya no se basa en un dominio sin freno de las fuerzas de la naturaleza, sino en una especie de *soberanía* que sabe reconocerlas, y que orienta la actividad individual y social en consecuencia. En términos epistemológicos, actitud más comprensiva —es decir, global, holística, que integra todas las características de lo humano— que explicativa, es decir, reductora, que no tiene en cuenta más que lo que es estrictamente racional y cuantitativo.

Hay que insistir sobre esto, la no-acción no es pasiva. Emplea otra estrategia en relación con la gente y con las cosas. No sigue, únicamente, la *via recta* de la razón, de la eficacia innegable pero de corta vista; toma la vía, más compleja, propia de las pasiones, de las emociones de las que está llena la existencia humana.

En *El libro del desasosiego*, Fernando Pessoa habla de un "código de apatía" para los seres superiores. Se trata de una temática muy antigua que encontramos en la ataraxia de los estoicos, o en la abulia de cierto esoterismo cristiano. En resumen, más que de un activismo voluntario, se trata, para hablar como Lévy-Bruhl, de una "participación mágica" en una creación más general. La de la vida en su expansión natural.

Es interesante señalar que tal quietismo se encuentra, paradójicamente, en la teología de Lutero, para quien "hay que experimentar las cosas divinas más que tratar de actuar. Somos la arcilla, Dios le da forma; es él quien crea todo en nosotros". Actitud receptiva que la modernidad tendrá tendencia, progresivamente, a olvidar, pero que se debe poner en paralelo con la predestinación y su carácter ineluctable. En todo caso, se trata de una actitud de espíritu que, más allá del individuo, puede servir de piedra de toque a una atmósfera general cuya ordenación es muy amplia, y que puede ir de la búsqueda de la serenidad al desbocamiento orgiástico. En cada uno de estos casos, el individuo es actuado, ya no es dueño de sí, pero resplandece en un conjunto más vasto. Experimentamos un estado de cosas que nos sobrepasa. Pero la aceptación de ese esta-

do no es, de hecho, sino el reconocimiento del aspecto complejo, polisémico, de la naturaleza humana.

De ahí la necesidad de una postura intelectual que sepa dar cuenta de tal vitalismo en su aspecto holístico. Recordémoslo, la epistemología está siempre orgánicamente ligada a los problemas que, en un momento dado, perforan el cuerpo social. En la materia, el acento puesto en la vida y su aspecto ambivalente no puede sino incitar a superar lo que marcó el pensamiento occidental en general y la modernidad en particular; a saber, ese dualismo fundamental que separa lo verdadero de lo falso, el bien del mal, y otras dicotomías similares.

Pienso en una interpretación que hace Hermann Hesse sobre los héroes de Dostoievski, recordando que éstos no quieren las tablas de la ley, sino que se contentan con darlas vuelta, mostrando así que lo contrario de los mandamientos está siempre escrito del otro lado. Breve apólogo que recalca que todo es cierto, así como su contrario. Tenemos, en general, dificultad para aceptar tal relativismo. Y eso, porque vemos en este último una negación del saber, mientras que se contenta con relacionar la multiplicidad de los saberes constitutivos de la vida en su carácter global.

De cualquier manera que podamos nombrarlo, tal relativismo no hace sino señalar el estructural politeísmo de los valores. Podemos, momentáneamente, negarlo o denegar sus efectos. No por ello está menos presente, a largo plazo, en todas las culturas. Por mi parte, diré que es, de alguna manera, el verdadero reservorio de la socialidad. Funda la actitud de aceptación del mundo tal cual es, la del "dejar ser" que incluye a cada uno en lo que M. Weber llama el "ciclo orgánico de la vida".

Esta aceptación recibe esto y su contrario. Uno contrarresta al otro, lo relativiza, lo matiza. Y hace, por el hecho mismo, resurgir la riqueza. Tan cierto es que la aceptación del otro no me niega, sino que, todo lo contrario, me enriquece. Banalidad, si la hay, pero que es, como ocurre a menudo, más vivida que pensada.

Así, el vitalismo en acto nos fuerza a (re) pensar esta *coincidentia oppositorum* de larga data, en tanto recalca que ningún

problema es definitivamente corregido, sino que encontramos, puntual, empíricamente, respuestas aproximativas, pequeñas verdades provisorias que ponemos en práctica en lo cotidiano, sin acordarles un estatuto universal, —y por lo tanto, oralmente—, válido en todo lugar, en todo tiempo, y para cada uno. El saber encarnado, el “conocimiento ordinario” es esencialmente pluralista, tolerante y por lo tanto relativista.

A los paladines de la moral y otros parangones de la virtud impuesta, recordemos, si no lo que hace a la totalidad de la filosofía, al menos uno de los aspectos del pensamiento de Kant. Especie de epicureísmo, en todo caso de humanidad, y de humildad, cuando recuerda que no podemos resolver los grandes problemas metafísicos, y que cuando los abordamos no hay que tomar demasiado en serio la respuesta que damos. En cambio, si esa respuesta permite vivir, hay que aceptarla a título de “como si”.⁵ He aquí una sabiduría muy fortificante en cuanto a que pone el acento sobre el aspecto relativo de las verdades, también sobre el aspecto lúdico. El “como si”, en apariencia, entra en eco con la teatralidad cotidiana, la de la vida de todos los días, ese *theatrum mundi*, lugar privilegiado de los afectos.

Ya que eso es lo que está en juego en la aceptación del mundo: el rol de la pasión y de la emoción en la estructuración social. En efecto, los afectos, son inestables, incluso versátiles. Dependen de lugares y situaciones particulares. Están determinados por los ambientes específicos. En pocas palabras, son, a la vez, causa y efecto del juego de las apariencias. Al mismo tiempo, están ligados a situaciones concretas, y no tienen ninguna pretensión de intemporalidad o de universalidad. Este aspecto efímero los hace, a la vez, intensos y excitantes.

Estamos lejos, entonces, de la gran tendencia objetivista propia de la modernidad. Como lo remarcaba K. Mannheim en su libro clásico *Ideología y utopía*, se trata de una tendencia que ilustra el “desdén por los mecanismos irracionales de base que regulan la relación del hombre con el mundo que siente suyo”.⁶ Hay motivos para estar atento a tales “mecanismos”. Nuestro tiempo provee múltiples ilustraciones de su actuali-

dad. Y podemos prever, sin riesgo de equivocarnos, que van a desarrollarse de diversas maneras.

No hay duda de que el juego de apariencias y la importancia acrecentada de las emociones y los sentimientos en la vida colectiva ponen en cortocircuito, por demasiado ascética, la concepción del mundo que, en la lógica judeocristiana, dominó durante toda la modernidad. Como sucedió, por otra parte, durante otros períodos “presentistas”, la conquista del presente que tiende a prevalecer en nuestra época privilegia una especie de *situacionismo* que se consagra, por el contrario, a gozar de lo que se presenta, de lo que es dado a vivir. Tanto desde un punto de vista existencial —el “no futuro” de cierta juventud— como desde un punto de vista epistemológico —el “todo bien”, “everything goes”, de P. Feyerabend— hay una especie de urgencia en vivir, hasta en canonizar lo que es.

En función de todo ello la atmósfera del momento tiende a lo que llamé la “contemplación del mundo”, mixto, de aceptación y júbilo a la vez. Incluso, y sobre todo, si tal mixto está en el conjunto poco tomado en cuenta por la teoría social. Ésta es una tarea urgente, si la hay: dar cuenta del placer, incluso relativo, que existe en vivir la situación precaria, que es lo propio del hombre.

Son muchos los historiadores y filósofos lúcidos que mostraron la intrínseca relación que hay entre una concepción trágica de la existencia y el retorno de la pasión. Por ejemplo Dodds, para los griegos —o Mannheim de una manera más general—, cuando habla del retorno de las celebraciones orgiásticas, es decir —no lo olvidemos— de lo eficaz, en todos los dominios, de la pasión social.⁷ La mayor parte del tiempo, mediante el muy conocido mecanismo de la proyección, nos deshacemos de los sentimientos invirtiendo en el futuro, construyendo utopías futuras, imaginando ciudades perfectas donde el carácter global humano sería por fin realizado. Esta actitud de proyección multiforme engendra una civilización de la culpabilidad: hay que sufrir este mundo, en este mundo, quedando claro que el goce es venidero.

Hay momentos, por el contrario, en que la orgía tiende a inundar el conjunto de la vida social. Los sentimientos domi-

nan la vida privada y pública, las emociones ganan la mano en política, el divertimento y el culto del cuerpo son omnipresentes, las histerias colectivas —deportivas por supuesto, pero también musicales, o incluso religiosas y consumidoras— son legión. Sin duda, es posible —y es bastante frecuente— analizar todo esto en términos de alienación. Lo que, en parte, corresponde a la realidad. Podemos, igualmente, considerarlo como la experiencia de un “querer-vivir” irreprimible.

En efecto, desde un punto de vista empírico, fenomenológico, hasta naturalista, se trata de indicios que, no siendo conscientes de sí mismos, tal vez incluso porque no son conscientes, experimentan una vitalidad, una alegría de vivir un poco animal, que ya no es posible ignorar o desdenar. La vida excelsa, por todas partes, las teorías que se supone que la explican. Quizá fue tal dificultad lo que dio la coloración un poco moralista o ascética de los grandes sistemas interpretativos. Pero cuando la vitalidad social, aunque sea de una manera desordenada, tiende a contradecir esos sistemas, hay que saber asumirlos poniendo el cuerpo, si es preciso defendiendo lo contrario de estos sistemas.

En ciertos momentos, la razón pura no es más una razón suficiente. Y entonces, es indispensable, como ha podido hacer el arte, poner en práctica un conocimiento social que se basa en la unión, incluso la fusión del pensamiento de lo sensible y de lo plástico. Max Scheler, Ernst Troeltsch, en las ciencias sociales, y Wilhelm Worringer en la historia del arte, tuvieron en su tiempo tal preocupación.⁸ Nos inscribimos en esta línea, al proponer la elaboración de una razón sensible.

Razón concreta y empírica que se dedica, ante todo, a tomar nota de la inscripción en el presente de la existencia y a sacar todas sus consecuencias. Una de ellas es, por supuesto, la precariedad; la impermanencia, pivote por ejemplo de todas las sabidurías orientales. Pero es igualmente un aspecto importante del paganismo antiguo: “Edite, bibite post mortuum nulla voluptas”. Comer y beber ya que no hay más voluptuosidad después de la muerte; metáforas instructivas de ese deseo, excesivo o mesurado según los casos, de gozar de lo que procura

este “mundo-aquí”, único mundo del que tenemos alguna certeza.

Aprovechar el placer de la existencia en tanto es algo posible, afirmar incluso la virtud cívica de un hedonismo en lo cotidiano: se trata, por otra parte, de un elemento de base de lo que Werner Jaeger analizó muy bien para la “formación del hombre griego”. Hay una relación entre la toma de conciencia de la brevedad de la vida y el derecho inalienable a la sensualidad y a la belleza. Y lo que es más, el equilibrio de la ciudad-estado griega se basa esencialmente en la posibilidad para cada uno de aprovechar al máximo las posibilidades de tal sensualidad.

Así es como la sabiduría antigua supo “positivar” la brevedad y la precariedad de la existencia humana: elaborando un hedonismo trágico. Más allá de la lamentación, del resentimiento y otras actitudes morales que confirman las perversiones sanguinarias y no dominables, tal hedonismo “sabe”, mediante un saber incorporado, transformar tácticamente el “vicio”, o lo que es reputado como tal, en virtud. Y eso, siguiendo en el momento oportuno la propensión de las cosas. Es decir, no negando o no denegando lo que es propio del instinto animal, sino haciéndole dar lo mejor de sí mismo. Para el mayor bien del individuo en particular, y de la comunidad en general. Para decirlo en una palabra, la fuerza del destino y la fuerza de la naturaleza están íntimamente ligadas.

Hay aquí una paradoja que merece ser abordada en tanto tal. Los grandes momentos culturales se sitúan siempre en la confluencia de esas fuerzas. Aquí se expresan una especie de salud colectiva y un apetito de vivir que, sin ignorarlas, relativizan las diversas coacciones y oposiciones en todos los órdenes: económicos, morales, ideológicos, que determinan y limitan la vida en sociedad. Con cualquier nombre que la engalanemos, tal fuerza dice o no dice, sobre todo en el secreto de lo cotidiano, que esta vida merece, *peve a todo*, ser vivida.

Clément Rosset señala, con razón, que el placer de vivir, la “fuerza de la alegría tiende a la amplitud de la resignación trágica”. La palabra “resignación” puede prestarse a confusión,

aunque no sea más que por su connotación de pasividad. Lo cual quiere decir que el hecho de conformarse con todo, el de desdeñar toda ilusión, cosas que están marcadas en el rincón de lo trágico, es la expresión de un vitalismo irreprimible que puede resumirse en el principio lúdico universal de "el que pierde gana".¹⁰

Esto es algo que puede parecer paradójico en un momento en que sólo el éxito, el resultado, sobre todo en su aspecto material, son celebrados. Pero la celebración oficial tiene *de facto* poco peso frente al escepticismo, al indiferentismo, que domina la atmósfera general de la época. La versatilidad de las masas, sus adhesiones a tales partidos políticos, sus sinceridades también sucesivas a tal o cual gobierno dan fe de ello. Es, por otra parte, este "paraquéismo" colectivo el que provoca pesadillas a los que se consideran, en el mejor de los casos, como responsables, en el peor de los casos, como propietarios de la cosa pública.

Quietismo, dije, que podemos interpretar como el más seguro indicio, en su sentido peyorativo, de una innegable decadencia. Podemos también ver en él la expresión de un querer-vivir que se ríe de la precariedad del poder, finalmente frívolo, y que toca fondo, por el contrario, sobre una potencia mucho más seria: la del goce vital.

Hay aquí una antinomia de valores que merece ser pensada: la morosidad del instituido, la alegría del instituyente. Antinomia que se manifiesta, cada vez más, con toda claridad, en particular en las ganas festivas, el culto del cuerpo, la exacerbación de la apariencia, el todo, desde luego, fundado sobre la saturación del proyecto lejano y la celebración de una especie de instante eterno. Vivir aquí y ahora. Uno de los pensadores del vitalismo, Bergson, a su manera, había señalado esto. Los filósofos, dijo, especularon sobre la significación de la vida y sobre el destino del hombre, pero "no remarcaron lo suficiente que la naturaleza misma se tomó el trabajo de informarnos sobre eso. Nos advierte mediante un signo preciso que nuestra destinación es alcanzada. Ese signo es la alegría".

No podríamos explicar mejor cómo, más allá o en el seno mismo de la pobreza, en la monocromía o en la serenidad de

los rituales cotidianos, por medio o gracias a la presión del trabajo, cómo, a pesar de la irritación de la desdicha ordinaria, o a veces en el desamparo de la desdicha absoluta, continúa expresándose el obstinado e instintivo deseo de vivir. Deseo animal, sin duda, pero que no por ello asegura menos en el corto, mediano y largo plazo la perduración del ser y en el Ser.

Hace dos décadas, atento a la sombra llevada por Dioniso sobre las megápolis posmodernas, yo señalaba de una manera ligeramente humorística, a propósito de la creación del champagne, cómo la contención de la carne, propia de la rígida regla de la congregación de Saint-Maur había podido ofrecer, en el caso de la de Dom Pérignon, la agradable petulancia de ese vino tan encantador sinónimo de buenos momentos festivos.

Pensándolo bien, moraleja sigue siendo oportuna. Hay quizá incluso un enfoque antropológico: es la coacción lo que engendra la alegría. O, al menos, lo que le da una innegable intensidad. Es evidente para esos casos paroxísticos que son las "figuras emblemáticas" (E. Durkheim) las que, erigidas como tótem, favorecen la agregación y son los vectores de comunión. La figura de Dioniso, por supuesto, en la mitología griega, figura de la que encontramos numerosas variantes en todas las culturas. Pero también las bellas figuras del deporte, de la música, las de los "sucesos" que ocupan frecuentemente las tapas de revistas y periódicos. Sin olvidar las figuras novelescas y teatrales que sirven de telón de fondo a la existencia del hombre sin atributos. En cada uno de estos casos, y la lista es aún más extensa, el exceso sobreviene como una vibración que legitima y da sentido a la monotonía cotidiana. La transgresión, la anomia, necesitan límites, aunque sea sólo para sobrepasarlos.

Entre esas figuras, Don Juan, el de Mozart por ejemplo, del cual Kierkegaard señaló que podía ser considerado como lo "sensual en un individuo". Voz de la naturaleza en cuanto a lo que tiene de vigorosa, en cuanto a que está "estremecida en su placer y plena de inspiración en su alegría de la vida". Sublimitad de la que pudimos notar la relación con lo trágico del destino. Don Juan viviendo sin culpa ni cálculo. Sensualidad en estado puro.¹¹

Se puede ver allí el "Dioniso de los tiempos modernos" (R. Scherer), expresión de un arquetipo invariable. Habría que ver cuáles pueden ser sus modulaciones posmodernas. En efecto, la ansiedad multiforme, lo que podemos llamar la histeria cotidiana, está cada vez más generalizada. Y es interesante señalar que eso va de la mano de la dureza del tiempo. Las coacciones de todos los órdenes, que no nos cansamos, con toda la razón, de analizar, no matan la vida, sino todo lo contrario, se dedican a exacerbarla. La antigua imagen de Dioniso, el Don Juan moderno, o las figuras contemporáneas del exceso no dejan de recordar que no podemos por mucho tiempo soslayar la dimensión erótico-sensual de la existencia. Al igual que las burbujas del champaña, el goce es el indicio más seguro de este burbujeo, de esta eferescencia continua que es la vida. Hay ahí como una especie de "genio", en su sentido más estricto: lo que caracteriza una *gente*, un pueblo, una cultura. Característica que asegura, aunque fuese *mezza voce*, la solidez del lazo social, y que confirma una socialidad que nunca se agota en lo razonable y lo útil, pero que necesita siempre el elemento excesivo para sobrevivir: vivir de más, vivir en exceso. He aquí la lección del trágico: dar su lugar a la alegría demoníaca de vivir.

Este lugar no es escaso y acompaña el sentimiento difuso de hacer de su vida una obra de arte. ¿Posición estética? Quizá, si damos a este término su sentido pleno: el de experimentar, colectivamente, emociones, el de vivir con intensidad. Todo eso, lo recuerdo, no es necesariamente consciente sino que participa de una especie de inconsciente colectivo que se expresa en una multiplicidad de indicios de los que la actualidad no es avara.

Actitud amorosa, si la hay, en tanto no se une a un proyecto a realizar, sino más bien a situaciones, buenos momentos vividos por lo que son, y de los que esperamos obtener lo máximo. Actitud amorosa de la que encontramos signos precursores o formas paroxísticas en ciertos místicos, poetas o teóricos que pretenden ser, ante todo, espíritus libres. Como Walter Benjamin que expresa su oposición a lo burgués. Muestra que no existen obligaciones morales más que para con los semejantes

y no para con una sociedad de la que rechazamos o despreciamos los valores.¹² Una sociedad cuyos valores fundamentales parecen totalmente ajenos al *élan vital* en práctica en lo cotidiano.

Desde una óptica semejante conviene apreciar los diversos excesos juveniles, que suceden a lo que no era sino atributo de un vanguardismo bohemio, y cuyo retorno puede ser considerado como el de Dioniso, a quien la mitología llama, entre otros, el "ruidoso". Música estruendosa y bárbara, carreras de automóviles, ruidos sin razón ni objetivo preciso, trances deportivos, son numerosos los desenfrenos que la moral reprueba, pero que no dejan de ser moneda corriente en la vida de nuestras ciudades.

Los desenfrenos pueden ser considerados como el mal menor en la experiencia de la pasión. Se trata aquí, no lo olvidemos, de una especie de "estructura antropológica" de toda vida en sociedad. En el caso de los chamanes que, bajo diversos nombres, vamos a encontrar, por supuesto en Siberia, pero también en África, en el polo Norte, en Amazonas, en Corea. Ellos beben las decocciones alucinógenas, tocan el tambor, se comportan de una manera desordenada, lo cual hace que sean considerados por muchos etnólogos como "neuróticos, epilépticos, psicóticos, histéricos",¹³ y otros agasajos del mismo género.

De hecho, expresan*, de una manera ritual y perfectamente integrada, la parte de sombra que siempre penetra el cuerpo social. "Exprimen" esa parte de sombra como podemos hacerlo del juego de una naranja: ahí está, y lo hacemos salir. Para decirlo en términos más académicos, encontramos aquí el proceso catártico que consiste en liberar la pasión y, al mismo tiempo, liberarse de ella. Los griegos, en su humana sabiduría, habían visto claramente el interés de tal liberación: protección de una población generalizada, concordando con los derechos de la naturaleza y con su propia fuerza. Sin duda, podía tener una jerar-

* En el original, *expriment*, que puede significar tanto "expresar" como "exprimir". [N. de la T.]

quía específica pero, al lado del intelecto, la emoción tenía también su lugar y debía contar con momentos, lugares para ponerse en escena, a fin de delimitar o limitar sus efectos perversos.

“Los mayores beneficios vienen de la locura”, decía Sócrates. No hay duda de que la demencia ritual, aceptada e integrada, puede ser considerada como un medio “funcional” de hacer dar lo mejor de ellos mismos al individuo y a la sociedad en su conjunto. Relativiza el sentimiento trágico de la existencia, y por eso mismo asegura un innegable equilibrio social. De hecho, el hastío del orden establecido no es malo en sí. Es un conformismo demasiado grande, precisamente en cuanto a que no favorece la originalidad, el deseo de vivir o la audacia existencial. A cierto plazo, tal anomia individual no deja de tener consecuencias importantes para la sociedad en su conjunto. Ya indiqué la dialéctica que existe entre lo anómico y lo canónico. En pocas palabras, un rebelde es, a largo plazo, un elemento clave para el equilibrio.

Los “pecadores de ilusiones” y otros utopistas pueden ser, y son, perturbadores en lo inmediato. Pero, la mayor parte del tiempo, son ellos quienes delimitan la forma que tomará la sociedad venidera. Banalidad que, viene bien recordar, no sería tal si no relativizara la fobia de la novedad, el temor a la violencia, la angustia frente a diferentes formas de exceso que, en general, paralizan las instancias del poder. Es algo normal para lo que concierne a las instituciones políticas, económicas o sociales en general. Lo es mucho menos cuando se trata del intelectual que se supone que expresa, *sine ira et odio*, el mundo tal cual es. Ahora bien, para comprender al mundo, la anomia está ahí, de una manera constante, para recordar que las imágenes y los sueños son siempre los precursores de la realidad.

No es una paradoja inútil recalcar que existe una “ética” de la muerte o de la destrucción. Para parafrasear a Nietzsche, podemos decir que hay que tener un caos en uno mismo para “dar a luz una estrella que baila”. En efecto, el hecho de destruir lo que es obsoleto, podrido, inadecuado es siempre la prueba de una construcción venidera. En este sentido, el provocador, según la etimología, “llama adelante”. Rechaza el en-

cierto de las situaciones y de los pensamientos establecidos. Lo sabemos, la ironía es una forma eficaz de resistencia contra todos los poderes. Puede ser discreta, en las conversaciones de vecindario y en las de café, puede ser devastadora en escritos o actos públicos que imitan, subrepticamente, los fundamentos de eso que los espíritus serios consideran como intangible y eterno.

Ironía e ira que Baudelaire quiere expresar “mediante libros espantosos”, a fin, dice, de poner la “raza humana entera contra mí”.¹⁴ Es interesante señalar que el poeta establece un paralelo entre la salubridad de su ira y el vigor, la energía de la que gozó en su juventud. El exceso es una forma de goce. Goce que puede derribar los pensamientos y las maneras de ser pusilánimes. Goce que puede trastornar las pusilanimidades de las formas de ser encerradas y temerosas, de las cuales podemos estar seguros que generan el resentimiento que es, a largo plazo, mortífero.

Ética de la destrucción y de la muerte, dije. Hay “pequeñas muertes”, la de la ironía, la ira, el amor, el exceso y la de la violencia, que protegen de hecho de una muerte mayor. Proceso homeopático si lo hay, y expresión de una mayor salud: la de la complementariedad de las cosas opuestas. Lo que el psicólogo de las profundidades no deja de señalar, el sociólogo puede constatarlo: la sombra o el exceso puede constituir un cimientto. Esta es la verdadera ética: pudiendo ser inmoral llegado el caso, se conforma con hacer coincidir los opuestos.

Coincidentia oppositorum. Éste es el “signo” del que hablaba Bergson, el que genera la alegría de vivir después de haber integrado en ese vivir una parte de su contrario: la muerte, y así haberse protegido de ella. La aceptación del mundo engendra un innegable júbilo. La sabiduría popular da fe de eso que es extraordinariamente tolerante *de facto* en las “flores del mal”, y que crece un poco por todas partes en todas las situaciones de la vida corriente. Así, esas “flores del mal” baudelaianas cuya fuerza anómica y venidera a la vez nos recordó M. Weber. La imagen poética es paradigmática de una vida en su totalidad. Debe incitarnos a la lucidez en el análisis teórico, y entonces

reconocemos la estructura oximorónica de lo dado del mundo. Estructura que da en el clavo sobre la necesidad de un mundo perfecto, donde todo sería armonía y bondad. O, más bien, muestra que la necesidad es la actitud que no llega a integrar ese dato inmemorial de la naturaleza, que hace de la muerte y de la sombra un momento de una armonía más compleja y mucho más real.

Esta visión holística —por otra parte, podríamos, decir simplemente, humana— está en la base del placer “demoníaco de vivir”. Quedando claro que ese *daimón*, a imagen del que anima a Sócrates, está en el fundamento de la energía vital y del discernimiento intelectual que da cuenta de ello. No hay duda de que el discernimiento, o sabiduría holística, no tiene nada de triste, mórbido o abstracto, en oposición con lo que acreditamos, en general, al nombre de sabiduría. Puede ser a la vez excesiva y bien concreta: es decir, arraigada en la vida de todos los días. Además, en las historias humanas es frecuente ver que el exceso resurge cuando hay fracaso de los grandes sistemas interpretativos y de los responsables competentes que tienen (o se atribuyeron) el monopolio. Semejante saturación hace que la palabra o el acto desbocados se arroguen una nueva libertad, y circulen de nuevo. ¿No es así como podemos comprender lo que J.-M. Guyau y, luego, E. Durkheim llaman anomia?

La ley, sea cual sea, sólo vale si es contrarrestada por su contrario. Lo mismo ocurre con un valor social determinado. Esta sabiduría puede ser hegemónica en un momento, hay dudas de que dure en el tiempo. Podemos incluso estar seguros de lo contrario. Así, aunque sea muy trivial decirlo, es importante recalcar que si la producción o el trabajo, fue durante toda la modernidad el valor esencial sobre el cual se fundó la sociedad, existen otras dimensiones que, aunque relegadas, estaban ahí listas para retomar servicio.

Para citar y parafrasear una observación de L. Daudet, traída de nuevo por W. Benjamin: “El hombre no es una bestia de carga, es también una bestia de reflexión, de placer, de voluptuosidad, de meditación, de atonía, de olvido, de despertar.”¹⁵

La lista todavía podría agrandarse. Que baste con hacer resurgir la lógica: justamente, la de la complementariedad de los valores opuestos. Complementariedad que, en ciertos momentos, ya no puede ser negada. Acaso no sería, en particular, más que porque la voluptuosidad, la meditación, la atonía retoman un lugar que ya no les dábamos, o uno eficaz sin medida común con ese que les era concedido.

Lo recuerdo: lo que llamamos la “crisis” no es otra cosa que el hecho de que una sociedad entera ya no tenga conciencia de los valores que la constituyeron y, en lo sucesivo, no tenga más confianza en esos mismos valores. Entre ellos, esa constante insatisfacción que hace esperar una sociedad mejor. La miseria de un mundo erigido en valor central. Miseria que no era, muy a menudo, más que la de los que tenían el monopolio legítimo del saber. A la miseria postulada, afirmada de una manera lancinante, podemos oponer empíricamente el placer, aunque sea relativo, vivido cotidianamente. Placeres anodinos, los de los rituales de la vida de barrio, placeres íntimos de la amistad y del amor, placeres colectivos de esas múltiples ocasiones festivas, cuya importancia crece en este fin de siglo hasta ganar de mano a los valores supuestamente serios: los del trabajo, de lo político, del consumo. Este placer es el verdadero valor venidero y alternativo, y de larga data. Porque nos acomodamos a lo que es —y porque lo aceptamos— incluso al aspecto sombrío de la existencia, el placer, como lo recuerda Nietzsche (*Zarathustra*, libro IV, El canto embriagado), pesa más que el dolor: “El placer es más profundo aún que la pena.”

El placer es, no lo olvidemos, el intangible sostén de la orgía. Placer trágico, si lo hay, en la medida de que no se precupa nada por el porvenir, pero vive, con intensidad y exceso, lo que se presenta sobre el momento mismo. La orgía es una de estas estructuras invariables que penetran en profundidad el imaginario social. En este sentido, en tanto parte de la pasión común, en tanto reanudación de la circulación y del intercambio, en tanto “comercio” en su carácter global, la orgía no es el resto de una época primitiva. Es el sustrato “arcaico” de todo ser-juntos. Es la escritura secreta de la vida social que,

como tal, conoce resurgimientos ahí donde menos se esperaban. En la materia, en el seno mismo de nuestras sociedades hiperracionalizadas. En efecto, es interesante señalar que es en el interior mismo de la asepsia social más fuerte, la de la modernidad, donde vemos resurgir esta figura antropológica de base.

Cuando tomamos conciencia del reemplazo del drama por el sentimiento trágico de la existencia, ya no es posible aislar a la orgía bajo la rúbrica del oscurantismo decadente. Los que Zaratustra llamaba los "ardientes" ya no pueden ser relegados a las fiestas decadentes de los emperadores romanos, en los cultos fálicos de antaño, o en las celebraciones de la Gran Madre propias de las religiones matriarcales. Esos "ardientes" viven, en nuestros días, en el retorno de una "ecología profunda", en los trances musicales de diversos órdenes, en las confusiones tribales y otras exacerbaciones del presente.

Como lo señalaba O. Spengler,¹⁶ no podemos admirar, como muchos historiadores eruditos y humanistas, la orgía cuan-do es griega, y rechazar sus modulaciones contemporáneas. Este placer demoníaco de vivir que es la orgía puede vivirse, en sus excesos diversos, en el seno de nuestras ciudades. La efervescencia está de vuelta. No es más que la expresión del reemplazo de una civilización lánguida por una cultura fundadora y, desde luego, un poco bárbara. Éste es el verdadero humanismo: el que sabe integrar, en un vasto conjunto, todos los aspectos de la naturaleza humana. Incluso los que contrarían las certezas morales, políticas, económicas, elaboradas gradualmente, por algunos siglos de burguesismo. En tal momento, el equilibrio civilizado, sin duda, se echa a perder. Pero si, con respecto a lo que nos enseñan las historias humanas, sabemos tener confianza en este "élan vital" que es la base de toda estructuración individual y social, podemos pensar que un desequilibrio puntual puede ser la garantía de un "plus-ser" en gestación. El equilibrio conflictivo no se basa en la resolución dialéctica de los conflictos y de los problemas sino, más bien, sobre la tensión de los elementos que lo componen. Tal es la lección que nos dan todos los pensamientos libres y no conformistas, co-

mo la del poeta: "Ahí donde crece el peligro, ahí crece lo que salva" (Holderlin).

Señalemos, a título de ilustración, la manera en que Lutero, justamente al principio de los tiempos modernos, juzgaba las fiestas celebradas en honor de los santos. No son, decía, más que "festejos groseros, orgías, borracheras y todo lo que sigue. A la noche, los fieles no vuelven llenos de gracia, sino de cerveza".¹⁷ El juicio es justo. Las fiestas de los santos, de los que sabemos que habían tomado el relevo de numerosas divinidades paganas, entre las cuales algunas se relacionan con la fecundidad, eran, de hecho, pretextos para la liberación y el desenfreno. Todas cosas que permiten luchar contra la angustia del tiempo que pasa. Hay una relación intrínseca entre la fiesta, sería mejor decir la atmósfera festiva, y el sentimiento trágico de la existencia. Los historiadores nos lo dicen: este sentimiento era prácticamente palpable durante toda la Edad Media. Los observadores sociales más sagaces muestran cómo, después del paréntesis de la modernidad, retoma fuerza y vigor de una manera inesperada.

Hay que señalar que desde hace mucho tiempo el moralismo acosa al placer de vivir. J. Burckhardt, en su libro maestro sobre la civilización del Renacimiento, recuerda que cuando la Inquisición dominicana no llegaba a encontrar una opinión herética en aquellos que quería condenar, los tachaba de epicureísmo. Etiqueta infamante que designaba, simplemente, a los que tenían la reputación de "vividores". Es decir, aquellos que se limitan a los goces de este mundo. Ya sea este goce, por otra parte, intelectual o sensible. No se trata aquí de una actitud anecdótica o fechada en el tiempo. La sensibilidad inquisidora es una constante que siempre se dedica a acosar a los que no piensan, o no viven, según esta lógica del "deber ser" que determina *a priori* y de una manera abstracta el conformismo ambiente.

El ascetismo tiene miedo de la vida en su aspecto divagador, desordenado, anómico, excesivo en todo. Es el resentimiento, o lo que Nietzsche llama, de una manera irónica, la "moralina", secreción frecuente en aquellos que tienen la cer-

teza de poseer la verdad y que no tienen ningún escrúpulo en imponerla a todos, aunque sea de manera violenta. Resentimiento un poco paranoico, en su sentido etimológico: el de un pensamiento dominante, y curiosamente totalitario mientras que no toma en cuenta más que una pequeña parte del ser humano, la del *homo sapiens*.

Actitud curiosa ya que, como lo muestra a largo plazo una sabiduría encarnada, todo el problema es el del "buen uso" de la parte de sombra, de lo sensible, que son también parámetros humanos. Así es como C. G. Jung recuerda que hay que "revivir en el intelectual el sentido de lo simbólico y de lo mítico, retransformar suavemente a Cristo en ese dios-divino de la viña que él era, y canalizar así las antiguas formas pulsionales extáticas del cristianismo, todo esto con el único fin de hacer del culto y del mito santo lo que eran: una fiesta de placer ebrio, en la que el hombre tiene el derecho de ser animal en el *ethos* y la santidad".¹⁸

Dar derecho a la animalidad a fin de canalizarla. Esto es sabio. Sabiduría eminentemente popular que sabe justamente, mediante un saber incorporado, que el animal que llevamos dentro, al que no damos la posibilidad de expresarse, no puede sino resurgir, de una manera o de otra, bajo forma entonces incontrolada.

El desenfreno, la fiesta, son buenas maneras de conducir la crueldad del animal humano. Crueldad que, entonces, se expresa a menor costo, para una mejor armonía global. En efecto, la pulsión suscitada por los sentidos, sea individual o colectiva, es un elemento de cultura. Participa en la elaboración de una simbólica general. Simbólica en su sentido estricto: lo que une al otro del entorno natural, lo que une al Otro de la trascendencia divina. Los místicos lo experimentaron y lo experimentan, las "tribus" contemporáneas también. La sensibilidad ecológica o la religiosidad posmoderna también dan prueba de ello. Estando atentos a tal perspectiva holística podremos comprender la emergencia de un *ethos* que se basa en un arraigamiento material y, a la vez, en una tensión espiritual cuyo as-

pecto paradójico no es tal más que para las mentes limitadas por el racionalismo moderno. Esta sinergia de elementos aparentemente irreconciliables, pero que la realidad empírica reconcilia muy bien, está en la base de las formas de solidaridad y de generosidad contemporáneas, cuyas consecuencias sociales no han sido aún evaluadas.

Es importante, en efecto, acordarse de que la acentuación de la energía vital integra el bien y el mal. O, más bien, muestra la sinergia que existe entre estas dos características humanas. La crueldad, dije, no es negada, es homeopáticamente integrada. En dicha perspectiva conviene apreciar el materialismo místico propio de la atmósfera social posmoderna. *Coincidentia oppositorum* propia de la intencionalidad holística del momento. Así es como podemos recordar que los valores dionisiacos pueden vivirse en "hiper" o en "hipo", Don Juan y Santa Teresa de Ávila. En cada uno de estos casos, un exceso de lo sensible cuyo resultado es un poco diferente, pero cuya motivación es parecida.

En lugar de estar separados en individuos distintos, estos valores aparentemente opuestos, de hecho complementarios, parecen, cada vez más, vividos por la misma persona. En lo más próximo a su etimología, *persona* representa roles múltiples bajo diversas máscaras que expresan la pluralidad compleja de cada uno. Hiper-hipo. El vividor libertino irá a hacer su retiro mensual o su sesión de zen semanal. El esposo fiel y buen padre de familia no dudará en participar, llegado el caso, de una orgía sexual desenfrenada, durante la que dará libre curso a sus diversos fantasmas. Tal joven apegada al cuidado de su cuerpo y a su bella presencia no dudará en consagrar su tiempo libre a una causa humanitaria que demanda una verdadera inversión de tiempo y de energía. Otro, deseoso de satisfacer un hedonismo devorador, se encontrará demostrando una real abnegación en tal asociación caritativa.

La lista de ejemplos concretos podría extenderse cuanto quisieramos. Basta con indicar su lógica: la de las identificaciones múltiples. Para decirlo con los términos que emplea Max

Scheler, estamos confrontados a una serie de "participaciones afectivas", hechas de emociones, de sentimientos, de iras y de alegrías que compartimos con los de su tribu en el marco de una estética generalizada. En el mejor de los casos y en el peor, "vibramos" juntos, entramos en sintonía (A. Schutz) con el otro. Participación afectiva, podríamos decir participación mágica o mística, que se inscribe en una "identificación cósmica". Utilizando esta expresión, Max Scheler pretende mostrar cómo el "placer vital" puede a veces conducir a su contrario o, al menos, integrar ese contrario.

Da el ejemplo del epicureísmo, que puede llegar a la absorción de los placeres, el del abate de Rancé, que gozaba en la ascetis de la Trappe, y, por supuesto, Schopenhauer, que teoriza la ilusión efímera de todo placer.¹⁹ En cada uno de estos casos las diversas facetas de la personalidad pueden expresarse en direcciones diversas porque hay una especie de "fusión afectiva cósmica". El análisis es fino, y los ejemplos juiciosamente elegidos ya que muestran bien la complejidad del *élan* vital, que no obedece a la lógica del tercero excluido, sino a la mucho más sutil y, en resumidas cuentas, vivida empíricamente del *tercero dado* (*tertium datum*): una cosa puede ser esto y su contrario.

Esta lógica "contradictorial", que encontramos en S. Luasco y G. Durand, puede permitir pensar, más allá del maniqueísmo ambiente, de qué manera la aceptación del mundo tal cual es, con el júbilo que ello implica, participa de una sensibilidad trágica. Arte de vivir, del que los griegos nos dieron un ejemplo sorprendente, que a la vez deja el lugar al placer según principios que pueden ser "exigentes y austeros". Hay regla, rituales en el "uso de los placeres".²⁰ Los verdaderos jugadores lo saben bien. Así es como se esfuerzan por detener el tiempo que huye. Así es como los códigos muy estrictos que rigen la vida de las prácticas juveniles contemporáneas son causa y efecto de otro ritmo social hecho de intensidad y de serenidad, el del arraigamiento dinámico. Sucesión de buenos momentos, cuya concatenación acaba en una especie de eterno presente.

INTEMPORALIDAD

Es importante descubrir el ritmo social de una época dada. Podemos caracterizarla según su especificidad. En ciertos momentos el tiempo parece detenerse. Suspenso que permite gozar lo que se presente. Inmovilidad que puede ir de la mano de deseo de intensidad. Ritmo tanto más desenfrenado cuanto que parece inmóvil. Así es, por otra parte, como W. Jaeger define el ritmo en los griegos: movimiento a partir de un punto fijo. Eso que las danzas endiabladas, en todas las civilizaciones, expresan bien. Eso que los bailarines veteranos saben también, hay que "asegurarse" sobre un punto estable para girar a todo lo que da.

Trasladado a nuestro propósito, podemos decir que tal paradero, el ritmo como estabilidad y movimiento, es una manera de vivir lo trágico. Al reconocer la brevedad de la vida, se trata de gozar al máximo. Todo eso es la consecuencia, para la cultura griega, de un discernimiento incorporado. La *gnomonyne*, no un saber abstracto, sino una sabiduría práctica y astuta, hedonista también. El fruto de un conocimiento, sin duda, pero también de una práctica técnica. Cada uno es prometido al Hades, pero eso no impide que la existencia esté marcada de dichas, como los hijos, la amistad, el amor, el vino, la felicidad de los sentidos. Todas cosas de la vida corriente, elementos anodinos si los hay, pero que constituyen un ritmo vital específico. El del sentimiento trágico que sabe "discernir" la calidad de lo que es dado. El discernimiento como "saber regocijarse".²¹

Precisemos que tal hedonismo no es nada individualista, sino el fundamento de una ética colectiva. Placer de la persona que no puede ser tal más que en el conjunto de la sociedad. Dicho discernimiento, lo repito, conocimiento y práctica, no es posible, desde luego, más que en el marco general de la naturaleza de las cosas, la de la finitud y de su aceptación. Límites y muerte reconocidos como fundaciones del ritmo vital. "Hay un tiempo para todo", ésta es la fortificante sabiduría que encontramos, bajo formas diversas, en todo el perímetro mediterráneo. El crecimiento y la decadencia de cada hombre y de cada



cosa, sea social, política o natural, se inscriben en el ritmo de la naturaleza universal.

Presentación (más que representación) del mundo bien simple, pero se encuentra en el juego de las estaciones naturales, como en el de las estaciones humanas. Esto engendra una especie de serenidad que no dejó de hacer cultura. El ideal del hombre griego está, en parte, fundado sobre eso. Aquel salido del reconocimiento de la impermanencia, propia de las filosofías orientales, es similar. No es imposible que resurja en el marco de la posmodernidad.

Aunque la expresión no sea de las más felices, tal discernimiento, tal postura espiritual no deja de "hacer cultura". Quiero decir que pueden permitir fundar el ser-juntos. Engendran una ética que respeta, a la vez, a la persona y a la inscripción de ésta en la comunidad que le da sus razones de ser. A propósito, recuerdo que se trata de una característica del humanismo, en el sentido de lo que tiene de arraigado y, desde luego, de prospectivo. Analizando la "religión del espíritu" en el Renacimiento, Jacob Burckhardt dice que lo que constituía la fuerza de los humanistas era la crítica de la religión establecida, incluso de la moral que era procedente de ella, en función de una ley, mucho más intangible, la de la "naturaleza de las cosas".

De ahí, una curiosa mezcla de espíritu libre y de superstición. La fe se debilita, la magia renace, inmoralidad afirmada y creencia en la astrología pregonada. Todo ello porque reconocemos la inconsistencia de las cosas humanas, y la evolución segura de la "rueda de la Fortuna".²² El paralelo con la situación presente es sorprendente: el fin de las certezas políticas, morales, las propuestas de las religiones institucionales va de la mano del retorno de una religiosidad vaga, de un sincretismo "New Age" atento, precisamente, a una "propensión de las cosas" de coloración oriental, y que hace del hombre no el amo de un mundo sumiso, sino el elemento de un conjunto más vasto del que es el contemplador.

Es tal temporalidad discontinua la que encontramos en nuestros días. Se expresa en la música, el cine, la literatura, la

vida cotidiana. El nomadismo es su expresión acabada. El "solitar la presa", bajo sus diversas modulaciones, la manifestación trivial. La vida no es, entonces, más que una sucesión de intervalos. La angustia de lo trágico que suscita la "inmovilidad del instante", en la corriente que nos lleva hacia la muerte.²³

Lo vemos, esta temática del "suspense" es recurrente en las historias humanas. Se dedica, de alguna manera, a espacializar el tiempo. De ahí la importancia de los territorios, de los lugares de instinto social, del culto del cuerpo, de los dialectos, usos y costumbres locales, de los rituales cotidianos también, que no son, en resumidas cuentas, sino modulaciones del espacio. La Historia propia de la modernidad deja el lugar a las pequeñas historias posmodernas. Esas "pequeñas historias" que compartimos con otros constituían el cimiento social de las veladas de antaño, las volvemos a encontrar en la base de la socialidad contemporánea. Son anodinas, sin intención precisa, pero remiten a lo que se convino en llamar el "parloteo". El de los barrios, de los vecindarios diversos, de los grupos de amigos también, donde lo que funda la comunicación no es tanto un contenido teórico o informacional, como es la norma para la tradición occidental, sino más bien un lazo misterioso, tenue y, para muchos, ni verdadero ni falso. Comunicación no verbal que es como un eco de una memoria inmemorial respecto de esos arcaísmos arraigados, de esos mitos fundadores y otras formas "irreales", cuya importancia en la estructuración de lo real aparece cada vez mejor. En este punto seguimos el consejo de M. Weber: "Comprender lo real a partir de lo irreal".

Al respecto, ¿qué es este último sino un tejido de pequeñas historias que se cristalizaron en espacio? Éste es el fundamento de la comunión no verbal. Comunicación "localista", empática, determinada por un ambiente emocional o afectivo. Es el ambiente comunitario o tribal, propio de los caracteres sociales tradicionales. Parece ser el ambiente que se esboza frente a nuestros ojos en este fin de siglo, característico de la sociedad posmoderna.

A propósito de la "magdalena" de Proust, gracias a la cual el narrador rememora el tiempo y los lugares de su infancia,

los ambientes y los rituales que los caracterizaban, en pocas palabras, ese gusto inefable por un tiempo una y otra vez presente, por haber sido vivido con intensidad, a propósito de ese estrecho pedazo de espacio que es esa pequeña y sabrosa torta, es que pudimos hablar de un "tiempo einsteinizado" (G. Durand), metáfora para designar un tiempo que se contrae en espacio.

La imagen es buena en tanto delimita bien ese (re)movado ritmo social holístico, que une a la vez el tiempo y el espacio, el movimiento y la estabilidad. Lo "real-irreal" de tal sinergia puede ser, precisamente, el recuerdo inmaterial de un mítico paraíso. Cualquiera sea el nombre que le pongamos, encontramos ese pesar nostálgico en todas las culturas humanas, eso de lo que dan fe los innumerables relatos, cuentos y leyendas contruidos en ese tema común. El mito del paraíso, por supuesto, pero también todas las "tierras sin mal" y otros lugares de los bienaventurados donde cada uno podrá realizarse en su totalidad.

Deseo de otra parte, "sed del infinito" (Dürckheim), se trata aquí de una idea recurrente cuyos contornos son indefinidos porque el centro no está en ninguna parte. La *saudade* del mundo de habla portuguesa da cuenta de ello, en lo que tiene de poco determinado, de nebuloso. Pessoa, ese "errante del cielo", llama así a una intranquilidad inmóvil. La de los rituales cotidianos de las calles de Lisboa. La de la adhesión y la "desafestación". La del apego a lo que es y del cuidado a lo que está en gestación. Ésta es la orbe de la *saudade*:

Yo yazgo mi vida, espectro consciente de un paraíso donde jamás viví, cadáver-nacido de experiencia por nacer

En la *saudade*, la poca importancia acordada al individuo limitado por la razón acaba en la valorización de un lugar, mítico o real, donde el conjunto colectivo pueda desarrollarse. La "intranquilidad" (*desassossego*) del sí, pequeño microcosmos, se apacigua en un macrocosmos, natural y comunitario, que le da sentido. Esta nostalgia, en efecto, se basa en gran parte

en la compasión. Hay que comprenderla aquí *stricto sensu*, como una pasión compartida. Dije bien: no el individuo aislado, puramente racional y dueño de sí, tampoco el individuo que domó todos sus elementos naturales, en particular sus instintos y sus afectos, sino una persona, estructuralmente plural, que se inserta en el cofre que es la matriz natural y social en una organicidad de las más sólidas.

Este cimiento orgánico es, recordémoslo, el del barroco, en el que cada elemento no vale más que en relación al conjunto que le permite ser, que de alguna manera lo eleva. Así, no puede ser más inútil relacionar el barroco praguense con esta forma de nostalgia de la que habla frecuentemente Milan Kundera en sus libros: la *lírosť*. A la vez tristeza, sentimiento de desamparo, pero, al mismo tiempo, capacidad de resistencia colectiva por la ironía y la broma. La historia de Bohemia está marcada por una sucesión de reveses. Pero eso no deja de engendrar una desesperación que no puede ser más tónica.²⁴

El orden de las cosas es lo que es, el poder de la opresión se hace sentir cruelmente. Lo cual quiere decir que, a largo plazo, el poder de la sociedad perdura y permite la solidez del sentimiento de pertenencia. El barroco orgánico es el símbolo de la fuerza de la fusión de los elementos que lo componen. Símbolo de la fuerza consecutiva a la "pérdida", al gasto del individuo en la comunidad. La irrisión, la tristeza, el sentimiento elegíaco no hacen sino traducir la nostalgia del "verdadero" país que no es de un tiempo dado: pasado, presente, futuro, sino de ese, intemporal, salido de la sinergia de las diversas modalidades de temporalidad humana.

La nostalgia, por medio de sus diversas expresiones, ironía, humor, broma, etcétera, es así el reservorio que permite vivir aquí en función de "otra parte" mítica. Tal otra parte es surreal en todos los sentidos del tiempo. Está hecha de sueños, símbolos, proyecciones y otras modulaciones que podríamos, a primera vista, creer evanescentes y sin consistencia. De hecho, se trata de un punto de anclaje que permite asegurarse en el flujo continuo de los poderes que constituyen el drama de las historias humanas. Punto estable que recuerda, legado el caso, que el

drama, por más cruel que sea, tiene poco peso frente a la temporalidad de lo trágico. Este último, en resumidas cuentas, es el esqueleto de un inconsciente colectivo que asegura, a largo plazo, la perduración de toda socialidad.

Aquí tenemos, como todo lo que es fundador, algo paradójico. La nostalgia de lo que llamo el "país del tiempo inmóvil" traduce el deseo por algo que nunca existió, algo que, no obstante, está presente en el imaginario social con una imposición insospechada.

En cuanto a lo que concierne a la tradición semita, la del judeocristianismo o la del mundo musulmán, el modelo acabado es, desde luego, el del jardín paradisíaco. El mito del paraíso es un tema recurrente que toma las formas más diversas. Todas las "Atlántida", como las "utopías", son no-lugares, países de sueños, que surgen en la confluencia de esos parámetros humanos que son precisamente lo onírico, lo lúdico y la realidad imaginaria. Pero por muy imbuidos que estén por la atmósfera de sueño que preside a su nacimiento, esos no-lugares son puntos de referencia que hacen de aquellos que los sueñan los verdaderos protagonistas de una estructura social dada.

Para definir la "socialidad de base", es decir, lo que funda, de una manera antropológica, el ser-juntos fundamental, propuse la expresión "centralidad subterránea". Lo que encontramos siempre que queremos acercarnos a lo que Durkheim llamaba el "carácter esencial" de una cultura específica es algo de este orden. Muchos son los ejemplos que abogan en este sentido. Destaco aquí sólo el propuesto por un cuentito filosófico titulado *La Québec*, y que se dedica, a partir de lo que podría ser la esencia de Quebec, a mostrar que es algo espiritual, bien cuidado, lo que permite a los "quebecenses" resistir, subterráneamente, a las consecuencias de la invasión por parte de la cultura comercial americana.²⁵

El análisis es sutil. Las digresiones reflexivas son todas pertinentes, y muestran que lo que funda la resistencia frente a la hegemonía del modelo utilitario americano y de la racionalidad es, precisamente, la capacidad de afrontar lúdica y colectivamente el destino. Azar, aventura, sentido de lo trágico, vene-

ración de dama Fortuna son los principales ingredientes del "ensueño" en cuestión, que así se parece a todas las utopías, haciendo resurgir el pivote central a partir del cual se estructura el alma de un pueblo.

Muchas fueron las esclarecidas mentes que pusieron, en diversos dominios, el acento sobre tal pivote. Ya nombré los "caracteres esenciales" de Durkheim, podríamos citar la "forma" de Simmel, o el "ideal-tipo" de Weber, el "residuo" de Pareto, quizá incluso la "estructura" de Lévi-Strauss o el "arquetipo" propuesto por C. G. Jung y reactualizado por G. Durand. La lista aún queda abierta. El denominador común de todos nuestros enfoques es algo que inmoviliza la dinámica de la vida social o que dinamiza lo que es estático en ella.

Entrego a la meditación de mis lectores más atentos esta paradoja, que reside en la base de toda vida social. Ésta no se construye a partir de la resolución de los problemas que encuentra, lo que la modernidad dramática había postulado, sino, por el contrario, a partir de la tensión trágica de esos problemas. Es una tensión tal que, más allá de la puntualidad histórica, da una dimensión eterna al instante, a lo efímero cotidiano y a sus rituales vividos con intensidad.

Intemporalidad que puede hacer de un caso particular algo típico de valor universal. Quizá es así como conviene comprender el concepto de "universal concreto" (Hegel). Manera de ser, de pensar, de vivir, cuyo dinamismo y cuya vitalidad provienen de su profundo arraigamiento. Desde este punto de vista paradigmático lo que dije acerca de la *santidade*, tiene profundas raíces en el prado cuadrado del pequeño Portugal, y a la vez se propaga en el mundo entero por la "sed de lo infinito" que esta nostalgia va a impulsar. Sabemos, igualmente, lo que ésta debe a los mitos fundadores del alma lusitana, en particular al "sebastianismo". Este príncipe de leyenda, Sebastián, una y otra vez presente-ausente, que impulsa al mismo tiempo el pesar de lo que fue y la espera de algo por venir. Como lo señala Eduardo Lourenço, "nuestra razón de ser, la raíz de toda nuestra esperanza, era haber sido".²⁶

Lo cual quiere decir que esta memoria inmemorial, o el mito salido de ésta, va a impulsar conquistas históricas y aventuras existenciales. Del *fado* tradicional y de su arraigo en el mundo de los puertos, a las canciones de Caetano Veloso en el Brasil contemporáneo, queda el imperativo de "navegar" como prioridad vital. Proximidad-distancia, o incluso para decirlo con una metáfora de G. Simmel: "el puente y la puerta", lo que encierra y lo que conecta; ésta es una dialéctica propia de una concepción trágica del tiempo y del espacio. La intensidad en la relación con las cosas y con la gente, la rapidez en esta relación, la impermanencia que suscita, todo tiende a confirmar una inmovilización del flujo temporal, a profundizar sus efectos, a poner el acento, en una perspectiva bergsoniana, sobre la duración con su connotación subjetiva.

Aunque la subjetividad en cuestión es individual, remite a una especie de subjetividad de masa: la de la memoria colectiva que expresa el compartir de las emociones, verdadero cimiento de toda sociedad. En el *fado*, dice Pessoa, los dioses "vuelven, legítimos y lejanos. Ahí está el segundo sentido de la imagen del rey don Sebastián". Legítimos y lejanos. Qué puede decirse, sino que es la conjunción paradójica de "el aquí y el otra parte" lo que constituye el arraigo dinámico que da origen al inconsciente colectivo de todo conjunto dado. A veces esta paradoja es negada, como durante la modernidad dramática y optimista, que sólo cuenta con que el futuro pueda resolver todos los problemas. Otras veces, por el contrario, esta paradoja es, más o menos conscientemente, asumida. En este último caso, lo trágico de la existencia es afirmado, en particular, por medio de excesos, efervescencia y otras acentuaciones vitalistas.

Afrontamiento del destino. Si bien el problema no es formulado exactamente en esos términos, así es sentido. Así es como el inconsciente colectivo se expresa en esta memoria emocional que es el mito. El interés del "sebastianismo", y de la *saudade* que le sirve de sostén, es poner el acento sobre una nostalgia de antes, de después o de nunca. Es una especie de vivido más allá, o sin llegar a tiempo. Por eso se dice el mito del "reino universal"²⁷, que no fue jamás, no es y no será nun-

ca. Pero cuya ausencia misma dinamiza el ser individual y colectivo. El amor exige la ausencia. La erótica social se basa en una tensión idéntica.

Gracias a tal eternidad efímera, el tiempo como linealidad asegurada, el tiempo en tanto sucesión racional de sucesos previsibles, es reemplazado por la relatividad de la duración, qui-zá sería mejor decir duraciones tributarias de la experiencia de la persona y de la comunidad. Somos "polvo de estrellas", dicen los astrofísicos. Podemos entenderlo *stricto sensu*, lo que hace de nosotros elementos materiales. Podemos también dar una explicación analógica, espiritual. A saber, lo que nos conduce hacia otra parte, esas estrellas tan lejanas y tan cercanas a la vez. En todos los casos ello nos hace percibir un macrocosmos social y natural. Interaccionismo generalizado cuyos efectos y consecuencias (re)comenzamos a sentir.

Estos son del orden de lo vivido, de lo sentido, en una palabra, de la experiencia (*Erlebnis*) poco teorizada. Como las bellas historias que revivimos al volverlas a contar, son ficciones multirraciales, intercontinentales, hasta planetarias. Lo que es completamente distinto del pretencioso universalismo propio del racionalismo occidental de la modernidad, el inaugurado por la filosofía del iluminismo. El nomadismo posmoderno, el que podemos definir por el oximoron del "territorio flotante", es sin duda la consecuencia más característica del interaccionismo inducido por una temporalidad trágica. El de una mezcla continua de ideas, personas, objetos, la de un sincretismo que gira donde el movimiento parece suspendido.

Con frecuencia encontramos tal intensificación de circulación que acaba en una valorización de la efímera inmovilidad, o más bien en una serie de sucesivas inmovilidades efímeras. Es el caso de -más allá de lo que podamos pensar de ellos-, el ambiente y el estilo de vida de los *Wandervogel*, esos movimientos de juventud alemanes de principios de este siglo. Lo mismo ocurre con esa necesidad de movilidad de los humanistas del siglo XVI: "Hay que cambiar de domicilio a menudo". Podríamos multiplicar los ejemplos. En cada uno de estos casos, una concepción de una "física", social, natural o divina,

Michel Maffesoli

con un centro definido, es cuestionada nuevamente. La no-historia, la "temporalidad instantánea" es la consecuencia, según Giordano Bruno, de un universo "infinito e inmóvil", donde "moverse instantáneamente y no moverse vienen a ser lo mismo".²⁸

Ésta es una observación fortalecedora e instructiva muy útil para comprender nuestro tiempo y su característico romanticismo de la rebelión. En efecto, en esta preocupación cotidiana por un infinito inmóvil reside la expresión de un regreso a la vida. Y esto, contra las certezas teóricas y los encierros existenciales. El sentimiento trágico, causa y efecto de ese suspenso del tiempo, no es, en resumidas cuentas, sino la expresión vitalista de quien atraviesa este "mundo-aquí" en la nostalgia, pero también en el júbilo. Conjucción de la alegría del mundo y del mundo de la alegría.

4. El mundo de las apariencias

Y así le vino a la mente que el camino a seguir no iba de la apariencia al ser sino al contrario del ser, que nunca es más que el objeto de una cosificación ilusoria, a la apariencia pura y universal.

M. CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*

El mundo era un inmenso campo visual y táctil, donde la abstracción todavía no había irrumpido.

GIL JOUANARD, *Jours sans événements*

SABIDURÍA DEL PARECER

Frente al espíritu serio y a sus sempiternas lamentaciones que se vinculan a la apariencia de las cosas, quizá no es inútil mencionar otra vez la inanidad de este dualismo fundador de cierta tradición occidental: el de la forma y el fondo. El aspecto destinal de la existencia, la acentuación de lo cíclico, el instante eterno y la presencia en la vida, al igual que la intemporalidad propia del juego del mundo, todo ello puede incitar a considerar la existencia en tanto tal. Me gusta repetirlo: la existencia tal como se presenta para ver y para vivir. Tomar nota de lo que es. Menos para canonizar un *statu quo* que para evitar las trampas de la buena conciencia reflexionando, siempre, a partir del "deber ser".

En esta perspectiva, la apariencia es el crisol de la socialidad. Es la causa y el efecto de la impermanencia de todos y de todo. Lo que la acerca a lo trágico. Pero impermanencia que recurre a la intensidad, impermanencia que suscita un *élan* vital, fundamento mismo de toda vida en sociedad.

Insistir sobre la íntima relación que existe entre ver, ser visto, vivir, no es anodino, justamente en un momento en que la imagen largamente estigmatizada (re)deviene uno de los pivos

tes de la vida social. Pudimos decir lo mismo en cuanto al cuerpo, que ya no es considerado como simple instrumento de producción, sino que deviene cada vez más un cuerpo amoroso que tiene sus propias exigencias. A todo ello habría que agregar lo sensible, bajo sus diversas modulaciones que ya no podemos relegar al orden de lo privado, pero que contaminan, de una manera más o menos salvaje, el conjunto de la vida pública.²

Irrupción de la imagen multiforme, culto del cuerpo, exacerbación de lo sensible: se trata de la realidad en práctica en la economía, lo político y lo social. La famosa fórmula de Pascal "Si la nariz de Cleopatra hubiese sido más corta..." es cada vez más pertinente. Y la actualidad no ahorra detalles, más o menos escabrosos, sobre la importancia del "look" de tal político para su éxito electoral, las consecuencias geopolíticas de las travesuras sexuales de tal hombre de Estado, sin olvidar los efectos sobre el curso de la Bolsa de los deberes conyugales de tal magnate de la economía.

Todo eso, sin duda, es del orden de la apariencia. Pero la sección "sociales" de las revistas no es, simplemente, para uso de las costureritas. Va a favorecer las alianzas políticas, suscitar rumores de efectos económicos imprevisibles, destruir reputaciones sociales, en una palabra, "cambiar la faz del mundo". Y es así porque lo sensible en todos los dominios está ahí, *realidad* sensible, de la cual conviene hacerse cargo teóricamente. Bajo pena, por otra parte, de ser inundado por su fuerza.

Podemos agregar que si se expresa, ahora, con toda claridad en este orden del *poder* que son las instituciones, lo sensible ya no puede imponerse en la vida corriente, dominio de la *potencia* societal, que constituye en resumidas cuentas el mantillo de toda sociedad. En efecto, lo cotidiano es cada vez más el lugar de un hedonismo pregonado sin vergüenza o falso pudor. Y las reacciones morales, propias de una cierta inteligencia política, judicial, periodística, universitaria, deben ser consideradas por lo que son: "reacción". Dejando al lector la elección de apreciar, en sus diversos sentidos, tal actitud, basta, con lucidez y sin *a priori*, abordar frontalmente lo que pue-

de significar el juego de las apariencias. Un poco a la manera de lo que Einstein llamaba una "experiencia de pensamiento": sin hacer una abdicación del espíritu, saber integrar la fuerza de la experiencia. Abordar la vida en su totalidad, por así decir.

Una vida de la que podemos decir que es *relativa*. De ahí la necesidad de un *relativismo* para expresar su riqueza. Relativa en el sentido de que está compuesta de una multitud de elementos. Elementos que entran en sinergia unos con otros, completándose, neutralizándose a gusto. Vida compleja y barroca hecha de costumbres que se organizan entre ellas. El relativismo que le es correlativo no es una "nesciencia", sino un conocimiento mucho más complejo que toma en cuenta lo que Max Weber llamaba el politeísmo de los valores que registran toda vida social.³

Situación relativa y actitud relativista que traducen un aumento de vida y que se basan, por esto, en una relación de todos los elementos constituyentes de tal existencia en expansión. Para decirlo en otras palabras, la primacía acordada al "fondo", la búsqueda de un ser o de una substancia intangible, todo ello tiende a encerrar la vida y el pensamiento. Las instituciones sociales, en lo que tienen de rígidas, y las teorías dogmáticas que las justifican, dan fe. De ahí el totalitarismo propio de tal manera de ser y de pensar. La intolerancia y la inquisición no son actitudes de una época desfasada, sino, justamente, un estado de ánimo que encontramos con frecuencia en las historias humanas, precisamente en aquellas en las que tendemos a considerar como frívolo el aspecto plural, abigarrado, mestizado de la existencia social.

La modernidad es una de esas épocas, que desemboca en los diversos totalitarismos que marcaron el siglo XX. Totalitarismo de raza, totalitarismo de clase, cuyas consecuencias sanguinarias conocemos. Podemos, igualmente, hablar de un "totalitarismo suave" para caracterizar la asepsia de la existencia, de la que las sociedades occidentales son un ejemplo consumado.⁴ En la fuente de estos diversos totalitarismos, hay una paranoia: la de un racionalismo mórbido que busca una explicación última (raza, clase, ley de mercado), y que rechaza todo lo

que no se somete a tal exhortación. Parafraseando a Paul Valéry, diré que la búsqueda de la "profundidad" no puede sino llegar a un "profundismo" mortífero, cuyos protagonistas esenciales son esos caballeros de triste figura que se erigen en "propietarios" de la sociedad.

Don Quijotes de la modernidad, tienen el poder de decir la verdad y de hacer el bien. Y, por eso mismo, consideran que tienen la legitimidad para acosar a la *gaya ciencia*, el saber "inútil", o la manera de ser irónica y desenvuelta, mucho más propensos a representar la existencia, a gastarla más que a contabilizarla. Lo política, filosófica, económicamente correcto de este fin de siglo es quizá el último avatar, un poco ridículo, de esta paranoia totalitaria.

Un poco ridículo, ya que la existencia excede por todas partes las sujeciones que los totalitarismos quisieron imponer. El sentimiento, relegado, contamina las maneras de ser, el espectáculo que ya no es monopolizado por algunos repite la antigua sabiduría del *theatrum mundi* en el conjunto del cuerpo social. Este último ya no es una simple metáfora para uso de algunos sociólogos con ganas de reconocimiento, sino que se vuelve una realidad concreta en las manifestaciones cotidianas cada vez más desenfrenadas.

Todo ello es lo que aboga por el relativismo de la apariencia. Otra vez Paul Valéry: "Pesé todo. El peso total es nulo. Hice el bien. Hice el mal. Vi el bien salir del mal; el mal del bien". Su Fausto desengañado es, desde muchos aspectos, antinómico del de Goethe, que inaugura la modernidad. Se da cuenta de que es inútil querer dominar todo, tener la pretensión de querer predecir y planificar a ultranza, creer que es posible, en nombre de una teoría, hacer el bien y llegar a una perfección durable: la del paraíso terrestre.

Nos acordamos del adagio "Fiat justitia, percat mundus", ¡el mundo puede perecer con tal que la justicia sea hecha! Lúgubre perspectiva, como la de esos justicieros que condenan lo real en nombre de la preconcepción que tienen de ello. Hé aquí la consecuencia de una metafísica del Ser. Metafísica de la substancia, de la institución, la de una sociedad de derecho.

Muy diferente es la sensibilidad existencial que apuesta a la multiplicidad, el intercambio, el devenir, la anomia y la eferescencia. Vive un equilibrio proveniente de las fuerzas divergentes, y que no pretende reducir a la Unidad o retornar a ella. Vive una armonía conflictiva que se basa esencialmente en el juego de las apariencias, su irremediable impermanencia, su imperfección estructurada, cosas que están en la fuente de la vida en su eterno comenzar.

Encontramos allí lo que podemos llamar metafóricamente el problema de la encarnación. Eterno problema, si lo hay, que encontraremos en la historia de las ideas, en teología, en filosofía, en sociología, o incluso en estética. Así, en todos estos dominios, lo esencial para algunos es lo que resulta perceptible para los sentidos. Para otros, lo importante se encuentra en lo abstracto, el puro espíritu. Eso engendra disputas teóricas virulentas, de las que algunas, en particular teológicas, fueron sangrientas. Así, la encarnación real o aparente del Cristo tuvo consecuencias sobre la geopolítica de la civilización cristiana.⁵

Las diatribas filosóficas fueron quizá menos violentas, pero acentúan bien las posturas intelectuales diametralmente opuestas, acordando su lugar a la libertad humana y a su acción en la sociedad; es la perspectiva dramática o, al contrario su *relativización* lo que da la dominante trágica. Para esta última, la libertad es relativizada por la vida, realidad primera, abarcadora y no dominable. Se trata aquí de una perspectiva que *stricto sensu* es discutible: merece discusión. Sin poder hacerlo con la competencia que se requiere, limitándome a una alusión, recuerdo que los presocráticos, por ejemplo, invitan a permanecer en el nivel de la apariencia, de lo fenomenal, cuya característica esencial es estar en perpetuo devenir. Sólo lo sensible es reconocible, acaso sea porque es inestable, dinámico. En esta filosofía de la vida las formas solamente importan.

Sabemos las consecuencias que Simmel, por ejemplo, pudo sacar de tal perspectiva. Lo que llamé, por mi parte, su "formismo" es de los más pertinentes para comprender, empíricamente, el aspecto "prosaico" de la existencia que se expresa en una exacerbación del cuerpo, del placer, de la moda

y otras expresiones de la teatralidad humana.⁶ Dicho formismo sabe intuitivamente que las maneras de ser y de pensar están ligadas a lo que da lugar a ver y a vivir. La sociología, en todo caso, haría bien en dedicarse a esta discusión. Muy precisamente porque no hay Verdad absoluta, intangible, sino muchas verdades en situación, determinadas por lo que es vivido, aquí y ahora, por personas incluidas en una comunidad dada.

Como dije, un situacionismo tal es "prosaico". Hay que entender este término en su sentido más fuerte. Ese que remite a la figura emblemática de Dioniso, el dios arraigado, el de la potencia cónica que se apegó a lo que es vivido, a la vitalidad de la naturaleza y al vitalismo de la comprensión que podemos tener de ella. Empírica, esta comprensión es también insolente dado que ya no es, solamente, patrimonio de algunos, los clérigos competentes, sino un *conocimiento ordinario*, del que cada uno, en "sus grados y atributos", según la sabiduría antigua fórmula, puede participar. Conocimiento amargo que ya no se preocupa por certezas a largo plazo, sino que se dedica al presente en lo que tiene de efímero y de intenso.

No es por nada que, en los años sesenta, reflexionando sobre la fuerza de las *situaciones*, algunos se inspiraban en Baltasar Gracián, para quien "lo que no se ve es como si no estuviera" (*El crítico*). No ha de ser verdadero más que lo que se concluye, se realiza. Quedando claro que lo que se concluye es, precisamente, finito. Se agota en el acto. De ahí, el sentimiento trágico propio de toda existencia teatralizada.

Trágico festivo, trágico de la intensidad amorosa, trágico del instante vivido por lo que es, trágico de los roles que actuamos en un momento dado. No le falta grandeza al hecho de que el ser esté así ligado a la apariencia. Eso confirma igualmente un sorprendente júbilo, puesto que también "sabemos", mediante un saber incorporado, mediante la sabiduría humana, que todo pasa, todo rompe, todo cansa. Hay momentos en que tal humanismo retoma fuerza y vigor. No es necesariamente consciente de sí mismo, pero penetra el inconsciente colectivo, y no deja de dar forma en profundidad a todas esas

actitudes y situaciones un poco excesivas de las que la vida cotidiana da múltiples ilustraciones y que, en lo sucesivo, merecen ser pensadas.

He aquí otra vez una de esas paradojas que hacen tan difícil el trabajo de elucidación del mundo social: los valores esenciales son los más visibles y, a la vez, los menos localizables. Un poco como "La carta robada", de Edgar Allan Poe: demasiado visible para ser vista. Hacer fijar su atención sobre el juego de las apariencias es, sin duda, una buena manera de notar la presencia de ese algo que está ahí, "saltando a los ojos" del observador que, sin embargo, no ve nada.

De la apariencia de los presocráticos, los más orientales de los filósofos occidentales, a lo que Simmel llama "estilo" de una época, hay un hilo rojo: la exigencia de estar atento al lenguaje cotidiano, a la retórica social, haciendo de lo que es particular una especie de ley general. *Principium stilisationis*, así es como Adorno califica la gestión de Goethe que, en cualquiera de sus páginas, es capaz de expresar lo esencial de una sociedad dada.⁷ Podemos ir más lejos, y decir que el estilo es, en cierto momento, lo esencial de la época. De ahí, la necesidad de estilizarla.

Tal es la postura teórica de una sensibilidad que no busca sustancia más allá de la apariencia: llamar la atención respecto del hecho de que cada forma, sea cual fuere, contiene en sí lo general y lo particular. El "formismo", en resumidas cuentas, es una buena manera de tener los dos extremos de la cadena en cuestión. En ese sentido, el estilo, la estilización pueden ser las dos caras, popular y culta, de una misma realidad holística que une estrechamente la razón y lo sensible, la luz y la sombra, o para citar dos figuras emblemáticas: Apolo y Dioniso.

Hay una fórmula de Walter Benjamin que siempre llamó mi atención, esa en la que habla de lo "concreto más extremo". Quizá quiere así poner en cortocircuito el dualismo fundador de cierto pensamiento occidental, y recordar que lo esencial reside en el carácter global, el de la *coincidentia oppositorum*, que une los contrarios. En la materia, donde no puede haber "extremidad", ideas generales, esencias, o incluso Ser arraigados

en lo concreto más simple de la existencia, de la existencia banal, la de todos los días.

En este sentido el abigarramiento o la eflorescencia de las cosas no son etapas a sobrepasar en la meta de alcanzar el espíritu absoluto o, precisamente, el conocimiento perfecto, sino expresiones, válidas en tanto tales, de la vida en lo que tiene, justamente, de viva. Invirtiendo una fórmula moralista conocida: es frívolo aquel que no se interesa por lo frívolo.

Es cierto que la perspectiva holística, que acepta la vida en su totalidad, no es moralista. "Si ese mundo existe, dice Gilles Deleuze, no es porque es el mejor, sino más bien a la inversa, es el mejor porque es, porque es el que es".⁸ Esto es lo que invalida la posición normativa o judicial. El juez y el policía tienen, sin ninguna duda, sus lugares en la sociedad, falta aún que los valores no contaminen la gestión intelectual. Reconocer el humus del que estamos hechos no es una muestra de optimismo, sino de lucidez. Lucidez que concede su lugar a lo trágico en el todo social.

MITOLOGÍA DE LAS MÁSCARAS

La especificidad de lo trágico es considerar la existencia en su totalidad: la luz necesita la sombra, el bien no es posible si no otorgamos a su contrario el lugar que le corresponde. En ese sentido no es para nada moral, sino más bien "deontológico": lo que importa son las *situaciones (tu deontia)* donde los contrarios se mezclan. Las situaciones nunca son tajantes, no son totalmente blancas, negras, rosas, sino que expresan en camajeo toda la paleta de los colores del arco iris: cada una remite su brepticamente a la otra.

Estamos lejos de las certezas un poco necias de los diversos dualismos. Hay intranquilidad en el aire. En efecto, las situaciones son efímeras; de ahí, su intensidad, de ahí sus "ganas" de sacar provecho de todo lo que se presenta. También en ese sentido existe una estrecha relación entre lo trágico y la apariencia. En efecto, simboliza la unión entre profundidad y sin-

perficie, goce y desamparo, vida y muerte. En síntesis, la doble cara de las palabras, de la gente y de las cosas.

Doble cara o, más bien, multiplicidad del ser que no puede existir sino a través de numerosas expresiones mundanas. En su *Anatomie d'André Gide*, hombre plural si lo hay, Roger Bastide, con sutileza y acuidad, propone una "mitología de las máscaras" que expresaría "el conjunto de los reflejos" de los que está constituido todo. La máscara como "altoparlante" de un discurso que sobrepasa al individuo que lo pronuncia. La máscara que permite la expresión de un "ello desconocido", para decirlo en términos psicoanalíticos. Es por eso que en la tragedia griega las máscaras y sus grandes bocas abiertas expresan la "voz del destino". El de los hombres y el del mundo.⁹

Lo sabemos, lo propio de la tragedia griega es, justamente, ser "aporética". Al contrario del drama, no ofrece solución. Por construcción, es plural. Y remite por ello al simbolismo, en tanto que mantiene juntos los elementos más diversos de la realidad humana. Nietzsche, igualmente, se valió de las máscaras: Zarathustra, Jesús y otras figuras emblemáticas, para expresar simbólicamente la fuerza del destino en su intenso cambiar.

Así es —siendo precisos en cuanto a los términos empleados, los que jamás son neutros—, como el individuo moderno, átomos indivisibles de un mecanismo del que no hay más que un (y sólo un) elemento, se encuentra asignado a una *función* precisa que deberá cumplir, de una manera unívoca, a lo largo de toda su existencia. Esta función requiere un "traje" en consecuencia, que también es puramente funcional. Ningún adorno en éste. Color, forma, corte, todo debe ser simple y no dejar lugar a ninguna fantasía. A imagen del tiempo "homogéneo y vacío", el del reloj de la fábrica, para fichar el traje funcional y el individuo que le sirve de soporte (podríamos, por supuesto, decir lo inverso) dice y repite sempiternamente la monotonía de la existencia. La frivolidad es dejada al poeta, al marginal o, si es necesario, a la mujer relegada al hogar. Cosas que no provocan consecuencias.

La persona, en cambio, no es más que una máscara (*persona*): puntual, representa su *papel* en un conjunto del que es, sin

duda, tributaria pero del que podrá mañana escaparse para expresar y asumir otra figura. El presentismo es su temporalidad. En función de ello, el acento está puesto sobre la apariencia. El paroxismo es desde luego el disfriz de los grandes momentos festivos o, lo que no está muy alejado, los diversos rituales de la "alta costura". Pero la vida cotidiana no va tampoco a la zaga, valoriza la moda, el cuidado del cuerpo y la dietética. Lo cosmético que se generaliza es un buen indicio del "simbolismo" del que hemos hablado: la frivolidad de la apariencia es un buen medio de poner en contacto los diversos elementos del cosmos. La exacerbación del cuerpo propio se pierde en el cuerpo colectivo, así como en la lógica de la moda se pasa de lo particular —eso por lo que quiero distinguirme— a lo general —lo que hace que me vuelva parecido a los otros—.

Pero es un general efímero; por lo tanto otro, mañana, tomará el lugar. Es lo trágico de la apariencia bajo sus diversas modulaciones. Ella significa que nada dura, excepto, precisamente, el "ello desconocido", el destino impersonal del que no es más que un soporte más o menos brillante pero, sobre todo, puntual. El instante es intenso pero precario. Brilla como los fuegos artificiales, pero éstos, al igual que el castillo final de las celebraciones pirotécnicas, recuerdan que el final llegó. La nada siempre está cerca de la mayor de las intensidades.

Al mismo tiempo, esta nada, la de la muerte, de la "pequeña muerte", la que penetra toda intensidad festiva, nos integra en un conjunto más vasto. Como ya dije, el de la complementariedad de las cosas, el de la multiplicidad de las facetas de la vida. Si la apariencia es el lugar de lo trágico, no lo es del individualismo. Todo lo contrario, simboliza, más allá del dualismo que conocemos bien, la unicidad, el hecho de que todo es —ta relacionado, la complejidad o la reversibilidad. Las ciencias "duras" nos introducen, poco a poco, en esta "relatividad general", esta puesta en relación orgánica de todo y de todos. Es divertido recalcar que la frivolidad, en el dominio de las ciencias humanas, podría tener la misma función: una lección de humildad, de humanidad. Aquella que hace del fenómeno, a imagen del zumbido del ala de una mariposa matizada, el vec-

tor de una profunda revolución: la revolución holística donde todo, en tanto tal, es significativo, y entonces vale por sí mismo y por el conjunto complejo en el que se sitúa.

Es interesante notar que el juego de las apariencias o, incluso dando a esta expresión toda su fuerza teórica, la mitología de las máscaras, se expresa regularmente en las historias humanas, cuando la muerte, bajo sus diversas modulaciones, se hace omnipresente. Omnipresente sin ser por eso temible. Jugamos con ella y, así, nos burlamos de ella.* Lo brillante de la apariencia no tiene otras funciones, sino la de recordar esta finitud, la impermanencia, mostrando que ésta puede engendrar una especie de júbilo. Es lo que hace el teatro del siglo XVIII, lo que hacen, igualmente, las "fêtes galantes" y el humor mundano de la misma época. Podremos encontrar la misma actitud en los "happenings" contemporáneos, las diversas manifestaciones de los "body arts", o incluso en los trances musicales de hoy.

En cada uno de estos casos, el desenfreno orgiástico se dedica a hablar y a obrar astutamente con la desesperación. Y colectivamente. Yá que, contrariamente a lo que suele afirmarse, la apariencia no es en absoluto individualista. Muy por el contrario, se construye bajo y para la mirada del otro. Es en ese sentido, además, que remite al simbolismo, es por eso también que podemos hablar de una mitología de la máscara.

Pero hablar, y por eso purgarse de la angustia del tiempo que pasa, eso sólo puede hacerse de a muchos. Así, antes de la monotonía inducida por el triunfo del burguesismo y del espíritu serio, el siglo XVIII ve el triunfo de lo fáctico, de lo lúdico, de una teatralidad generalizada. Pero los historiadores reconocen que todo eso únicamente existe gracias a la "extrema sociabilidad" que caracteriza ese siglo.¹⁰ El yo se pierde en el otro. La comunidad prevalece sobre el individuo.

Por mi parte, es aquello que llamé "socialidad": un ser-juntos primordial, arquetípico, que pone en escena todos los pa-

* Juego de palabras con dos acepciones del verbo *jouer*: "jugar", "burlarse de". [N. de la T.]

rámetros de lo humano, incluidos los más frívolos, o los que son reputados como tales, a fin de celebrar la vida, aunque sea teatralizando la muerte. Lo facticio tiene un fuerte componente trágico reconocido como tal. Además del siglo XVIII, sería fácil localizar numerosos ejemplos en la historia en este sentido. Ciertos períodos de la Edad Media en que las "danzas macabras" van de la mano de una sofisticación de la vestimenta. La decadencia romana, por supuesto, o incluso la acentuación del *carpe diem* durante el Renacimiento. En cada uno de estos casos, apariencia y angustia de la muerte se conjugan en los juegos más diversos cuya característica común es el goce intenso de todo lo que se puede vivir *hic et nunc*, intensidad que se cristaliza en lo que se puede ver.

Hará falta también hacer un sondeo en este sentido para otras culturas. No es posible aquí. A título de simple ilustración, señalo que pudimos hallar tal proximidad en la civilización del Edo. El *iki*, expresión a la vez de la elegancia, la coquetería, el erotismo sutil, todas cosas cuyas figuras consumadas son las geishas; ese *iki*, por lo tanto, se elabora como modo de ser a partir de lecciones del destino, se vive como frágil y efímero, y llega a una sensualidad fugitiva impregnada de un melancólico desapego.¹¹

Sea lo que fuera, en toda época y en todo lugar, de una manera más o menos ostentosa, bajo formas de múltiples variantes, el disfraz, el maquillaje y otras afirmaciones de la apariencia son menos evasiones que una exacerbación de lo trágico. Lo que viene a ser lo mismo que purgarse. Acordémonos, aquí, de la fórmula de R. Abellio: "Pongan juntas la tristeza y la belleza, y obtendrán la tragedia". Se trata, individual o socialmente, de una expresión de la pasión. Esta encuentra su importancia periódicamente. Cuando la razón pura, en práctica en la sociedad, ya no es suficiente para asegurar la fuerza del lazo social. Lo mismo ocurre cuando la concepción utilitaria del mundo tiende a saturarse. En esos momentos, el "precio de las cosas sin precio" (J. Duvingnaud) vuelve al primer plano y pone el acento sobre la eflorescencia, el aspecto superficial, el abigarramiento de los modos de ser y parecer. Frivolidad que

no pretende dar soluciones a los problemas que se plantean, sino vivirlos por lo que son.

A los historiadores siempre les llamó la atención la estrecha relación que observaban entre la efervescencia corporal, de vestimenta, lúdica, y el sentimiento de lo trágico. Como si en esas épocas el juego de las apariencias consistiera en hacerle una burla a la muerte. Ironía o humor que consiste en poner a ésta en su verdadero lugar: el de un momento de la vida. Podemos, en efecto, de una manera metafórica, decir que la carne es un "pensamiento de la muerte".¹² Ya que la "carne" sienta que es del orden de la finitud, que está condenada a volver a ser polvo. Pero en lugar de lamentarse por ello, lo que es frecuente en los que desprecian la vida, en lugar, también, de celebrar de una manera mórbida una estética de la muerte, actitud que encontramos de una manera no menos frecuente en aquellos que reaccionan contra el moralismo, quizá sea mejor recalcar que la exacerbación de la "carne" tiende a confirmar a la comunidad de destino.

Embarcados como estamos en la misma aventura, sometidos a las mismas vicisitudes, también es deseable hacernos el menor mal posible. Éste podría ser el mensaje en acto que suelta el hombre sin atributos, que se entrega al torbellino de placeres y alegrías, que la existencia, a pesar de todo, procura. Numerosos son los ejemplos históricos en este sentido. Lo mismo ocurre con la situación contemporánea. La crisis es real. Sus efectos sociales y económicos se imponen todo lo posible y, sin embargo, como no dejan de notar algunos observadores, "Francia se divierte". Lo que podría ser una constatación lúcida no es, muy a menudo, sino la expresión de un profundo despecho frente a la irresponsabilidad de un "populacho" que no es capaz de afrontar los verdaderos problemas que se plantean a la sociedad.

Pero si sabemos poner en perspectiva histórica o antropológica esos famosos "problemas de sociedad", podemos relativizarlos. En todo caso, mostrar que no son eternos. En cambio, eso sí, una actitud sigue siendo constante: el afrontamiento del destino. Y el hecho de no plegarse a los *diktats* de la "realpolitik" o de ignorar las "leyes de hierro de la economía" no

significa en absoluto que una comunidad haya abdicado. Pone, quizá, de una manera más o menos consciente, sus centros de interés en otra parte. El mundo del goce o el de la "carne" es uno de ellos. En algunas épocas, estuvo en la base de una vida cultural intensa. Pudo servir de cimiento al ser-juntos. No es, por lo tanto, impensable que de nuevo participe en la elaboración de una ética venidera.

Sí, hay muerte en la exacerbación del cuerpo. Es cierto que la frivolidad y la apariencia señalan la finitud y la impermanencia de todas las cosas. Pero tal proximidad puede llegar a un exceso de vida. La decadencia, no lo repetiremos nunca lo suficiente, no es una destrucción total, sino el hecho de que ciertos elementos, que participaron en la construcción de un mundo, se *saturen*. En lo sucesivo, van a metamorfosearse para permitir la emergencia de otras formas sociales. En páginas llenas de una lucidez de buen sentido, Julien Freund recuerda que "la decadencia no excluye, pues, un renacimiento. Como tal, la decadencia forma parte de los tesoros de la experiencia humana general"¹³.

No tengamos miedo de decir que la sabiduría humana, ese saber-hacer y saber-vivir incorporado, "sabe" a ciencia cierta que la vida es una sucesión de ciclos hecha de nacimientos, de progresiones, de apogeos y de decadencias. Y que ser efímeros forma parte de la esencia de los poderes, sean los de una lengua, una religión, una cultura, una política, una economía. Banalidad de recordar el vals de los "imperios", pero banalidad que es importante mencionar en un momento de crispación moralista en que todo lo que contraviene al orden político-económico reinante tiende a ser negado, denegado o considerado desdeñable.

La economía pudo ser un "estilo", es lo que Simmel identifica bien cuando dice que en su obra Marx había "estilizado" su época. Pero esta "economización", economía del yo, economía del mundo, ya no está necesariamente a la orden del día. ¿Paradoja? Tanto es así que la economía parece triunfante. Pero el apogeo está muy cerca del ocaso, y su triunfo prevalece en el orden instituido, no en los poderes instituyentes.

Así, un estilo perdido u olvidado, el de la apariencia, tiende a renacer. Es en este sentido que la saturación de los valores

propios del burguesismo puede indicar, en lo más profundo, un innegable renacimiento cuyos indicios son cada vez más numerosos. Acordémonos de la palabra de Cocteau: "La decadencia es el gran minuto en que una civilización se vuelve exquisita" (*Maolesb*, pág. 145). Ese minuto es el de todas las vibraciones estéticas, hedonistas, tribales, en una palabra, dionisiacas, que ya no son privativas de los marginales de toda calaña, sino que son vividas cotidianamente por cada hijo de vecino.

Instantes exquisitos de los carnavales, de los festivales, de las fiestas de todo orden. Minutos exquisitos de encuentros amistosos o amorosos, aunque sean sin mañana. Exquisitez de los placeres de la carne, de la comida, de la naturaleza. Efervescencia efímera de los trances de todos los órdenes. Incluso levantamientos y revueltas, ruidosos, bárbaros, que a menudo se alzan contra el orden establecido. Anodinos o brutales, estos advenimientos son legión. Su denominador común es no situarse en el sentido de la historia. Ser, totalmente, indiferentes a cualquier finalidad que sea. Su intensidad se basta a sí misma. Se agota en el acto mismo de su realización. Es lo que puede llevar a acusarlos de frivolidad, pero es lo que los vuelve profundos: todo lo que es se basta a sí mismo, en la medida en que "ello" confirma la vida.

Está bien a veces acordarse de que la vida se basta a sí misma, que no necesita finalidad. Que de tanto querer buscar cuál es su *fondo**, nos olvidamos que ella misma es un *fondo*** inagotable. No es un simple juego de palabras: "Tiene un buen fondo *fonds*". Esto, la modernidad lo interpretó a su manera, no considerando este fondo *fonds* más que como un capital para explotar. Así es como la naturaleza no tenía razón de ser, sino como objeto a explotar sin piedad. Así es, igualmente, como el cuerpo no tenía valor más que si dominábamos la energía pa-

* En el original, hay un juego con la palabra "fondo", que se pronuncia igual en todos los casos, pero se diferencia ortográficamente, señalando matices de significado que en su traducción al castellano perdemos. En francés, se lee *fond*, cuya acepción es fondo. [N. de la T.]

** En francés, *fonds*, que significa "fondos" (de capital); "fondo", "caudal" (de ciencia, de erudición). [N. de la T.]

ra hacerla servir al productivismo ambiente. En nombre de cierta concepción de la cultura, y en función de una razón puramente instrumental, dicotomizamos brutalmente, hasta el exceso, la realidad global que era el fondo *[fonds]* de las sociedades tradicionales. Esta práctica de la separación, legitimada por la filosofía hegeliana, tuvo consecuencias científicas y técnicas. Las sociedades avanzadas se aprovechan de ello innegablemente. Pero, cada vez más, parece que esta lógica de la dominación ya no es suficiente.

Una visión simplemente *progresista* del mundo tiende a saturarse. Quizá es así como conviene comprender el sentimiento difuso de crisis, o incluso de ocaso, que caracteriza estas sociedades. En su lugar, renace un pensamiento *progresivo*. Pensamiento más complejo, más global, que integra, justamente, lo que la modernidad había creído superado. En particular, la energía vital en esos componentes arcaicos. Las técnicas del cuerpo, sobre el cuerpo, entre las cuales el "body art" es una expresión paroxística, forman parte de eso. Lo mismo ocurre con los rituales cotidianos que ilustran bien una religiosidad difusa. Podríamos decir lo mismo del desarrollo de las medicinas llamadas "suaves" o "paralelas". En cada uno de estos casos, la piel, la apariencia, son también maneras de comprender el fondo *[fonds]* vital que no soporta ser cortado en trozos.

En este sentido, el juego de las apariencias, como expresión holística del mundo, sería una buena manera de retomar el "proceso de la modernidad". Proceso que hay que hacer sin ira ni odio, como simple constatación intelectual. Proceso que hay que retomar, ya que desde el fin del último siglo son muchos los pensadores que comenzaron a establecerlo en todos los dominios.

Sin querer ser exhaustivo, podemos recordar aquí la obra del utopista Charles Fourier, que condensa proféticamente a una civilización cuyas falencias muestra. Lo mismo ocurre con el Marx de los *Fundamentos*, y con sus descripciones del hombre total: poeta, cazador, productor a su antojo. Nietzsche también, desde luego, fustigando a la mediocridad. Georges

Sorel y sus "ilusiones del progreso", René Guénon y su "crisis del mundo moderno", Paul Valéry, finalmente: "El hombre moderno es el esclavo de la modernidad", mostrando bien que no hay ningún progreso que no se torne completa servidumbre. Todavía podría ser completada la lista de esos autores que, como lo recuerda Émile Poulat, elaboraron un pensamiento que no es "necesariamente reaccionario".¹⁴

Después de Prometeo, indica Roger Bastide, "entramos en la era del usurero". Sería bueno que los observadores de la sociedad se plantearan, después de haberla despreciado, la cuestión del "inmenso sacrificio humano impuesto por el desarrollo". Hace falta, en efecto, interrogarse sobre "Prometeo y su usurero". En el pensamiento "instituyente", el que *hace poco caso a los dogmas y a los saberes establecidos*. En particular, apoyándose sobre ese "fondo" *[fonds]* infranqueable que es la dupla vitalidad-vitalismo, cuyos múltiples efectos llegan a expresarse a pesar de los mandatos contrarios, las sospechas, las estigmatizaciones y otras formas de intolerancia.

LA BELLEZA DE LO FEO

Hay situaciones y lugares que escaparon a la exhortación de la profundidad, que se conformaron con estar en la superficie y, así, ser los reservorios del carácter global, de lo cualitativo. Lo cotidiano y su "presentismo" son un buen ejemplo. El ambiente afectivo que lo caracteriza se basa en la apariencia, en una vida para ver. En este sentido, el "voyeurismo", en el mejor y en el peor de los casos, es un buen vector de socialidad. Lo cotidiano no excluye la emoción o el afecto, no los aísla en la esfera de lo privado. Los teatraliza, hace de ellos una *ética de la estética*.

Podemos, en cuanto al lugar, hacer referencia al análisis que hace Simmel de la ciudad de Venecia, ajena al cambio y al mito del progreso. Está ahí, únicamente ahí, "como si todas las cosas hubieran reunido en su superficie toda la belleza que podrían producir". Paroxismo de la apariencia, que segrega un sentimiento trágico de la existencia.

Es lo que tiene de trágico Venecia y que hace de ella un símbolo de una vanidad absolutamente única en nuestras formas de concepción del mundo: la superficie que perdió toda razón, la apariencia en la que ya no vive ninguna esencia se presenta, no obstante, como realidad compleja y sustancial, como el contenido de una vida que debemos realmente vivir.¹⁵

Observación admirable ya que recuerda esta "realidad compleja" de una vida que no es tal más que integrando la muerte. Aunque sea esa muerte de todos los días que conviene vivir como garantía de un "plus-ser", muerte que es el sentido sin finalidad del que la ambigüedad vital está llena, pero que al mismo tiempo le otorga todo su valor. Encontramos aquí como un eco del relativismo nietzscheano a propósito de aquella ciudad alemana: *aquí podríamos vivir puesto que aquí vivimos*. ¿No es así como se estructura la banalidad cotidiana? Banalidad anodina e intensa, a la vez, que es el verdadero reservorio de la perduración de la socialidad. "Ello dura." Es un "ello" infra o supraindividual. Especie de instinto vital, de "querer-vivir" irremisible en que cada uno, sin ser necesariamente consciente, va a sacar su esencia, su deseo, su fuerza de resistencia a las diversas imposiciones sociales.

Éste es el "fondo" (*fonds*) sin fondo (*fond*) que podemos distinguir en la superficie de las cosas. Superficie de la belleza ornamento y le otorga todo su valor.

El propio término "ornamento" es a menudo considerado de una manera peyorativa. Remite a algo superficial, frívolo y, por eso mismo, inútil. En tanto superfluo, puede ser empleado para decorar, en período fasto, una vida esencialmente funcional. Pero si hay crisis, es infaliblemente rechazado o marginado. La conceptualización que prevaleció en el burguesismo, incluso en el arte, tiende así a no acordar más que un valor por lo menos secundario a toda pulsión estética que no se pliegue al utilitarismo ambiente. Heidegger no duda, incluso, en hablar de "urensilización" para calificar tal tendencia. Ello ha sido bien analizado.

Al principio de los años cincuenta, por otra parte, el "posmodernismo" arquitectónico se va a levantar contra esa tendencia. Pretende, en efecto, mostrar que la estética no debe necesariamente ser funcional. Así, los arquitectos en cuestión conciben unidades de habitación hechas de "citas" arquitectónicas diversas. *Pittchwork* que, a la vez, integra lo gótico, lo barroco, lo clásico, y sin embargo conserva una forma de utilidad. Podemos recordar que todos los grandes momentos culturales se elaboraron a partir de una sedimentación semejante. Así, retomando el análisis que hace G. Simmel de Roma, ¿qué sería de esa ciudad si no hubiera una superposición de estilos cuya organicidad es de las más felices?

El ornamento está en el corazón mismo de la creación vital. Numerosos pensadores no se equivocaron, analizaron bien el dinamismo habitándolo. Así, además de Simmel, Ernst Bloch, en *L'Esprit de l'utopie*, en particular en el capítulo titulado "Producción del ornamento", muestra bien cómo éste puede ser considerado como una efervescencia orgánica que expresa lo mejor posible un "embargo de la vida"; "segunda filosofía de la vida", dice. El ornamentalismo de principios de siglo, por ejemplo la pintura de Klimt, traduce bien esta relación con la vida, con el cosmos. El retrato de Adela Bloch-Bauer puede ser considerado como el paradigma acabado de una no-distinción entre naturaleza y cultura. Las formas ornamentales desdibujan los contornos de los elementos naturales y humanos hasta hacer de ello un *todo* que prevalece sobre las partes.¹⁶

Es en este sentido que el ornamento resulta una acentuación de la vida. Es imanentista, en el sentido estricto del término: lo que permite gozar de la apariencia, de lo que se puede ver y, por lo tanto, vivir. Experiencia mística que hace de cada objeto la ocasión de una verdadera epifanía. Prueba de ello es el siguiente texto de Rilke sobre Rodin: "Esta vida, aprendió a abrazarla con un amor más creyente todavía. Ella se muestra a él como a un iniciado, ya no le esconde nada, ya no desconfiaba de él. Él la reconoce en las pequeñas cosas como en las grandes; en lo que es apenas visible y en lo que es inmenso".¹⁷ Ahí también, fusión, gracias a las formas sensibles entre el yo y el

mundo que lo rodea. Es ese conjunto lo que tiene sentido, y ya no un objetivo lejano, histórico, político, que se refiere a una perfección venidera. La substancia deja el lugar a los accidentes. El advenimiento de los seres y de las cosas se vive en una sintonía holística en el momento mismo del goce: el de la belleza del mundo.

He ahí en qué el ornamento no es un simple superfluo. O entonces, aceptemos la paradoja: es un superfluo que da la vida al expresarla. Lo que podemos encontrar, por ejemplo, en el ornamentalismo del *Jugendstil*, pero que está igualmente presente en el *kitsch*, el de los enanos que decoran las habitaciones o los jardines populares de los alrededores de las grandes ciudades. En cada uno de estos casos —el arte reconocido como tal o aquel del que nos burlamos— hay una potencia vital, cósmica, que une al humano y a su entorno, que repite la utopía de la fusión con el gran Todo, cosas que son del orden de la mitología y del simbolismo.

Ya que lo propio de la vida es aparecer, “inmanentizar” los sueños, los fantasmas, los deseos de otra parte. El ornamento, en este sentido, no se proyecta, no proyecta, relativiza todas las cosas, las pone en relación y, tal vez, es vector de armonía. Culturaliza la naturaleza y naturaliza la cultura. Reversibilidad que hace de la vida cotidiana, a pesar de todas sus vicisitudes, el espacio-tiempo en que la vida social e individual se arraiga, en el mejor de los casos a largo plazo. El decorado, como fundido encadenado del hombre y de lo natural, puede ser así un cofre que hay que tomar en serio ya que asegura orgánicamente, en el inconsciente colectivo, la perduración del instinto social.

En efecto, las opiniones son cambiantes, las representaciones del mundo también. Las de los “trasmundos” todavía más. Las historias humanas, los cuentos, las leyendas, las mitologías diversas, son las necrópolis atestadas de todas las creencias que habitaron el cerebro humano. Incluso la religión de la ciencia y de la técnica, que todavía reina en nuestras sociedades, ya no parece tener la misma confianza en sí misma. El mito del progreso ya no es el *ne plus ultra*. Está matizado, completado, corregido, cuando no absolutamente renegado.

Pero si las representaciones rellenan los osarios de la realidad, no ocurre lo mismo con las presentaciones del mundo. Quiero decir celebraciones, júbilos, aceptaciones de lo que, sobre la marcha de un pensamiento fenomenológico, propuse llamar lo “dado social”, o lo “dado del mundo”. Podemos, por otra parte, meditar sobre la ambivalencia de este último término.

La mundanidad, en su aceptación superficial: juegos de relaciones, de conversaciones, de encuentros rituales de todos los órdenes. Pero, honestamente, ¿quién podría arreglárselas sin ella? Bares populares, bailes del sábado por la noche, encuentros amistosos, viajes en grupo, *cocktails*, coloquios, seminarios, e incluso esas múltiples reuniones de “trabajo” cuyo único interés es encontrar a los miembros de la tribu, es un inventario a la Prévert que habría que hacer para designar este “instinto social” que los observadores sociales redescubren con asombro. Su denominador común es una “co-presencia” más o menos teatral.¹⁸ Hace aparecer al otro. Hace parecer delante del otro. No hay vida social sin eso. Y el que no se pliega a sus mundanidades políticas, económicas, religiosas, profesionales será, más o menos violentamente rechazado ya que no tiene el “olor de la manada”, que se mantiene rechazado su propio sudor con el de los otros. En resumen, hay que hacerse ver y ser visto para existir. Para decirlo de otro modo, no existimos sino en y por la mirada del otro.

Esta viscosidad más o menos obscena hace de la “distinción” y de la “separación” nociones pasadas de moda y de sus utilizadores dinosaurios escapados del siglo XIX. Ya que el espíritu de la época se dedica a hacer que cada uno, en sus acciones, sus palabras, sus maneras de ser, “se pegue” al otro, haga como el otro. Las “leyes de la imitación”, tan del gusto de G. Tarde, son cada vez más pertinentes en nuestros días. La moda y los diversos conformismos son sus formas consumadas.

Pero junto a ellas, hay otra expresión del *glutinum mundi*: la mundanidad como co-presencia en el mundo. Ya no simplemente *sociabilidad*, sino *sociabilidad* fundamental. Es decir, “aura” misteriosa que hace compartir, de una manera no conscientemente, los sueños, los fantasmas, las estéticas diversas. Fuerza in-

visible que, a imagen de los sacramentos o de los rituales religiosos, asegura las formas visibles que constituyen la sociedad.

Lo repito, este lazo no es, o ya no es únicamente social, también es natural. Ecología del espíritu o ecología *stricto sensu*. Se basa en el reparto de la belleza del mundo. Belleza sensual de las apariencias, es lo que se busca en la mundanidad trivial de la teatralidad social, pero es esto también lo que está en juego en el hecho de "pegarse" al mundo a fin de saborear mejor sus frutos.

En este goce de la carne de los otros y del mundo, hay una especie de erótica un poco pagana que, a imagen de lo que existió en los períodos premodernos, está ampliamente difundida en el conjunto del cuerpo social. Paganismo que puede expresarse teóricamente pero, sobre todo, paganismo que, sin ser consciente de sí mismo, tiende a vivirse colectivamente.¹⁹ Los diversos cultos, los estivales, los del sol; las celebraciones, las deportivas, las del cuerpo, o la epifanización de los cuerpos que exhibimos, los grandes grupos musicales, las diversas mitologías del vino y de otros buenos productos del terruño, todo ello se hace en referencia, cada vez más explícita, a los dioses de los diversos panteones conocidos.

Los grupos musicales conocidos, los gremios "vinosos", las múltiples asociaciones que se crean alrededor de un producto, de un lugar, de una particularidad, se ponen bajo la protección tutelar de un dios específico. ¿Creencia real o no? Esa no es la cuestión. Esta religiosidad ambiente expresa bien lo que quiere decir: estamos unidos al otro al unirnos, con ese otro, a tal o cual elemento de la alteridad natural. Comunión cosmofágica que vuelve a representar la de los compañeros tradicionales. No hay lazo real más que compartiendo el "pan" u otro producto (lícito o ilícito) común.

El "pan" es aquí, desde luego, metafórico. Metáfora que recuerda que no hay verdadera armonía a menos que sepamos gozar de la belleza, si sabemos aceptar las alegrías propuestas por este mundo. Goce y aceptación que constituyen una especie de "trascendencia immanente", la cual supera el encierro in-

dividual y, por lo tanto, la individualidad teórica. Lo que Max Weber había llamado el "politeísmo de los valores" no es simplemente intelectual, sino bien cultural en el sentido más fuerte del término. Es decir que integra, sin duda, la razón, pero también lo sensible, los sentidos en sus múltiples potencialidades. Paganismo vivido, por lo tanto, que se basa en la única creencia que importa: la de los fenómenos, iconos, ídolos que permiten juntarse, vibrar, gritar, llorar, reír juntos, en resumen, constituir un "cuerpo social" fundado sobre el reparto de un "cuerpo" natural.

El paganismo es, ante todo, asunto de buen sentido. Ese *common sense* tan criticado por el saber establecido, pero que, sin embargo, constituye el sustrato esencial sobre el cual puede fundarse todo enfoque realista de la vida social. Realidad totalmente anclada en lo empírico.

Ahora bien, ¿qué nos indica esta realidad sino que existe un sorprendente acostumbamiento a lo que es, cuya forma más simple es llamada tolerancia? Tolerancia hecha de aceptación, no por ella misma sino como garante de una armonía global. "Hace falta de todo para hacer un mundo." De cualquier manera que se debilita, tal forma arquetípica, característica de la sabiduría popular, es una manera de acentuar la relatividad de lo bello, del bien y de lo justo. Así, lejos de un universalismo que da seguridad, pero demasiado limitado, lo que podríamos llamar concreto de la vida cotidiana va, *de facto*, a reconocer y vivir un verdadero politeísmo de lo que es bello, bueno y justo.

Para explicar tal politeísmo de los valores podemos recordar que en la vida cotidiana, como para el escultor, puede existir, por ejemplo, un "bello jorobado". En el caso del estatuario, al hacer resaltar una joroba poniéndola en relación con los rasgos de la cara y otros elementos de tal individuo jorobado, en el del sentido común, al concordar con el de las especificidades morales que lo integran en una armonía general de la cual la mitología, los cuentos y las leyendas dan ejemplos con profusión.

Podemos reconocer la belleza de la fealdad desde el momento en que la relativizamos: la ponemos en relación en el marco de un carácter global. Es esto lo propio de lo trágico.

No funciona *a priori* a partir de un canon preestablecido, sino que va a reconocer, de una manera incesante o casi consiente, que puede existir cierto orden en el seno del desorden. Guyau, pensador vitalista demasiado ignorado, habla incluso de una "armonía íntima de la vida" pudiendo expresarse "aun por medio de la incorrección de las formas".²⁰

En lo sucesivo, lo que desde un punto de vista moral puede ser considerado como disonancia no será sino un elemento significante de una armonía general. He mostrado, por mi parte, que podrían existir "inmoralismos éticos". Situaciones, fenómenos, actitudes anómicas en relación con una moral general, pero que no son por ello menos factores de cohesión: un cimientito, un *ethos* para el grupo que es su portador.

Es en este sentido que la aceptación de *lo que es*, hasta el júbilo que esta aceptación induce, se inscribe en un paganismo cóctico, un sentimiento de los valores arraigados, donde todo tiene sentido. Se trata aquí de un imaginario trascendental, arquetípico, que está lejos de la imaginación empobrecida del racionalismo instrumental. Todo es bueno, incluso lo que no es útil directamente o a primera vista.

La imaginación del utilitarismo es, en efecto, muy pobre. Pero el materialismo espiritual propio del politeísmo premoderno tiende a ampliarla, completarla, matizarla. Muy precisamente en cuanto a que no reduce el ser al "deber-ser", o más bien en cuanto a que reconoce en lo que es, la única forma posible del deber ser.

Hallamos esto mismo en la extraordinaria tolerancia a la deformidad, la fealdad, el disfuncionamiento, el crimen, etcétera, que encontramos en la vida corriente. Cualquiera puede ser su víctima. Y el destino que toca hoy a mí vecino, podrá mañana tocarme a mí. Es quizá esto, también, lo que permite comprender la especie de fascinación que ejerce justamente lo excepcional en todos esos dominios. Eso que no falta en las secciones de los diarios. Se ha hablado de esto como del "maná cotidiano".²¹ La expresión es juiciosa porque muestra que se trata de una fuerza inmaterial que integra a cada uno y a la sociedad en su conjunto, en un carácter global que supe-

ra a uno y a otro. De alguna manera, puesta en perspectiva holística.

¿Qué decir sino que el hombre no podría ser reducido a su simple individualidad abstracta, pero que necesita ser una "persona", o sea, tener una máscara, o más bien, máscaras que le permitan estar a la altura de todas las potencialidades? La aceptación de la belleza, hasta incluso en su fealdad, es, de hecho, una buena propedéutica para una fantástica global. Jurgis Balrusaitis, como buen conocedor de esta última, ofrece numerosas ilustraciones en este sentido. Recuerda, en particular, la alegoría alemana del "hombre perfecto", cuyo cuello monstruoso y sinuoso, que le da tiempo de reflexionar, está clavado en una cabeza de "león que simboliza el corazón".²² Por eso está bien indicada la relación entre la vitalidad natural y la sabiduría humana. ¡Buen ejemplo de la *razón sensible*!

Semejante bestiario medieval, o más bien su sofisticación animal-humana, podría ser comparado con el de lo onírico contemporáneo —sueños individuales o sueños colectivos—, con el de lo lúdico también —juegos de roles, juegos informáticos, dibujos animados que fascinan a todos los niños—. A todo ello habría que agregar la publicidad: una parte de su éxito se basa seguramente en la porosidad de las fronteras entre el hombre y el animal, lo cultural y lo natural.

El "hombre perfecto", en el imaginario social o en el inconsciente colectivo, es el que supera al hombre, hasta integrar lo que una concepción desmedrada, contable, económica había creído arrojar en las tinieblas de la naturaleza-objeto y del oscurantismo primitivo.

En resumen, podemos decir que *lo que es* es plural. La belleza del mundo es polisémica y, por lo tanto, ambivalente. Es la aceptación de todo eso que, empíricamente, más allá de los diversos deber-ser abstractos, constituye el único deber-ser vivo: el de la complejidad. El de un contradictorio que no podremos jamás superar dialécticamente. El de una alteridad absoluta que está en el fundamento mismo de la humanidad.

Michel Maffesoli

Los poetas son a menudo inspirados por la fuerza de un destino que hay que aceptar, puesto que no puede ser de otra manera. Es lo que nos dice Shakespeare:

*Destino, muestra tu fuerza.
No nos poseemos nosotros mismos,
lo que es decretado debe ser:
¡bien, que sea!*

La historia demuestra, el destino muestra.* Podríamos incluso decir, "monstruo."*** Como lo recuerda Milan Kundera en *La inmortalidad*, "El rostro no existe más que aquí en nuestro mundo". Hay que aceptar el rostro del mundo, aunque sea monstruoso, ya que ahí abajo, más allá, en los transmundos, no sabemos si habrá rostros.

Esta es la amarga sabiduría propuesta por la relación de lo trágico y de la apariencia: una "gaya ciencia", la del *amor fati* nietzscheano o el encarnado, incorporado, propio de la vida corriente, de la vida sin atributo.²³ En uno y otro caso, se trata de comprender que lo bello anida en la necesidad de las cosas. Por eso mismo, el *fatum* no es simple pasividad, en tanto puede permitir volver bellas esas mismas cosas.

* En francés, se lee *monstre*. [N. de la T.]
** En francés, se lee *monstre*. [N. de la T.]

5. La organicidad de las cosas

*Misteriosa vida, ¿qué puedo decir de ti?...
¡Odiosa, amable vida!
Cruch, misericordiosa.
Quien avanza, avanza.
Y quien está ahora entre mis manos: una espada,
una naranja, una rosa.
Eres, ya no eres: una nube, un viento, un perfume...
Vida, cuanto más languidece tu fuego, más lo quiero.
Gota de miel, no caigas. Minuto de oro,
no te vayas.*

G. BUFALINO, *Argos l'aveugle*

Conocimiento inefable del diamante desesperado
(la vida).

R. CHAR, *Feuillets d'Hypnos*

EL VITALISMO SALVAJE

Hay que continuar desgranando estas cosas simples que se hallan en el fundamento mismo de la vida. Demasiado simples tal vez. Demasiado evidentes para nuestras mentes desconfiadas, siempre preocupadas por múltiples "transmundos" que han marcado la tradición occidental. Y, sin embargo, la vida está ahí. Es vivida. Hace falta, pues, saber expresarla.

Pensar, no lo olvidemos, remite al *pensare* latino: a la vez "juzgar" y "pesar". Privilegiamos el "juzgar", con la perspectiva judicativa y normativa que conocemos, y olvidamos el "pesar". Pesarlo que en el humano es pesado, terrenal. Tomar en cuenta la pesadez de la vida, su peso, es quizá esto mismo lo que permitirá *apreciarla*: saber darle su justo valor.

Era frecuente en la Edad Media, entre los clérigos en el poder, preguntarse si las mujeres tenían alma. Esos mismos clérigos, ahora hombres y mujeres confundidos, desplazaron el interrogante: esa alma, ¿podemos adjudicársela al pueblo? Ya

que, decididamente, éste es bien "pesado" en sus maneras de ser, sus comportamientos y su "sabiduría". Sabiduría que no tiene nada de sublime. Sabiduría, es la ocasión de decirlo, con frecuencia bien prosaica en cuanto a que acepta, precisamente, lo sorprendente, lo irregular, hasta lo feo.

En lo cotidiano, las "flores del mal" son legión. Sin duda, queda bien estigmatizar la ley del silencio que protege el crimen en Córcega, Sicilia y otros lugares del perímetro mediterráneo. Pero esto es prueba de que sabemos, mediante un saber incorporado, que la vida no se divide. Incluye sombras y luces, generosidades y bajezas. Conviene reconocer y afirmar su entereza. Ésta es la amarga sabiduría de lo trágico que sirve de fundamento, a largo plazo, a la cultura popular.

No desagrada a los que hacen de ello su profesión y, entonces, intentan proteger su marca registrada: el hombre sin atributos es filósofo. Es, incluso, el verdadero especialista de una "filosofía de la vida" que puede tener mala prensa, pero de la que no podemos negar su sorprendente longevidad, que la hace regularmente resurgir al primer plano de la escena social. A mi entender, es lo que está pasando contemporáneamente. Y, sin duda, por un largo período.

Para decirlo en pocas palabras, la filosofía de la vida de la que se trata no es moral. Asume los defectos, de todos los órdenes, de los que la existencia está llena. Los reconoce como tales. Para retomar una distinción que ya utilicé, a la ley moral abstracta o pone una ética estática. O también, para decirlo en forma de paradoja, se basa en una especie de inmoralismo ético.

Los desarreglos, las demencias cotidianas, los descenfrenos vividos en el día a día, los excesos de todo orden, en resumen todos los *desencadenamientos*, nos recuerdan que, según un viejo adagio libertario, la libertad es ese crimen que contiene todos los crímenes. Esto se encuentra lejos de ser simplemente un eslogan, se encuentra en la base del entusiasmo profundo por lo que está en el fundamento de las pasiones irrumpivas y de las emociones triviales. El sustrato de esta "orgia", en ciertos momentos, constituye el cimientto que relaciona de una ma-

nera compleja los elementos dispares que dan forma a lo dado del mundo.¹

Filosofía de la vida y *coincidentia oppositorum* son los fundamentos de una vitalidad que no tolera que le amputen uno solo de sus elementos, ya que "sabe" que esta coincidencia de las cosas opuestas es el motor mismo de la expansión, de la multiplicación, de la dinámica existencial. Ya lo dijimos: un bello jobrado puede existir. Asimismo, el crimen tiene su belleza en tanto recuerda, de una manera sin duda paroxística, y, como tal, dolorosa, que la vida sólo vale si la situamos en la perspectiva de la muerte. Lo que no induce, empíricamente, a ninguna morosidad, sino todo lo contrario, a una especie de júbilo que acepta la finitud, que celebra, en el aquí y ahora, las buenas cosas y los buenos momentos que conviene raptar y que hay que aprovechar.

Lo que está claro en el vitalismo es que el ser no se reduce al pensamiento. Requiere la entereza del hombre. Sus respiros y suspiros. Su vientre también. Tampoco hay intencionalidad, sino, reconocida o no, una especie de goce del mundo tal cual es, con sus obligaciones, sus limitaciones, sus arraigos, sin olvidar sus aberturas, sus puestas en perspectiva y sus múltiples eflorescencias abigarradas.

J.-M. Guyau, poeta, sociólogo y filósofo, consideraba la vida como un todo. Y oponía la falsedad de una concepción abstracta del mundo a lo verdadero en lo que tiene de plural, de ambivalente, de contradictorio también: "El querer-vivir, unas veces favorecido, otras veces contrariado, trae con él, no obstante, el germen del placer y del sufrimiento".² No podríamos expresar mejor la estructura ambigua de todo querer-vivir. Muerte y vida inextricablemente mezcladas en una unión oximorónica que da todo su peso, todo su precio a la existencia. Como la flor, en su destino frágil, cuya abertura es el signo fatal del fin. Flor tan bella y, sin embargo, tan dolorosa que, antes de apagarse, sonrír.

Sin duda, a imagen de la doctrina de la *Māyā* propia del Vedānta, tal ambigüedad estructural acentúa el aspecto ilusorio de lo dado del mundo. Pero por ello no lo invalida. Así, en la

tradición judeocristiana, San Agustín nos da un buen ejemplo: la ciudad terrestre no es más que una simple etapa hacia la "ciudad de Dios", de ahí la necesidad de castigar la carne, castigar el cuerpo, a fin de llegar, puro de espíritu, al mundo perfecto. Los diversos moralismos, reconociéndolo o no, encuen-tran ahí su origen. Muy diferentes son aquellas filosofías orientales —el tantrismo, por ejemplo— que consideran que el espíritu y el cuerpo forman un todo que es en vano querer dis-tinguir. Su sinergia es de las más fecundas para vivir aquí y ahora. Pero es evidente que, en este último ejemplo, la eterni-dad no es venidera. Suponiendo que tenga un sentido, es el de ser vivida en el presente.

La característica esencial del vitalismo irrepresible que la modernidad occidental había marginado, es recalcar la coinci-dencia de la muerte y de la vida, del cuerpo y del espíritu, de la naturaleza y de la cultura —dejemos la lista abierta—, pero de ella encontramos fuertes remanencias en esos diversos "Orien-tes míticos" presentes en múltiples culturas del mundo, y pa-rece resurgir al alba de la posmodernidad.

Esto es lo que llamaría, de una manera paroxística, un "pensamiento del vientre". Sabiduría de ese "útero" que, bajo sus diversas formas naturales, culturales, ecológicas, es fecun-do, pero también sabiduría de ese "histérico" que engendra las diversas formas de socialidad efervescente de las que la actua-lidad no es avara. En todos los casos, esta sabiduría demoníaca recuerda que el puro espíritu no es más que una ilusión que co-mienza a ser sentida como tal de muchas maneras. Lo que, de he-cho, conduce a poner el acento sobre una vida menos trunca-da, de la que no postulamos la eternidad, sino que vivimos a través de su aspecto efímero, con intensidad.

Así es, en todo caso, como podemos comprender el sor-prendente saber-vivir del instinto social. Más sorprendente aún cuando se acentúa al devenir más fuertes las presiones mortíferas. Así, cuando lo que es convenido llamar "crisis" pa-rece estar en su apogeo, al menos para los "propietarios" de la sociedad, lo festivo, lo frívolo, las efervescencias múltiples ocu-pan la primera fila.

Lo que Paul Éluard llamaba la "vida inmediata" se expresa con fuerza, sobrepasa las fronteras, barreras y diversas vallas institucionales, supura por todas partes. Conviene estar atento a esas múltiples supuraciones. Sin duda, a veces, son muy mi-núsculas, pero no por ello dan menos prueba de una vitalidad que no se "mediatiza", es decir, de una vida sin ninguna justi-ficación o racionalización. La vida, un punto, es todo.

"Todo lo que existe es incurablemente existente", afirma-ba Cioran.³ Esto no es simple tautología, sino que traduce bien ese apetito orgiástico que da miedo siempre a los diver-sos despreciadores de la "carne", pero que sin embargo está siempre presente cuando la materia terrenal, lugar de elección de lo dionisiaco, reafirma su presencia en la vida social. En el dinamismo de lo existente hay una fuerza ciega cuyas expre-siones culturales, de amplio espectro, dan vueltas bajo todos los cielos.

Ese vitalismo salvaje es moneda corriente en los diversos arcaísmos posmodernos. Estos no son sino el regreso teatrali-zado de esa noción de "flujo vital" que encontramos tanto en el *ki* japonés (chino *qi*) como en las celebraciones animalistas (impresionantes para espíritus civilizados) en la base de la an-tigua cultura mediterránea. En la perspectiva sensible y con-creta propia de los filósofos orientales, hay en el flujo vital (*ki*) algo que me pone en relación con el otro, otro social u otro natural. Y esta relación integra los sentidos, o también, en su acepción muy concreta, los "humores" que supuran del hom-bre y están en la base de numerosos mecanismos de atrac-ción/repulsión.

Asimismo, en las celebraciones animalistas, como la del to-ro, que encontramos en numerosas manifestaciones de la cul-tura latina, lo que está cuestionado es la fuerza de lo biológico, el poder reproductor, el aspecto creador y creativo de la vida en tanto potencia irrepresible.⁴ Del "flujo vital" oriental al cuerpo sudoroso de la techno posmoderna, pasando por la cele-bración mediterránea del toro, hay algo bestial que está en jue-go. Pero bestialidad en muchos aspectos domesticada, rituali-zada y, entonces, productora de cultura.

Tal es la lección que nos dan los diversos vitalismos: al homocapatizar la dimensión animal del humano, nos protegemos de sus excesos al mismo tiempo que retiramos su "médula". Hay ahí un hilo rojo que recorre numerosas civilizaciones, y que, sin ninguna duda, renace bajo nuestros ojos. Es, por lo tanto, importante analizar sus fundamentos filosóficos, aunque sea para comprender mejor sus consecuencias.

La característica esencial de la modernidad fue sin duda haber "domesticado" al hombre, haber racionalizado la vida en sociedad. Inútil volver sobre los análisis hechos en este sentido. En cambio, no recalamos lo suficiente que esta "curialización" no dejó de conducir a una asepsia de la vida social. Esto mismo es lo que llamé la "violencia totalitaria": un cuerpo social totalmente desresponsabilizado, que perdió sus modales, sus mecanismos de defensa, y se volvió incapaz de resistir a las agresiones internas o externas. Esta es una sociedad sin riesgos que pierde la sed de vivir, y que pierde también la capacidad de luchar contra ese riesgo mayor que es el aburrimiento.⁵

Pero si ese proceso triunfó en la sociedad de producción, luego, en la de consumo, parece marcar el paso. El retorno de lo natural bajo formas suavizadas o más exacerbadas da prueba del resurgimiento de lo animal en el humano. Como todo retorno de lo inhibido, esto se hace para mejor y para peor. Conviene aprender de ello. Y como en toda iniciación, ese aprendizaje que es el cuerpo social en su conjunto se enfrenta a pruebas más o menos dolorosas.

En el mejor de los casos, el retorno de lo "animal" permite retomar el gusto por los sabores del mundo. Hedonismo, puesto que de eso se trata, que ya no está reservado para ciertas elites, sino que se capilariza en el conjunto de la sociedad. Sin duda, los medios disponibles pueden variar, pero la tendencia general es hacia el goce. La usura de los paraísos lejanos, religiosos o políticos, da a esta *realidad-aquí* su atractivo, aunque sea relativo. La incandescencia del deseo dispara en todas las direcciones. Y el antiguo *amor mundi* ya no es exclusividad de algunos poetas malditos o filósofos soñadores, sino que se vuelve, como fue el caso en otras épocas, una propensión cada vez más evidente.

A un mundo sensible debe corresponder un saber que sepa dar cuenta de él: una "razón sensible". No es nada nuevo. El pedestal de diversos pensamientos orientales es de este orden. Lo mismo ocurre, en nuestra urbe cultural, con ese *gay saber* que sirvió de fundamento a la gran civilización occitana. Permite a los "trovadores" demostrar ingeniosidad, invención, imaginación para celebrar un mundo en el que reina la *convivencia* de los hombres entre ellos y de éstos con la naturaleza.

Sin querer jugar inútilmente con las palabras, recordemos que el "trovador",* según su etimología, encuentra. Encuentra lo que está ahí, lo hace resurgir, le da valor y, por eso mismo, lo ennoblece. Es, ciertamente, como uno de sus descendientes que un Picasso podía promulgar: "No busco, encuentro". Fórmula alta, sin duda, pero humilde igualmente en cuanto a que recuerda que no se crea, no se piensa, no se organiza *ex nihilo*, sino únicamente a partir de lo que es.

Por lo tanto, menos buscador que "encontrador"^{**}: he ahí lo que puede hacer apreciar aquello que Nietzsche llamaba el "encanto más potente de la vida". Encanto de aspecto promotor y lleno de bellas posibilidades. "Cubierta con un velo teñido en oro... Sí, la vida es mujer."⁶ El velo esconde menos de lo que sugiere. Y la "gaya ciencia" está ahí, y se contenta con acompañar la seducción de todos los dones sensuales que ofrece esta tierra. La tierra de los fenómenos, desde luego, en tanto son a la vez atractivos y precarios. Fenómenos que vuelven anticuado el deseo de la cosa *en sí*. "Búsqueda" que fue el puente de los asnos de la modernidad, y que sigue siendo el ideal de una buena parte de la *intelligentia* contemporánea: buscar lo verdadero, lo bueno, lo justo, más allá de la imperfección humana que se deja ver, y vivir, en la existencia trivial y cotidiana.

No obstante, en lo más fuerte del optimismo dramático moderno, podemos ver, ya en el siglo XIX, pensadores de la vi-

* Maffesoli asocia *troubadour*, "trovador", con el verbo *trouver*, que significa "encontrar". [N. de la T.]

** En francés, *trouveur*. [N. de la T.]

da que muestran en qué orgánico. Es Schopenhauer, de quien el acento sobre la fuerza de Nietzsche será, de emblemática cuya influencia más grande en nuestro vitalismo propio de estos tiempos cósmico que relaciona, con la "tierra madre".

Por regla general, todos el acento sobre la intuición más que totalidad, en abierto y lábil, a imagen de menzar. Es el espíritu de la permite superar el mecanicismo siglo XIX y que dominó una de Schopenhauer y Nietzsche, Georg Simmel o Henri Bergson que señala bien a aquellos que prender la naturaleza más que

Porque una ecología del espíritu muestran que de tanto querer su destrucción. Se trata del Se trata, por supuesto, de la naturaleza, de la naturaleza que está en y cuerpo social constituidos de actividades, de humores cuya son de lo más fecundas. Los gracias a, sus diferencias, permite existe una "tectónica de la naturaleza" al "ser en el mundo" individual.

Sí, por qué no decirlo e, incluso del vitalismo y, a mi entender, de mundo que es su expresión es entidad misteriosa que es, a la vez, mundo. Es la entelequia de Leibniz Goethe, el inconsciente colectivo de

colectiva de Durkheim, otra manera de nombrar esta *anima mundi* de larga data que es la fuerza motriz de las historias humanas. Podemos o no ponernos de acuerdo sobre este punto, pero ya no podemos negar que eso mismo que, por mi parte, llamé "subjetividad de masa" es lo que permite explicar la emergencia, la consolidación, luego la saturación de diversos mitos sociales sobre los cuales se fundan, por un tiempo determinado, las diversas sociedades de las que la historia nos cuenta la suerte y la desgracia.

Por nebuloso que sea, el concepto de vida es el único que permite comprender cómo la mayoría de las veces nos asociamos alrededor de algo "irreal", nos asociamos para sentir, experimentar, vibrar, moverse, en una palabra, existir juntos. ¿Cuál es el *glutimum mundi*, este pegamento del mundo que hace que cosas y personas muy dispares estén juntas? Más allá de la aparente solidez de lo que es *positivo* —institución, economía, técnica, ciencia—, podría ser el *querer-vivir*, en cuanto a lo que tiene de evanescente, lo que constituya justamente el fundamento mismo del placer y del deseo de estar juntos.

La vida, en lo que tiene de impalpable, es un *irreal* que permite comprender que lo *real* no puede existir más que porque posee en él lo *surreal*. Así, el *querer-vivir* no se contabiliza, no se amoneda. Tiene el "precio de esas cosas sin precio" (Jean Duvignaud) que, en ciertas épocas, recobra importancia. Épocas no económicas. Épocas de gastos, de excesos, épocas bárbaras. Épocas de consumo. La posmodernidad es una de esas que, por varias prácticas sociales, en particular juveniles, acienta la afirmación de la vida, sobre todo en lo que puede tener de animal, de bárbaro o, incluso, de arcaico.

Es la "vida inmediata" del poeta, la conciencia viene por añadidura. En una perspectiva schopenhaueriana, la voluntad o el principio vital se bastan a sí mismos. Por ejemplo, el cuerpo no remite a un objetivo lejano y un tanto ajeno, vale por sí mismo, y es celebrado en consecuencia. Los diversos cultos del cuerpo pre o posmodernos pueden ser considerados como la expresión de una *voluntad* colectiva en cuanto a lo que tiene de primario y de vital. No hay ni proyección, ni intencionalidad:

las cosas son vividas en tanto tales, en su propensión específica, es decir, en su naturalidad propia.

Vemos bien lo que es absolutamente alternativo al proyecto moderno, en el que se trataba de dar conciencia a todos y a todo. El vitalismo de Schopenhauer, por el contrario, tiende a "naturalizar el espíritu". O incluso tiende a recalcar su dimensión animal y terrenal. Así, cuando declara: "No conocíamos la voluntad más que ahí donde el conocimiento la acompañaba, ahí, pues, donde un móvil determinaba su manifestación. Digo que todo movimiento, toda formación, toda aspiración, todo ser, que todo eso es *manifestación objetiva de la voluntad* que es el *en-sí* de todas las cosas."⁹

¡Ni objetivo, *no future* asignables! He ahí algo que suena decididamente contemporáneo, en cuanto a que relativiza la razón, o más bien la subordina a una vitalidad primera, a *priori*. La vida antes que los conceptos. Éstos "pierden pie" cuando son confrontados al aspecto empírico y concreto de la existencia. La experiencia es reina, en la medida en que pone en juego la enteridad del hombre: esa *Ganzheit* que los místicos, los soñadores y los poetas celebran a gusto y de la que podemos encontrar varios indicios en la exigencia contemporánea de una existencia cualitativamente asumida.

El vitalismo puede ayudarnos a pensar la experiencia y lo cualitativo. Su fundamento es una gran confianza en la vida, en sus equilibrios reguladores, sus ajustes sucesivos, la aceptación de los excesos; en suma, esas anomalías que prefiguran el orden de mañana.

En efecto, la vida en su primitividad, su brutalidad, en contra de la ley y de su deber-ser que le sirve de expresión teórica, la vida, pues, no es sino una sucesión de "ensayos-errores", de experiencias, de actitudes fuera de normas que aseguran, a largo plazo, su solidez y su perduración. Tal armonía conflictiva a *posteriori* se encuentra en Otto Grass, en Max Weber (cerca, en ciertos momentos, de las comunidades anarquistas de Múnich y de Ascona) y por supuesto en Nietzsche, que habla de "ennoblecimiento por degeneración". Degeneración en relación con lo que tiene normas, con lo que está institucional-

zado, desde luego. Así, para él, los individuos "menos seguros y moralmente más débiles" son los vectores esenciales de un plus-ser social.¹⁰

En este punto, lo que es considerado como "degeneración" es todo lo que parece escapar al arte oficial. Vimos qué utilización podía hacer el nazismo o el realismo soviético de dicha noción. Es todo lo que escapa a la cultura en lo que tiene de utilitario y de "mercantilizado". Es lo que tiene de primitivo, o lo que toma en serio la "materia prima" a partir de la cual se constituye toda existencia, sea individual o social. La "degeneración" así comprendida es, de hecho, la expresión de una vida intensa, explosiva y que no se reconoce en un burguesismo donde todo se calcula y es calculado. Ciertamente, el romanticismo filosófico del siglo XIX había percibido bien, premonitoriamente, su importancia.

En nuestros días, es uno de los elementos de base de la socialidad posmoderna. Las hordas de "bárbaros" —"love parade", "gay pride", "techno parade", etcétera— que en toda ocasión afluyen en las calles de nuestras megápolis no son sino sus expresiones más llamativas. Expresan, en su mayoría, el deseo anómico de una vitalidad que ya no reconoce y, por lo tanto, ya no acepta las diversas obligaciones, sexuales, filosóficas, económicas, impuestas por las instituciones modernas. Pero, para marcar bien su diferencia en relación con la forma política, la efervescencia social no es ni reivindicadora ni contestataria. Es, simplemente. Afirma sus valores, y se afirma en tanto tal por el mismo motivo. Como se ha dicho de la vida, se basta a sí misma. Tanto es así que es la simple "voluntad de vivir lo que hace germinar una nueva vida" (G. Lukács). No hay lugar para proponer las bases, las reglas, la organización de un mundo mejor. La voluntad se canta, se grita, se patatea, y de esta manera pone los límites de un mundo en el que vivimos ni bien ni mal. Incluso si está lejos de ser el mejor, nos acomodamos a él, es todo. Esto expresa bien el deslizamiento de un pensamiento racional hacia un "pensamiento del vientre".

Para decirlo en otros términos, la conciencia es, *stricto sensu* o *lato sensu*, monoteísta. No se refiere más que a un solo va-

lor: Dios único, Razón, Estado u otras entidades del mismo género. En cambio, lo sensible ("vientre") es estructuralmente plural; de ahí, el politeísmo de los valores que predomina cuando hay retorno de lo sensible sobre la escena social. Una expresión de ese politeísmo es, por ejemplo, la relativización de la conciencia por el inconsciente, para lo que nos concierne el inconsciente colectivo, desde luego. Dije relativización y no negación. La Razón, en la materia, ya no es la diosa que debemos celebrar, pero debe aceptar componer el panteón de lo social con otras entidades que veneramos, cuerpo, imaginación onírica, lúdica, y que, sobre todo, tienen una eficacia existencial y concreta cuya importancia no podemos negar.

Esta es la nueva forma de vida que emerge gracias a una voluntad testaruda. Voluntad colectiva, inconsciente, verdadera fuerza invisible que asegura, a largo plazo, la cohesión del lazo social. Maná, aura, *égrégoire*, etcétera, encontramos bajo diversos nombres, en diversas civilizaciones, la misma realidad. Lo visible no existe sino subterráneo por lo invisible. El mito, cualquier sea, es el necesario fundamento de todo ser-juntos. Podemos, además, notar que hay *crisis* durante los períodos de interreino. Así, para nosotros, saturación del mito progresista, democrático, sin que otro mito alternativo haya surgido todavía.

Es, pues, para captar en su estado naciente el mito posmoderno que resulta importante delimitar bien el aspecto heroico de la vitalidad siempre y de nuevo renaciente, y del vitalismo que le sirve de expresión teórica. Eso ciertamente no es, como suele clasificársela, irracional. Digamos que expresa modalidades de lo humano que no podemos encerrar en lo que fue el racionalismo instrumental moderno. Se trata más bien de un "no-racional" que incluye los afectos, los sentimientos, las emociones. Digo, por mi parte, "razón sensible", cercana en ese sentido a un "racio-vitalismo" que consiste, para retomar una proposición de Dilthey, en "comprender la vida a partir de sí misma".¹¹ Localizar la lógica específica, esa misma que se expresa en la experiencia, en lo cotidiano, en lo que se agota *in actu*.

Es importante recordar sin cesar tal banalidad: antes de ser de lo *instituido*, una sociedad proviene de lo *instituyente*. En re-

sumidas cuentas, la filosofía de la vida no hace sino recalcarlo. Se trata de un recuerdo periódico, tan cierto es que cuando lo instituido, bajo sus diversas modulaciones, se desgastó, parece necesario volver a lo que lo funda.

Cada ser es lo que es en función de una "fuerza interior" que lo constituye en tanto tal. Lo mismo ocurre con el ser social. No es, en absoluto, la simple adición de los elementos que lo componen, por ejemplo, el racional contrato social de la modernidad, sino un "plus-ser" que emerge de una sinergia específica. Energía misteriosa, que se puede asociar con "la entelequia" de Leibniz, que hace de lo vivo una cosa en sí. Una cosa completa también, es decir, que incluye la razón y los sentidos. Siendo el conjunto causa y efecto del goce individual y social.

Porque es de goce de lo que se trata en lo vivo. Goce aquí y ahora. Goce por excelencia: el del mundo. Goce gracias al mundo tal cual es. En efecto, sólo hay voluntad colectiva, de fuerza interior, de mito vivido en común, si hay afecto compartido. Aunque eso sea poco usual, es importante unir la fuerza que anima a un cuerpo (individual o social) y la vida de los sentidos.

Es una constante del pensamiento alemán en particular, mostrar que la rehabilitación de la vida de los sentidos, la "sensualidad" (*Sinnlichkeit*) en su acepción más fuerte, es el fundamento mismo del mejoramiento de las costumbres. Para Thomas Mann, por ejemplo, el concepto de vida es fundamentalmente "religioso". Permite comprender por qué estamos unidos al otro, cómo hacemos sociedad.¹² La noción misma de formación (*Bildung*) —por mi parte, diré de iniciación— se basa en una especie de fervor por la vida que da al ser (*esse*) un lugar primordial que relativiza toda otra característica: hacer, tener, razonar, etcétera.

Ahí está el secreto de la perduración de un pueblo, de un individuo: encontrar su estabilidad, su equilibrio en la sinergia dinámica del intelecto y de los sentidos. El goce, en su carácter global, es de este orden. Hay en la noción de *ser* algo que relaciona al otro y a la naturaleza. Ser implica ser fiel, ser con-

forme, ser permanente. Todas cosas que pueden estar comprendidas en un sentido conservador, pero que pueden, igualmente, dar cuenta de la ósmosis, de la *reliance*, cuyas consecuencias comenzamos a apreciar.

Ser fiel permite el movimiento: arraigamiento dinámico. Es el punto fijo a partir del cual se funda el trance. Podemos decir que el drama es una continua carrera hacia el cambio. De ahí la necesidad de reducir el equipaje humano a transportar: en la materia, reducción de cada uno y de cada cosa a la razón. Lo trágico, por el contrario, va a poner el acento de una manera paradójica sobre el vagabundeo y sobre el retorno de lo inmutable.

A imagen del sol: estable y suscitando, alrededor y a partir de esta estabilidad, el movimiento de los astros, el sentimiento trágico de la vida es garantía, a largo plazo, de la energía específica de un cuerpo dado. Más allá de las vicisitudes, o gracias a ellas, asegura la perduración en el ser. Fortalece incluso un individuo o un pueblo que vivió la dura prueba del fuego. Podemos recordar aquí la fórmula nietzscheana: lo que no mata fortalece. Lo trágico y la vida están íntimamente ligados. La fuerza interior de la que se trató se nutre de debilidades momentáneas, así como la vida es la resultante de una vida que integra la muerte de todos los días.

LA FUERZA DE LAS COSAS

Contra la abstracción de las buenas intenciones, desconociendo igualmente de los buenos sentimientos que, muy a menudo, están llenos de resentimientos, reconocemos de una manera empírica la íntima relación de la vida y de la muerte. Es inútil negar, o denegar, la importancia del mal bajo sus diversas formas. Asimismo, es inútil querer superarlo. Lo que es propio de la actitud dramática. Es mejor poder y saber integrar. Lo que caracteriza lo trágico.

Se trata aquí de un hecho de experiencia, en el fundamento mismo de la sabiduría popular, y que, de diversas maneras,

estructura el inconsciente colectivo al punto que lo encontramos en los diversos cuentos y leyendas por los cuales éste se expresa. Es la experiencia arquetípica de caída, de la prueba y de la salvación. Mostré, en un libro anterior, cómo "el exilio y la reintegración" eran los dos polos de la tensión existencial.¹³ Se trata, sin duda, de mitologemas estructurales, pero son vistos a través de múltiples sucesos que saltan frecuentemente a las páginas de los periódicos, los encontramos en nuestra vida afectiva, en las novelas para costureritas, las obras cinematográficas, así como en las obras maestras que se cuentan en la literatura de todos los tiempos.

En todo esto, ¿de qué se trata sino del arquetipo del "renacimiento"? Renovándose y transformándose, la vida prosigue indefinidamente. Para retomar una metáfora que he utilizado con frecuencia: la estabilidad por la transformación. Transformación del sujeto, por supuesto, lo que C. G. Jung muestra perfectamente. Pero también transformación antropológica, la de la iniciación, lo que G. Durand suele recalcar con fuerza.

La historia de las religiones o la mitología dan múltiples ejemplos en este sentido. Así la Transfiguración y la Ascensión de Cristo, la Asunción de la Virgen igualmente, o incluso la búsqueda de Isis o de Ishtar, sin olvidar, por supuesto, a Dioniso u Osiris que, en ciertas versiones, es desmembrado antes de resucitar.¹⁴

Experiencias místicas, creaciones artísticas, emociones esotéricas o la vida de todos los días se juntan muy a menudo, para demostrar que la vida y la muerte están íntimamente mezcladas y llegan a la renovación de todo.

Lo que nos enseña el arquetipo del renacimiento es que la vida no se inscribe en el simple linealismo causal, propio de cierta filosofía judeocristiana: principio y fin del mundo, creación y destrucción. La vida tampoco es reducible a la vida, en lo que tendría de tangible, de positivo. Sino todo lo contrario, sólo vida trascendente. Es decir que la vida integra su contrario, y se nutre de él. Transfiguración de la vida: es decir, pasaje de figura en figura, lo que le asegura, a largo plazo, una innegable eternidad.

Eternidad en el tiempo, eternidad en el presente, eternidad del instante: la que saca de la prueba, de la coacción, de la imposición, un exceso de ser, una innegable fortaleza. La que encuentra su expresión en los sueños más locos, en las utopías minúsculas de lo cotidiano o en las resistencias triviales que hacen de las pequeñas muertes asumidas, aceptadas, o, en todo caso, vividas, una verdadera *sobrevida*. Sobrevida que hay que comprender aquí en su sentido más fuerte: una inmortalidad de la vida a partir de sus pequeñas muertes cotidianas. De la "sangre de los mártires" —de la que conocemos, en las diversas religiones, el aspecto fecundante—, a las resistencias anónimas, éste es el fundamento antropológico de la *sobrevida de la vida*, otra manera de expresar la vitalidad o el vitalismo.

Podemos decir, retomando el mitologema del exilio, que la aceptación de lo trágico cotidiano es la mejor manera de resistir a las diversas imposiciones políticas, económicas y sociales que constituyen la vida de las sociedades. Así, cuando miramos en diversos dominios el desarrollo de las historias humanas, podemos distinguir múltiples realidades que son como tantas expresiones de una vida obstinada.

Por ejemplo, para lo que concierne a ese importante dominio que es la vida religiosa, es impresionante observar la multiplicidad y la importancia de los pequeños grupos heterodoxos. Constituye una especie de inervación de lo vivo en un cuerpo institucional mortífero en muchos aspectos. Esos grupos no se inscriben en la gran mirada, la dramática, de una historia en marcha. Viven en el presente sin demasiada seguridad para el futuro. Pero sus rechazos, los trágicos, sirven de abono a una resistencia más difusa, poco afirmada, pero no menos real, que es la de la "actitud de reserva" popular, la de la pasividad del "vientre fofo" de lo social, la de la versatilidad política que preocupa a todos los observadores sociales de toda castaña y de toda obediencia.

Las pequeñas tribus heterodoxas son, para retomar una expresión de G. Durand, como tantas "minorías significativas",¹⁵ que son tales porque expresan de una manera paradójica lo que es vivido en menor medida por la gran masa en la vida de todos los días. Hay que desconfiar del agua que duerme. Está muy a

menudo atravesada por corrientes profundas de efectos destructivos.

De hecho, hay reversibilidad constante, aunque subterránea, entre la heterodoxia establecida de esas "minorías significativas" y el escepticismo difuso que es el del hombre sin atributos. Ambos se arraigan profundo en esa antigua sabiduría que "sabe", mediante un saber incorporado, que la finitud humana es la cosa mejor compartida. Está anclada en esta finitud aceptada y asumida que cada uno, y el cuerpo social completo, puede simultáneamente resistir y gozar. Goce que marca la medida de la resistencia. Podemos, además, postular que esta conjunción goce-resistencia es la que asegura, a largo plazo, la extraordinaria longevidad de esta especie específica que es el animal humano.

Podemos señalar que cuando el moralismo está en su punto culminante, la vida, en lo que tiene de salvaje y de bárbara, se afirma y se muestra con el máximo de fuerza. Vida inconveniente e insolente. Vida sin convicción y plena de delicadeza. Vida irónica y tierna a la vez. De una manera empírica, estas son las conjunciones que observamos en la vida de todos los días.

En el imperio romano en su decadencia, frente a las abstracciones de todo orden —filosóficas, políticas, religiosas, morales—, supimos desarrollar el cinismo como filosofía popular. Recrutado entre todas las clases, pudo así servir de contrapeso útil a las abstracciones en cuestión. Se trata de un fenómeno recurrente: la expresión del cinismo como *filosofía vivida*. Es una vida que a veces aflora y a veces, por el contrario, se esconde en lo más profundo del cuerpo social. Pero está ahí e irriega, con constancia, todas las partes de ese mismo cuerpo, desde las más importantes a las más minúsculas, asegurando así su elasticidad y su vitalidad. Filosofía vivida que funda, al mismo tiempo, la experiencia colectiva en lo que tiene de más humano.

El retorno del vitalismo es a la vez el retorno del arquetipo. En efecto, es llamativo observar cómo, en este fin de siglo, la desafección con respecto a las opiniones, convicciones y otras construcciones abstractas va de la mano de la reanuda-

ción de "arcaísmos" que la modernidad había creído superados. Por mi parte, he mostrado la acentuación de los valores dionisiacos, los del tribalismo y el nomadismo. Cada uno de ellos es, en primer lugar, vivido. Expresa un saber incorporado, una *razón sensible*.

En una obra en muchos aspectos profética, J.-M. Guyau, queriendo mostrar cómo el arte es la conjunción de lo individual y de lo social, recalca que existe "en el fondo de todo individuo, un núcleo de sensaciones vivas y de sentimientos espontáneos", que le es común con todos los individuos y con todas las otras épocas. Ello es, dice, lo que constituye el "fondo" de toda existencia".

Así, aún siendo lo más sí mismo, podemos captar "en su propio corazón la pulsación profunda e inmortal de la vida".¹⁶ Esto es sorprendente y, a la vez, bellamente descripto. Sin duda, para él, tal conjunción es justamente el objeto mismo del arte. Pero podemos extrapolar el propósito, y mostrar que en un momento en que la vida, por completo y en toda su banalidad, tiende a ser considerada como una obra de arte, sin que sea específicamente consciente, cada uno es llevado a reconocer, en sí mismo, el tesoro eterno de la vida.

Me pregunto, por otro lado, si el éxito de las diversas "prácticas" filosóficas y religiosas que contaminan por todo el mundo el cuerpo social, no se basa, precisamente, en la búsqueda del tesoro individual y arquetípico que anida en cada ser. Allí también vida y trágico están unidos: no traer del exterior la verdad, sino, por iniciación, descubrirla progresivamente en sí mismo. Tampoco el proceso dramático de la explicación, sino aquél, el trágico, de la implicación. Siendo ésta, para retomar una expresión de Schelling, "una *potencia* que se extiende desde el interior".

En efecto, ahí está el punto común entre la filosofía de la vida del siglo XIX y la New Age posmoderna. Ambas ponen el acento sobre el "germen" que posee, en sí mismo, cada hombre. Todo verdadero conocimiento no puede, entonces, más

* En el original dice *fondak*. Véase nota de la pág. 125. [N. de la T.]

que desarrollarse "orgánicamente en nosotros" a partir de ese germen (Novalis). Así, toda filosofía, y de una manera general todo pensamiento, sólo puede ser deducido de la vida (*ex idea vitae deducta*), y no al contrario, como fue frecuente para las ideologías de la modernidad.

De hecho, Schelling muestra la profunda cohesión que existe entre la naturaleza y el espíritu¹⁷ apoyándose en una fórmula evangélica, la vida indisoluble (*zoé akatalytos*), e interpretándola a su manera. Perspectiva "holística" *avant la lettre*, al recalcar que existe en lo dado del mundo un poder intrínseco, que no es sino una simple protección teórica, pero cuyos efectos podemos ver en todos los sincretismos contemporáneos, en las técnicas del cuerpo, en la música tecno o en la creación pictórica; en suma, en todos los dominios que se basan en la reversibilidad de la naturaleza y de la cultura. Lo bárbaro ya no se opone a lo civilizado, es uno de sus componentes más fecundantes.

Esta conjunción es, sin duda, la marca esencial de la posmodernidad. Es, igualmente, lo propio de lo trágico. Posmodernidad y trágico acumulan, "implican", dije, complejizan la mecánica tan simple de la que la modernidad se hizo una especificidad. ¡Acordémonos, respecto a esto, del eslogan de Augusto Comte: "reductio ad unum"!

Esta conjunción, también, se pone en práctica en la barba-rie musical. Es incluso el ejemplo por excelencia del retorno de lo trágico. "Tecno", "rave party", "house music", podríamos desgranar al infinito estas reuniones en que el equipo tecnológico más sofisticado concuerda con una puesta en escena de las más "arcaicas": jungla, tribus salvajes, nómades desbocados, hechiceras inquietantes y otras figuras auténticas sacadas de los cuentos y leyendas antiguas o medievales que mecieron nuestra infancia o incluso la infancia de la humanidad.

Podríamos encontrar ilustraciones parecidas en películas exitosas como *La guerra de las galaxias*. Sería igualmente fácil apreciarlo en numerosos videoclips, en los que se representan en resumen los mitologemas más evidentes, sin hablar de las películas para niños y otros dibujos animados donde se expresa tan bien la conjunción del caballero valiente, con ropa antigua,

y del rayo láser de dudosa eficacia. Sin olvidar, por supuesto, la publicidad, que para muchos es la mitología del mundo contemporáneo. Ya que es exactamente eso lo que está en juego. La historia moderna simplifica, la mitología moderna complica.

Pero esta conjunción no podría ser comprendida como simple apología del irracionalismo. El vitalismo que hay en ella traduce justamente que la razón y los afectos se fecundan mutuamente. La noción de "racio-vitalismo" utilizada por Ortega y Gasset es, al respecto, de las más instructivas. La razón emerge de la vida, pero ésta no puede subsistir sin la razón.¹⁸ Por mi parte, por medio de la expresión "razón sensible", consecuencia del retorno de los valores dionisiacos, he querido mostrar que la figura del "bárbaro", lejos de ser anacrónica, podía volverse de actualidad. Todos los ejemplos citados son testimonio de que la conjunción de la razón y la vida será, sin duda, un valor de lo más prometededor para las décadas venideras.

En efecto, la intrusión de la tecnología en la vida cotidiana muestra cómo los valores proxémicos, domésticos, banales, reciben ayuda de la "cibercultura". El imaginario, la fantasía, el deseo de comunión, las formas de solidaridad, las diversas ayudas caritativas encuentran en Internet y el "ciberespacio" en general vectores particularmente eficientes. Pero qué expresan estos fenómenos sino la antigua preocupación simbólica que desde siempre ha trabajado el imaginario del hombre que vive en sociedad.

Para retomar de nuevo un término de Ortega y Gasset, no puede haber creación sin cierta dosis de "titanismo". Pero mientras que ese titanismo era un fin en sí mismo para la modernidad, hoy se ve obligado a estar atento a esos valores arcaicos que son la preocupación por la naturaleza, la importancia de lo espiritual y otros valores inmateriales que ocupan, cada vez más, el primer plano de la escena social.¹⁹ El titanismo está siempre presente, la tecnología da fe de ello, pero el deseo de comunión con los otros, el respeto del entorno se aferra a él a la manera en que el hombre —según dice bellamente Nietzsche—, se agarra de sus sueños como del tomo de un ti-

gre. Hay sobresaltos, también terrores, pero al final de la carrera, el apresamiento tiene lugar, y el sueño se realiza.

Estos "apresamientos" arcaicos, cuyas manifestaciones en la actualidad van a ser cada vez más numerosas, repiten a su manera el pequeño apólogo de Demócrito: "¡Pobre razón, luego de habernos prestado tus argumentos, quieres abatirnos! Tu victoria es tu derrota".²⁰ Qué decir sino que la organicidad de la gente y de las cosas, de las palabras y de las cosas, de las cosas entre ellas, se basa en el equilibrio del espíritu y de los sentidos, de la apariencia y de la esencia, de lo material y de lo espiritual. Así hay que evaluar el retorno de lo bárbaro, de lo animal, de lo natural, de los humores, de los olores, de los ruidos, de los colores y de los sentidos: en el devenir espiralado del mundo, el retorno del *espíritu de la tierra*.

El "titanismo" prometeico o, lo que viene a ser lo mismo, apolíneo es esencialmente uraniano, vuelto hacia el cielo y sus valores. En relación con él, el demonismo dionisiaco es cósmico y posee sólidas raíces terrenales. Representando esos arquetipos, podemos decir que ciertas civilizaciones serán más bien desencarnadas, celestes, y otras, arraigadas y orientadas hacia los frutos de la tierra. Existen también momentos en que estos dos grandes tipos de valores se ajustan unos a otros. Equilibrio más o menos conflictivo, donde encontramos esas cosas un poco anticuadas que pueden ser el espíritu del pueblo, el genio del lugar, las fuerzas de la vida y otras expresiones similares, que no remiten necesariamente a una teoría precisa sino más bien a una experiencia en la que vivimos en la paradoja esos valores antinómicos.

Lo trágico es simplemente la pura expresión de esta antinomia. Al mismo tiempo, ella se renueva con una corriente vitalista: en la medida en que algo es imperfecto es fecundo. La perfección es signo de muerte. Cuando hay fricción —oposición, contestación, desorden—, hay vitalidad. Las obras de cultura y de ciencia se construyen, con frecuencia, en el desorden y la locura. Ello es todavía más claro para la conjunción de cultura y ciencia. O, para decirlo en términos más académicos, la conjunción de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la na-

turalza es causa y efecto de un verdadero caldo de cultivo, de un nuevo orden epistemológico cuyos índices son legión. Pero es cierto que la puesta en perspectiva holística que emerge de dicha conjunción es una "nueva alianza", para retomar la expresión de Prigogine, con consecuencias de lo más prometedoras.

Dicha alianza lleva a una nueva relación con la naturaleza. Una naturaleza, en muchos aspectos, reencantada. Naturaleza que suscita entusiasmo e incandescencia un poco adolescentes. Es cierto que todo esto es prueba de una presencia en la vida renovada. El presentismo y la sensibilidad ecológica, bajo sus diversas manifestaciones, en particular juveniles, dan prueba del fin de las diversas actitudes proyectivas y/o políticas. El mundo es amado, aquí y ahora, por lo que es, por sus bellezas específicas. *Amor mundi*: fundamento mismo de lo trágico.

Hay en el entusiasmo, en efecto, algo que se basta a sí mismo. Ninguna necesidad de proyección. La eferescencia que promete se agota en el acto mismo. Encontramos aquí las diversas celebraciones paganas, las histerias colectivas y otras "danzas del vientre" de las que la actualidad no es avara.

La presencia en la vida, la presencia de la vida hace de la existencia algo excitante. Sentimiento que es propio del adolescente y del poeta: "Toda la existencia me aparecía en una especie de ebriedad continua, como una gran unidad: universo espiritual y corporal no parecían constituir contradicción, no más que la cortesía y la bestialidad..." (H. von Hofmannsthal).

Tal ebriedad continua y la impresión de unidad que conlleva son sentimientos cada vez más comunes. Ya no están reservados a algunos estetas como lord Chandos, sino que son propios de cualquiera, al tiempo que la *calidad de vida*, bajo sus diversas formas, deviene una exigencia ineludible, que incluso los políticos están obligados a integrar en sus programas. Cuerpo/espiritu, cortesía/bestialidad: éstas son tensiones que no se trata de superar en un improbable proceso dialéctico, y que conviene mantener en tanto que constituyen la "verdad verdadera" salida de esos polos opuestos: bien/mal, dicha/desdicha, blanco/negro, etcétera, de los que cada uno está constituido.

Acordémonos aquí de la lógica de lo "contradictorio". Lógica tensional y no sintética. Lógica de la diseminación también, en tanto fecunda a partir de lo que es plural y diferente. Más allá del simplismo propio de la instrumentalización de la razón moderna, se trata de un pensamiento profundo y paradójico que se conforma con apreciar las cosas en sí mismas sin buscar un ideal lejano, cualquiera que sea.

T. Adorno hace notar que tal actitud es un "dulce desafío" al ideal de la *clara et distincta perceptio*, a esta percepción del mundo que llegaría a esas certezas exentas de dudas. Así, la visión de la vida inmediata, por ejemplo en la poesía, las figuras de "la lila y el ruiseñor", permite creer, por su simple existencia, que la vida está viva. Al mismo tiempo, destaca, esta visión *hic et nunc* de la cosa viva lleva a ésta a su verdadera complejidad,²¹ la de la pesadez, la profundidad, en suma, la de la complejidad propia de la naturaleza humana.

Este es el desafío que lanza un pensamiento poético, un pensamiento del hombre en su entereidad, un pensamiento sin mediaciones: consagrarse a la ascesis de la presentación de las cosas, olvidando, un poco, las delicias de la representación. Tomar en serio lo que nos toca ver y vivir, participando de una manera casi mágica de la vida. Por eso entramos, deliberadamente, en un vasto sistema simbólico donde las cosas, las palabras y los hombres vibran juntos en un sorprendente y complejo juego de correspondencias.

De esto último da cuenta la *Lebensphilosophie*, una especie de constante arquetípica que, según las épocas, está más o menos establecida, pero que repite siempre las sutiles conexiones que existen entre lo cultural y lo natural, lo humano y lo animal, el lazo social y el entorno que le sirve de cofre. La expresión "dado del mundo" traduce bien la solidez y el aspecto concreto de todas las relaciones. En ellas se expresan las vivaces palpitations del universo. Es lo que a su manera, analizando el "zodiaco de la vida", E. Garin llama la *concordia mundi*.²²

Ésta es multiforme. La encontramos, desde luego, en numerosos sincretismos filosóficos o religiosos contemporáneos.

Desde entonces es reivindicada y consciente de sí misma. Pero esta "concordia" es también vivida de una manera más difusa en múltiples prácticas "ecológicas" que no se establecen como tal sino que constituyen un espíritu del tiempo, preocupado por la fuerza de las cosas, por una nueva relación con el aire, el agua, la tierra, ya no como objetos que podemos explorar a gusto, sino como compañeros con los que hay que contar y de los que conviene no abusar.

Digo más arriba: constante arquetípica. Precisamente porque el vitalismo es de todo tiempo y de todo lugar, la proximidad con la naturaleza también lo es. Entre los múltiples ejemplos que podríamos citar basta con hacer referencia a las estampas de los libros de horas o de los salterios medievales. O, incluso, de las esculturas que podemos encontrar con profusión en las iglesias europeas de esa misma época. Así como lo indica Jurgis Baltrušaitis en su *La Edad Media fantástica*, "Todo desborda de una vida multiplicada y trepidante, sin cesar renovada, que toma los rasgos más inesperados."²³

En efecto, las ilustraciones que él provee son muy instructivas. Pero el denominador común es que esos seres fantásticos expresan bien la conjunción multiforme del humano y el animal. La vida salvaje se da libre curso, y el monstruo deviene cotidiano. Los ojos, los dientes, el pelo, las uñas, etcétera, todo está hipertrofiado, pero, al mismo tiempo, esos elementos se incorporan naturalmente a lo que podríamos llamar el "organismo mundano". Quiero decir con eso un cuerpo que no es simplemente individual, sino que simboliza la *tierra madre*. Un cuerpo que muestra que cada uno forma parte de un conjunto que lo sobrepasa y lo integra al mismo tiempo.

Esas figuras expresan la ociosidad, lo erótico en su sentido más amplio, repiten bien el deseo del vientre primitivo donde anida la vida indistinta y fecunda. Al mismo tiempo, podemos leer en él el rechazo de ir contra la naturaleza y la confianza absoluta en un destino que de todas maneras no podemos evitar. Los defectos, los pecados, los vicios están en buena parte tomados aquí. En todo caso, son considerados precisamente como elementos de la organicidad natural que, en tanto tales,

merecen ser citados, reconocidos a veces incluso celebrados por lo que son. En resumen, hay en lo fantástico una especie de humildad que recuerda todo lo que el humano debe al "humus".

Precisamente, es esta humildad lo que acentúa el lazo existente entre la organicidad y lo trágico, que entonces recurre a un pensamiento encarnado, el pensamiento del "vientre" del que hablé. En efecto, en contraposición con una vida y un pensamiento sociales fundados sobre la simple mecanicidad y la dualidad de las cosas, lo que fue esencialmente la *épistémé* moderna, existen maneras de ser y de pensar para las cuales el mundo es concebido como una totalidad, como un *organismo* animado por una sola vida. Se trata de una tendencia oriental "Oriente" mítico, se entiende— que va a privilegiar la relación simbólica, mágica o "participativa" entre individuos y entre éstos y el mundo.

M. Schelet, analizando la naturaleza y las formas de la simpatía, habla justamente de "participación afectiva" o incluso de "identificación cósmica", aspectos que remiten a la doctrina platónica del "alma universal".²⁴ Es el retorno, *volens nolens*, a esta "alma del mundo" lo que va a señalar las dimensiones emocionales o afectivas posmodernas. Estos neologismos, recordémoslo, recalcan el aspecto global, ambiental, de las emociones o de los afectos. Separados, éstos son individuales pero sólo se comprenden en términos de relaciones. Relaciones sociales, relaciones naturales, que subrayan la primacía de la empatía.

En lo sucesivo, lo que importa ya no es una teoría puramente intelectual, que separa, analiza, recorta la realidad, sino por el contrario un conocimiento que, según la etimología (*cum nascere*, "nacer con"), es una expresión de la vida y puede así dar cuenta de las diversas formas de fusiones afectivas con los otros, de los momentos de grandes aglomeraciones sociales, o de la naturaleza en ciertas épocas del año. Es cuando el pensamiento orgánico *expresa* todas las correspondencias sociales y naturales que podemos ver acentuarse una concepción trágica del mundo.

Esta, sin prejuicios, *sin a priori* de orden moral, se dedica a dar cuenta de las cosas tal cual son. Muestra, en particular, que

existe una "fuerza" interna a las situaciones, a la gente, a las comunidades, a la naturaleza en general. Esta fuerza es neutra en sí misma, y el trabajo del creador es hacerla resurgir, valorizarla. Así, para tomar un ejemplo artístico, las figuras esculpidas por Miguel Ángel traducen bien la fuerza pura en su enteridad. No son simplemente civilizadas. Expresan, por el contrario, la "monstruosidad" humana, es decir, la sinergia de lo humano y de lo animal, o de lo cultural y de lo natural.

Miguel Ángel, padre del barroco,²⁵ destaca de un modo majestuoso ese barroco en lo cotidiano que caracteriza las experiencias de vida posmodernas. Ese barroco propio del *Welterschmerz*, ese sentimiento trágico de la vida que no excluye nada y que anima cosas a partir de las emociones vividas por ellas mismas. Sin duda, en el ejemplo dado, la relación de la emoción, de la vitalidad y de la excitación existencial se opera en el dominio del arte. Pero el espíritu barroco, lo he repetido mucho, se capilariza en el conjunto del cuerpo social, y esta relación fuerza-emoción-excitación deviene un elemento importante del instinto social contemporáneo.

Expresión de la vida, conocimiento del mundo, que de ningún modo son abstractos en tanto presentan lo dado del mundo en su enteridad, incluyendo por supuesto el mal, el sufrimiento, en suma, la *sombra* que penetra a cada uno y lo social por completo. Existe, en diferentes autores, numerosas expresiones para levantar acta o para describir al bárbaro que está en nosotros. Así, el "élan vital" de Bergson, o el "querer oscuro" de Lévi-Strauss. Podemos recordar, por otra parte, que en Jaenón existe lo que el sintoísmo llama el "camino latente", designando así a lo que unifica la naturaleza, lo que nos integra al cosmos y a su "gran deseo". Ese camino latente u "oscuro" pone en juego los sueños y el inconsciente, por cuanto nos acercan de una manera irresistible a la naturaleza.

Lo encontramos también en Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, cuando habla del maná totémico, esta "idea de fuerza" misteriosa que representa el rol de "principio vital". "Fuerza anónima e impersonal", dice, es immanente al mundo y constituye una "sustancia inmaterial", una energía que tiene efectos sociales indudables.²⁶ Se trata de una

fuerza que se difunde, menuda en ciertos objetos, personas o situaciones, hasta acordarles un estatuto "divino", es decir, una función trascendente y unificadora.

Sería fácil ver en qué sentido tal "fuerza" anónima está efectivamente presente en lo contemporáneo, y cómo en efecto traduce el retorno de lo salvaje. Lo salvaje de los diversos relatos "mitológicos" de la publicidad, lo salvaje musical, por supuesto, omnipresente en la vida cotidiana, lo salvaje en la utilización de los elementos naturales, lo salvaje en la creación artística como en la creación de la vida corriente, llamando al animal que duerme sólo con un ojo en cada uno de nosotros. Animal que la "civilización" moderna no llegó a domesticar por completo, y que surge constantemente en la vida de todos los días.

Al tener en cuenta todo eso, un conocimiento puede ser *orgánico*. La abstracción, en efecto, consiste en no retener de la realidad más que lo que es inmóvil, lo que se institucionalizó, lo que se notabilizó. Lo instituido mortífero, de alguna manera. La abstracción es un saber notarial que sólo encuentra su tranquilidad en la inercia de las cosas. Y que, entonces, de una manera tautológica, la postula antes de hacer su demostración.

Pero la efervescencia multiforme está ahí, y dificulta dicho saber: el de los "propietarios" de la sociedad. En su sentido más fuerte, la *animación* de la vida, de las situaciones y de los seres, pasa por el reconocimiento de esas pequeñas anomías cotidianas, que son como tantas utopías intersticiales que repiten el deseo y el placer de estar juntos. Repitiendo también este *querer-vivir* testarudo que las diversas imposiciones morales, económicas o políticas no llegan a aniquilar. Hay en ese *querer-vivir*, "germen de placer y de sufrimiento", como lo hace notar Guyau,²⁷ algo que nos acerca a la naturaleza, a su vitalidad, pero a su desigualdad también. Y hay que saber integrar en nuestra reflexión, también, esta vida cruel.

Haría falta, y cuento con dedicarme específicamente a este tema en un futuro trabajo, ver de qué manera el reconocimiento del salvaje en nosotros y en el conjunto social introduce una concepción trágica de la existencia. Al mismo tiempo, es cierto que este trágico no es, precisamente, en absoluto igualitario. G. Lukács, en su "metafísica de la tragedia", muestra bien

que el "rigor inflexible" de lo trágico no puede aliarse a un "derecho igual para todos los hombres".²⁸

En efecto, la aceptación del destino, la afirmación de lo que es, la necesidad de acomodarse al mundo en todos sus aspectos, todo eso requiere un alma bien enérgica. Un alma capaz de reconocer que la lógica interna de la vida es una "cadena jerárquica" en la que en el todo natural y social cada parte no vale nada por sí misma, sino únicamente cuando está en *relación* con los otros. Ya no la simple suma de los individuos iguales entre sí que forman el contrato social, sino la sinergia de las diferencias en una solidaridad orgánica mucho más concreta y mucho más sólida. Ya no el bien o el mal, la sombra o la luz, lo justo o lo injusto, dicotomías que marcan el mundo moderno, pero cuyo encanto tiende a borrarse. Lo trágico, que pone en relación estos elementos diferentes, apelando a sus conjunciones, a esa famosa *coincidentia oppositorum* mucho más difícil de pensar y de vivir, pero mucho más concreta y arraigada en el sustrato humano.

Esta humilde aceptación de lo que es introduce a cada uno en la enteridad del mundo donde puede encontrar refugio y ocasión de crecer, al tiempo que puede hacerle reconocer la calidad intrínseca de lo dado del mundo. En todo caso, es la única realidad que nos es dada para ver y vivir. Es lo que reconoce el poeta cuando escribe: "Hiersein ist herrlich".*

*"Estar aquí es magnífico." R. M. Rilke, *Elegía de Duino*.

6. La viscosidad social

¡Oh! ¡Acaso no somos
Nuestros primeros antepasados!
Un pequeño montón viscoso en una
cálida cienega.
Vivir y morir, y fecundar
Y procrear
Serían el puro efecto de
Nuestros humores mudos.
G. BENN

EMPATÍA

Digámoslo directamente, la concepción dramática del mundo que dominó los tiempos modernos, y que, por ello, está en vías de saturación, se preocupaba esencialmente por la felicidad individual de la búsqueda de un paraíso celeste o terrestre, según los casos, donde el individuo podría gozar a gusto de los bienes que habría adquirido, o de los méritos que habría podido, de alguna manera, capitalizar. Para la modernidad, la eternidad, proveniente de la tradición judeocristiana es un bien individualizado. Sin querer insistir de nuevo sobre este punto, recordémoslo con pocas palabras: el individualismo es la marca de la modernidad.

Ahora bien, es completamente diferente lo que, irresistiblemente, (re)emerge en nuestros días: la eternidad de la vida en tanto bien colectivo. La vida por sí misma. La vida múltiple y una a la vez. La vida que repite, siempre y de nuevo, la eternidad del mundo. Pero esta vida, en su enteridad, necesita que sepamos poner en práctica otras categorías de análisis. Lo trágico es una de esas categorías que, precisamente, llama la atención hacia aquello que supera al individuo, e introduce esta relación con el destino que es el propio de la comunidad o de la tribu posmoderna.

Hace ya tiempo que llamé la atención sobre la "correspondencia" natural y social que "quiebra" la cerca del cuerpo propio y hace, así, acceder a un cuerpo colectivo, participar de un espacio más amplio. Ello, en muchos aspectos, permite supeditar lo que Gilbert Durand llama la "estructura esquizomorfa" de Occidente. Ello es lo que permite plantear los problemas en términos de relaciones.¹

Primum relationis. Relación con los otros, relación con el mundo, relación con el entorno. En resumen, relación con el destino que me tocó. El cuerpo individual como destino, el espacio en que vivimos como destino, la situación social como destino, etcétera. Destino al que debemos acomodarnos más que Historia que podemos amañar y dominar. Todo ello vuelve a dar sentido a la dimensión colectiva de la existencia, y conduce al individuo a "perdersé" en el cuerpo social.

Son numerosos los ejemplos en este sentido. Todas las aglomeraciones deportivas, musicales, religiosas, sobre las que llamé la atención, acentúan la "fusión", hasta la confusión social. Verdaderos caldos de cultivo, es en sus efervescencias donde hay que buscar las especificidades del instinto social posmoderno. El sujeto, como fue el caso en la historia, ya no es dueño de sí, en todo lugar y en todo tiempo. La explotación de la naturaleza, la de su propio cuerpo como la de la naturaleza circundante, ya no es el único valor reconocido. Hay como un aire de "gasto" en la atmósfera de la época. Conviene pensar en esto.

En efecto, cualquier cosa que podamos decir, el hecho de "pasarla bien", aunque sea en ese otro que es el grupo, en la naturaleza o aun en cualquier situación, es una característica del tiempo. La expresión, por más trivial que sea, es particularmente significativa de la pérdida del "ego" moderno, estrechamente amarrada a su identidad, a una entidad más amplia: la "tribu" afectiva, la naturaleza matriz, lo que recuerda el vacío cuyo aspecto fecundante no dejan de subrayar las diversas formas de mística.

Estamos cada vez más confrontados a una especie de éxtasis social. Que hay que comprender, aquí, *strictissimo sensu*: el

de salir de sí y por eso mismo, paradójicamente, unirse a la Al-teridad. Numerosos son los análisis, pienso particularmente en los de Pierre Le Quéau, que establecen una relación entre este éxtasis y las filosofías orientales, por ejemplo, el budismo. Pienso por mi parte que esta "disolución del sujeto" es una buena expresión de una innegable orientalización del mundo contemporáneo. Además, es interesante hacer notar, por un lado, que hay que poner en relación este "éxtasis", esta fragmentación multiforme del caparazón de la identidad con la creciente importancia de los sentidos y de lo sensible, lo cual, por otro lado, recibe la ayuda del desarrollo tecnológico.²

En efecto, es interesante hacer notar que la exacerbación del cuerpo, el juego de las apariencias, la teatralidad que induce no es en absoluto individualista sino que tiende, por el contrario, a favorecer la absorción en un amplio cuerpo colectivo. Las múltiples tribus deportivas, sexuales, musicales, naturistas, etcétera, se basan esencialmente en la epifanización del cuerpo y de los sentidos que son celebrados por ellos. En el mismo orden de ideas, los foros de discusión, las investigaciones y los encuentros filosóficos, culturales, religiosos, sexuales sobre el videotexto (Minitel) o sobre Internet dan prueba de la innegable eficacia que puede revestir, en ciertos momentos, el espacio inmaterial. Entre la doctrina de la "comunidad de los santos" de la cristiandad naciente y la socialidad virtual de los grupos que hemos tratado, hay un sorprendente parentesco: la búsqueda de una unión mística, el deseo de entrar en contacto, de "tocar" al otro.

Sin duda podemos lamentarlo, ya que numerosos aspectos de esta *tactilidad* son, desde muchos puntos de vista, anómicos. Pero más allá de los diversos moralismos y otras proyecciones que a menudo son objeto de análisis, hay, en lo que llamamos de una manera un poco irónica la "viscosidad social", una forma de lazo social que en otras épocas constituyó el ser-juntos societal. Un ser-juntos en el que la distinción del "yo" y del "tú" se subsume en un "nosotros" omnipresente. Lo que hoy se expresa en las identificaciones múltiples en las que cada uno representa roles múltiples que asume, con absoluta conciencia,

como tales.³ Esta tactilidad, que los historiadores del arte llaman "háptica" y que atribuyen al estilo barroco, es alternativa al distanciamiento "óptico" de los períodos clásicos, los de la distinción, de la separación del otro. Esta viscosidad es del orden de la experiencia vivida que se experimenta en el marco de la matriz natural.

Ciertas épocas tienden a privilegiar la *Einfühlung*, esa empatía que hace vivir en ósmosis con el otro, en correspondencia con la naturaleza. En otros momentos, por el contrario, el otro está puesto a distancia. La relación social está racionalizada, es la idea misma del "contrato", con lo que tiene justamente de voluntario, de jurídico, la que va a prevalecer. En cuanto a la naturaleza, en esas mismas épocas, está simplemente objetivada, secundarizada y, desde luego, instrumentalizada. Para decirlo en términos un poco tajantes, por un lado, tenemos prevalencia de la naturaleza, por otro lado, la cultura es el objeto de referencia.

Se trata de un balanceo de larga data. Para hacer referencia al fundamento mismo de la tradición occidental, podemos recordar que el combate entre la *physis* y el *nomos*, la lucha entre la naturaleza y la ley (o la convención), es constante. Así, los cínicos, como Diógenes, se van a dedicar a "salvajizar la vida" por demasiado refinada. Es un tema recurrente que tal salvajismo —a menudo sinónimo de vitalidad reencotrada, de nueva juventud, y que remite a la fecunda primitividad del niño eterno, al mito del *puer aeternus*—, inaugura el destino individual y colectivo.

El gran historiador Dodds, que analiza lo irracional en los griegos, recuerda con impertinencia que es la relación con la naturaleza la que va a determinar todas las representaciones culturales. *Nomos-physis*, éste es el gran desacuerdo que engendra, en función de la importancia acordada a uno o a otro de estos términos, tal o cual sociedad específica.⁴

No hay, pues, motivo para asombrarse si a veces la piel, lo desnudo, lo crudo, en resumen, lo salvaje bajo sus diversas modulaciones arranca lo civilizado y sus múltiples domesticaciones. Al igual que Diógenes que incomoda por sus excesos a sus

conciudadanos de costumbres asépticas, podemos pensar que el retorno de lo bárbaro en nuestras sociedades es testigo de la perduración de lo animal en cada uno de nosotros. Costumbres animales que nos recuerdan que hay que saber negociar con esa "sombra" (C. G. Jung), esa "parte maldita" (G. Bataille), ese "instante oscuro" (E. Bloch): la lista, que está lejos de cerrarse, se extiende, a veces, sobre el individuo y la sociedad.

Recordemos simplemente que el resurgimiento de lo salvaje y del salvajismo puede ser comprendido como una especie de anamnesis. Recuerdo de la naturaleza cómica de la que venimos, y del flujo vital del cual ésta es la fuente. Cuando hay esclerosis, es decir, cuando hay olvido de la fuerza primordial por parte de las instituciones, ésta, de diversas maneras, evoca nuestro buen recuerdo. Así, mientras que durante la modernidad nos atamos a lo que *está hecho*, al producto terminado (*ergon*), el retorno de lo natural incita a poner su atención sobre la energía (*enérgeia*), es decir, lo que *se hace*, lo que brota, crece, en resumen, la vitalidad de la vida, o, como lo dice Edgar Morin, la "vida de la vida".

Ya lo indiqué en el capítulo anterior, esta vitalidad llama a un vitalismo o filosofía de la vida que sabe superar la habitual separación propia del análisis. Vitalismo empático que percibe eso mismo que está descrito. Como lo recuerda E. Cassirer: "El conocimiento no es otra cosa más que un acoplamiento con lo conocido", es decir, una negación de la distancia.⁵ Saber dar cuenta de la "vida inmediata" no es en absoluto algo fácil, pero puede estar conectado con una erótica social un poco hormigueante y desordenada que encuentra fuerza y vigor en este nuevo milenio que se anuncia, en muchos aspectos, lleno de vitalidad.

Sí, con cualquier nombre que se engalane, esta erótica está aquí. Que seamos o no conscientes, la figura emblemática de Dioniso, el Dios terrenal, natural, es omnipresente en la vida social. El culto del cuerpo, su teatralidad obsesiva, la importancia de la moda, el presentismo, el juvenilismo, en resumen, el hedonismo difuso contaminan cada vez más las maneras de ser y de pensar.

Conviene comprender todo esto como tantos indicios del profundo cambio de valores que está ocurriendo ante nuestros ojos. "Orientalización del mundo", "feminización del mundo". Por medio de estas expresiones, desde hace varios años, procuro llamar la atención respecto de dicho cambio. Aquí también se trata de la figura de Dioniso, Dioniso el más "oriental" de los dioses griegos. Dioniso, dios de la *ambigua sexualidad*.

Orientalización, feminización, temáticas un poco trilladas pero que acentúan bien el retorno en nosotros del "animal original", que Occidente había creído civilizar en su totalidad. Retorno de la naturaleza, tensión hacia el andrógino mítico, acentuación de lo imaginario, he aquí tantas polaridades que la filosofía de la vida había despejado. De Novalis a G. Simmel, pasando por Ludwig Klages y Heinrich von Kleist, numerosas son las variaciones sobre estos temas.⁶ Los encontramos, con títulos diversos, en las diversas filosofías orientales, como tantas constantes antropológicas. No es sorprendente, por lo tanto, que los encontremos también en los sincretismos filosóficos o religiosos, como los de la New Age, cuyo desarrollo inquieta a más de uno. Tomémoslos, dije, como simples "índices": *index* que indican una tendencia.

LA FUSIÓN FEMENINA

Bullicio fecundante, hormigueo multiforme: he aquí mitologemas que designan, a la vez, lo arcaico, la vitalidad y la renovación. G. Durand muestra la relación que existe entre los símbolos del agua, la feminización, la vellosidad y la naturaleza o la animalidad. Es el "complejo de Ofelia" de G. Bachelard: la cabellera flotando a merced del agua. Me remito a estos análisis lo más prospectivos posibles para comprender el cambio del que hemos hablado.⁷

Basta indicar la proximidad entre este bullicio existencial y el "caldo de cultivo" de donde, infaltablemente, va a emerger la socialidad posmoderna. Así es como hay que comprender la feminización, o la orientalización de la que se trata. Lo que está en

juego es algo que ya no tiene nada que ver con el "activismo" moderno, que niega o deniega lo animal en lo humano. Se trata, por el contrario, de una epifanización de esta animalidad. Esta no es, o no lo es únicamente, privativa de la creación literaria. Se encuentra dentro del conjunto de la existencia, dentro de la creación en lo cotidiano. Subraya que hay que *contar con* la naturaleza, "hacer con ella". Cosas que acentúan ese hecho de que por la superación del simple dominio participamos, colectivamente, de un sentimiento trágico de la existencia.

Con un poco de ironía, cuando conocemos su leyendaria y quizá sobreestimada misoginia, podemos remitirnos a lo que A. Schopenhauer llama la "voluntad trascendental". Voluntad indeterminada, voluntad colectiva, voluntad inconsciente, que estaría en el fundamento de ese tenaz, y para Schopenhauer perjudicial, "querer-vivir".

Lo femenino, justamente, lo "eterno femenino" está en ósmosis natural con tal flujo vital. Es eso lo que asegura, a largo plazo, la perduración de la especie frente a las múltiples adversidades a las que es confrontada. Es eso también lo que, de una manera testaruda, permite que la vida se renueve, se acrecienta y, en resumidas cuentas, se enriquezca. Es eso, finalmente, lo que va a favorecer la emoción estética, suscitada por el mundo, el estremecimiento; igualmente también es lo que induce un pensamiento cariñoso que sabe decir las cosas tal cual son, y no tal como deberían ser.

Dije, retomando a Goethe, lo "eterno femenino", a fin de masculinizar a la mujer, o para subrayar el hecho de que la feminización del mundo integra, en una *coincidentia oppositorum*, los dos aspectos de la naturaleza humana.

En efecto, lo propio del vitalismo es funcionar sobre y a partir de la ambivalencia. La bondad y la crueldad están presentes al mismo tiempo en la naturaleza. Lo mismo ocurre con Eros y Tánatos, y con muchas otras paradojas de las que está hecho el animal humano. Un verdadero humanismo, no lo olvidemos, es aquel que sabe integrar homeopáticamente un valor y su contrario. El que se dedica a *relativizar* uno por otro, y *vice versa*.

Frente al monoteísmo del hombre-Dios, del Maestro-Padre, la feminización es siempre sinónimo de politeísmo, de valores plurales y antinómicos. Es esto mismo lo que engendra una tensión dinámica. Es esto mismo lo que impulsa la vida. Podríamos encontrar múltiples ejemplos en este sentido, pero son numerosas las religiones naturales en las que encontramos, a la vez, la tierra, el destino y un Eros hermafrodita. Encontramos esta trilogía en el antiguo chamanismo turco, pero podríamos también decirlo sobre el sintoísmo en Japón, los cultos afro-brasileños, y otras religiones que relacionan el territorio y los espíritus, las raíces y las alas.

En cada uno de estos casos, hay interferencia de los códigos de identidad. O, más exactamente, la vida en su perpetuo surgimiento, en lo que tiene de fecundo y de burbujeante, pone en juego fuerzas diferenciadas. Esto fue recalado por la civilización prehelénica, pero podríamos decirlo de todas las religiosidades de fundamento naturalista: las fuerzas subterráneas de la Tierra madre son indeterminadas, vuelven a representar siempre el viejo mito del andrógino original y de su ambivalencia dinámica. Hay que recordar también que estas fuerzas primitivas son, desde luego, protectoras de la vida y guardianas de la ultratumba. Vida y muerte íntimamente mezcladas, cada una sacando su poder específico de la complementariedad.* Es interesante subrayar que, en cualquier dominio que sea, las grandes efervescencias sociales ponen en escena esta ambivalencia muerte-vida, celebrando la figura ambigua de un andrógino perpetuo.

Lo que induce la paradoja o el politeísmo del principio femenino es una relación con el mundo y con los otros menos dogmática, más abierta. Sensibilidad que prefiere los hombres concretos al Hombre en general. El "prefiero mi madre a la justicia" de Camus sería una especie de ilustración de ello. Así, contra el dualismo moderno de origen cartesiano, el politeísmo humanista es, a la vez, pluralista y unitario. Plural y coherente. Para retomar un término que ya propuse en el debate: una "unicidad" abierta contra la unidad cerrada.

Vida y muerte consortes y aliadas en el gran todo, el de la Gran Madre cuyas guardianas son las bacantes dionisiacas,

modelos del principio femenino. Esta conjunción funda la relación que existe entre el vitalismo y lo trágico. Es esto mismo lo que presiente el espíritu poético, como Keats, que cerca de la muerte oye el paso de las flores que lo suceden sobre la tierra: "I hear the flowers growing over me". En este trágico vital, la sucesión de las vidas es eso mismo que constituye el éxito de la vida.

Es, desde luego, el ciclo del eterno retorno lo que, según Nietzsche, hace de la vida una "variedad de la muerte, y una variedad muy rara". Este aforismo de la "gaya ciencia" subraya bien que el retorno regular, y ritual, a la fusión original es un momento de la enteridad cósmica. Se encuentra en todos los procedimientos iniciáticos donde la muerte asumida se trasciende en una vida más plena. Y si, como podemos verlo en la obra de Klimt, la feminidad connota siempre un estado funcional, éste permite, en resumidas cuentas, un plus-ser en el flujo vital global. Al igual que en las *Ninfas* de Claude Monet, la profusión de detalles produce un conjunto orgánico, algo lujurante, una especie de efervescencia vegetativa donde la vida estalla, prorrumpe en un magma fecundo cargado de promesas venideras.

Al respecto, hablé de androginia primordial, de *puer aeternus*. En efecto, lo propio de la fusión cósmica, el ciclo de la muerte y de la vida renaciente, todo ello remite bien a lo que Lou Andreas-Salomé llamaba ese "fondo común", esa "infancia esencial"⁷⁰ de cada uno y que a veces vuelve con fuerza sobre el escenario del mundo. Se trata de una especie de orfismo recurrente, que el poeta, el artista o el filósofo de la vida experimenta y afirma con fuerza, pero que puede también ser largamente vivido en ciertos momentos por todos esos "actores" sociales que no necesariamente tienen conciencia.

Digo bien "actores". No en el sentido sociológico habitual: los que actúan y obran en la vida social. Sino esos que la "representan".* Que representan en ella también. Lo propio de lo

* Maffesoli "juega" con el sentido del verbo *jouer*, que, entre sus acepciones, cuenta con "jugar" y "representar". [N. de la T.]

trágico, del ciclo y del cofre natural en el que éstos se sitúan es la teatralidad. Y no es por nada que lo trágico es más fuerte en los países del Sur, donde el teatro cotidiano es moneda corriente y se vive, naturalmente, en todos los rituales de la existencia. El "mundo como representación" debe ser comprendido aquí en su sentido fuerte: sin dejarse engañar por el juego, cada uno representa el juego del mundo, representa el mundo como juego. Juego colectivo que necesita una fusión orgánica donde cada uno contribuye a un conjunto, donde cada uno se expresa, y expresa así el centro de la unión.

En efecto, en la pérdida, paradójicamente, hay algo que unifica. El don de sí es una manera de recuperarse y de salvar la especie. Es, por otra parte, lo que da a lo "eterno femenino" su aspecto tan prospectivo, lo que da, en nuestros días, a la Tierra madre una sorprendente actualidad.

La fusión no deja de chocar a nuestras mentes modernas. Y, sin embargo, cuánto más acosada y estigmatizada intelectualmente, más es empíricamente vivida. También, más que jugar a las "bellas almas" y a los espíritus gruñones, quizá no es inútil subrayar lo que la vuelve tan atrayente en ciertas épocas. Al respecto, ¿no existe en la comunión con el juego del mundo algo que remite a la dilatación del yo? Ser no se comprende, en adelante, sino en tanto *ser con el otro*, incluso ser el otro. Ser con o ser la naturaleza. Para citar esa expresión que A. Schütz aplica a la música, estar en "sintonía". Vibrar con el otro bajo sus diversas formas. Es en este sentido que la pérdida de sí en el otro, retorno posmoderno al animismo, puede ser una manera de enriquecerse. Dilatar sus potencialidades. Acceder a lo que C. G. Jung llama el Sí: el de la enteridad del ser, su consciente, su inconsciente, su participación en un inconsciente que lo supera, a saber, el inconsciente colectivo.

Es este último, por otra parte, el que puede permitir comprender la extraordinaria vitalidad de las multitudes contemporáneas. Su alborozo y su poder de atracción también. De ellos emana un aura que representa el rol aglutinante del mito religioso, mágico, político en este sorprendente teatro de variedades que son las historias humanas. Obnubilados por el in-

dividualismo ideológico del ciclo moderno en vías de terminación, tenemos dificultad para apreciar esta irremisible ley social, la que remite a lo que los alquimistas de la Edad Media llamaban la *glutimum mundi*. Hay siempre un objeto, un ideal, una emoción, una ilusión que constituye el "pegamento" gracias al cual el mundo es lo que es.

El Progreso, la Historia, la Política, la Razón (la diosa Razón) fueron los ingredientes del "pegamento" elaborado desde el fin del Renacimiento. Hay otro en gestación, que tiende a privilegiar la "participación" mágica o mítica con la naturaleza y con los otros. De una manera misteriosa, la fusión social o la dilatación del yo entra en correspondencia con la voluntad natural de las cosas, su "querer-vivir", su destino. Ya no administrar, orientar, dominar las cosas y la gente, sino sentir el orden interior que las mueve, ir en el sentido de su propensión.

Perspectiva oriental, o simplemente tradicional, que no pretende provocar violencia en el entorno natural o social, brutalizarlo con el concepto que domina o por la acción coercitiva sino que, por el contrario, se dedica a perderse en la gran forma del mundo para amoldarse mejor a los contornos. Hay aquí una especie de *indistinción* que conviene comprender en su sentido más fuerte, y que termina en lo que Mircea Eliade va a llamar, en lo más cercano a su etimología, la "androginia divina". "Forma arcaica de la bi-unidad divina", agrega, ésta es una manera de "cosmizar" la experiencia individual, de favorecer la "coincidencia de los contrarios", y de integrar a cada uno en el orden de las cosas del mundo.¹⁰ Vémos aquí en qué la "pérdida", el "gasto" del pequeño yo moderno en una entidad más vasta puede, después de todo, ser también una manera de existir en tanto hombre.

La tradición occidental, lo sabemos, se basa en la separación, el corte. Y conocemos las múltiples formas de dicotomía que la marcaron. Siendo aquellas con Dios o con la naturaleza las más importantes. En el patriarcado dominante, la espada corta, la reja cava, el falo excava o acribilla. Ése es el resumen emblemático de esta sensibilidad que pone a distancia, que distingue, por un lado, la gente entre sí y, por otro lado, la gente

y las cosas. Ésa es la expresión del drama que procede dialécticamente, por "superaciones" sucesivas de lo que se supone que pone obstáculos a la civilización y a su cortejo de artificios.

La que podemos llamar la fusión matriarcal es muy distintiva. No es en absoluto una regresión (con la connotación estigmatizante inducida por ese término) que se opondría a la gran marcha noble del progreso sino, muy por el contrario, una nueva manera de considerar la relación con la alteridad, social y natural. Manera diseminadora. La de un arraigamiento dinámico que hace de cada uno un momento en la divinización colectiva: Dios como un todo que engloba a cada individuo. Quizá así es como conviene comprender este sorprendente lapsus que encontramos en la segunda epístola de Pedro, y que hace de cada uno un "participante de la naturaleza divina" (I, 4).

Es muy delicado, con nuestra instrumentación habituada a separar, pensar esta divinización individual y colectiva, o incluso esta conciencia o inconciencia cósmica. Pero eso, la fusión natural y de las matrices, es correlativo de lo trágico: al mundo no hay que superarlo o estigmatizarlo, hay que amarlo, sin división, por lo que es. Hay que asumirlo en su entereidad. Se trata de un "Eros místico", propio, como lo indiqué a menudo, de los valores dionisiacos. De las celebraciones orgiásticas en particular, en cuanto a que remite al reparto de las emociones colectivas. Erótica social que se basa sobre la creencia en fuerzas impersonales e invisibles, que no por ello tienen menos eficacia real en la vida de todos los días. Eficacia individual y colectiva, desde luego.

Perspectiva que podemos comparar con el melancólico "flujo eterno de las cosas" propio de Heráclito, o también con esos "accidentes" salidos de una sustancia eterna como los ve Spinoza. Poco importa. Ahí está la forma general de una filosofía de la vida que establece una estrecha correlación entre el flujo vital, la unión con el Todo y la relación con lo divino. Hay en ese vitalismo algo que remite al gran deseo matriz y que a veces vuelve colectivamente, vuelve como "espíritu de la época", al primer plano de la escena social. Eterno femenino que no es feminista, pero que repite, de una manera testatu-

da, todo lo que une al hombre a la naturaleza que le sirve de cofre.

Cofre que, de hecho, no soporta la separación, esa "indivisibilidad del azar" de la que habla G. Bataille; cofre que siempre favorece el todo, la entereidad en sus diversas modulaciones. Así, lo que llamé la "feminización", lo que conviene comprender como una gran tendencia civilizacional, quizá la de la posmodernidad, no es, a fin de cuentas, más que un retorno, más allá del desgarró, a la unidad original. La del erotismo cosmogónico que encontramos en D.H. Lawrence, del erotismo sagrado de G. Bataille. Prefigurado por el círculo de Schwabing,¹¹ que tuvo influencia sobre M. Weber, tal "holismo" es, de una manera no consciente, ampliamente vivido en el conjunto de la vida social. *Ambigua sexualidad* difusa en las identificaciones plurales de las que no podemos pensar el mayor mal, pero que da pruebas de una extralimitación del estrecho individualismo moderno en una *voluntad* general que ya no hay que comprender simplemente como expresión social o política, sino como dato natural.

Así comprendida, la voluntad no es una energía simplemente volcada hacia el exterior, el futuro. Ya no es una energía únicamente instrumentalizada, orientada hacia la producción de un universo exclusivamente material. Se trata de una energía más difusa, que establece lazos, que se amolda a los contornos, cosas y situaciones. En pocas palabras una energía más concreta, más cerca de la tierra y de la naturaleza humana.

Acordémonos que, en el mito, el Caos da nacimiento a Gaia, la Tierra. Y es ésta quien va a dar origen a Urano, el Cielo. Toda la tradición occidental va a consagrar el triunfo de este último, simbolizado por Zeus. Clásicamente éste, en tanto cielo que domina, pone orden. Permite que el niño se separe de la madre, *defusione* de alguna manera. Lo esencial del psicoanálisis, heredero en este sentido del burguesismo prometeico, va a sacar provecho de esta función paterna (patriarcal) ordenadora de una civilización fundamentalmente distintiva.

Pero no nos desentendamos tan fácilmente del arquetipo fusional o ctónico. Dioniso, el ambiguo, el más femenino de

los dioses masculinos, vuelve para reintroducir naturaleza (*physis*) en el seno de la ley (*nomos*). Desorden fecundo, lo recordamos, en cuanto a que dinamiza una energía lánguida cuyo sentido habíamos olvidado. Violencia fundadora en cuanto a que es anamnesis del ser-juntos. Crisis bienvenida que vuelve a dar vida.

He aquí una energía fundada sobre la enteridad del ser, incluidos sus sentidos, y que va entonces a devolver a éstos sus cartas de nobleza. Libido multiforme, por lo tanto sexual, erótica, social, celebraciones orgiásticas, tantos valores que no son simplemente ensoñaciones poéticas y otros fantasmas sin consecuencia, que podemos eventualmente tolerar al abrigo de la pared de la vida privada. Son valores colectivos que, en ciertas épocas, contaminan el *conjunto* de la vida social. En esos momentos, nada ni nadie, en diversos grados, desde luego, escapa a su empresa.

Épocas trágicas que más vale reconocer y asumir en tanto tales, aunque sea para no ser sumergido por sus consecuencias.

La fusión entre el todo natural y social es una expresión de este trágico difuso, y Dioniso es su "figura emblemática". Como lo hace notar C. G. Jung: en él, quizá haría falta decir gracias a él, se opera la "disolución apasionada de todas las particularidades humanas en el seno de lo que el alma original tiene de divino y de animal".¹² Experiencia que puede ser vivida tanto para bien como para mal. Y la actualidad da numerosos ejemplos de una y de otra de esas ocurrencias.

En resumen, luego de haber sido negada o marginada, la parte animal, sensible, sensitiva vuelve con fuerza en nuestras sociedades. A riesgo de ser mal comprendido, diré que la feminización es una de las modulaciones de esta animalidad. Dioniso, dios de las mujeres, dios introducido por las mujeres en la ciudad de Tebas, tan bien, demasiado bien racionalizado que ella muere de aburrimiento, Dioniso puede ser considerado como el símbolo de la feminidad escondida que da sentido al universo.

Así es como G. Durand interpreta tal elemento —"Bimah"— de la tradición sefrótica. La de la inteligencia sensorial del

mundo, agregaría, la de la inteligencia interna de las cosas, de la gente y de las situaciones. Este ractio vitalismo que ya no es enchapado o exterior, sino que "participa" de los flujos incandescentes de la vida.¹³ El que el chamanismo antiguo hace resurgir, el que las diversas formas de chamanismo posmoderno acentúan a su vez. Escuchemos al poeta:

Ó passaro, em minha mão
teu canto
de vitalidade pura
encontra a minha humanidade.*

Esta relación animal-vitalidad-humanidad es absolutamente paradigmática. Recuerda un eje cósmico, de larga data, que asegura la estabilidad de las sociedades tradicionales y que, fuera de las instituciones modernas, sean éstas políticas, ideológicas, morales o religiosas, parece retomar fuerza y vigor en nuestros días.

La participación de la naturaleza, y, en consecuencia, la "correspondencia" que induce, es una forma de rebelión cuyos efectos no terminamos de medir. Rebelión contra un artificialismo abstracto. Rebelión contra una sociedad de aburrimiento. Rebelión contra una seudovida programada, que no deja más que poco espacio a la aventura y al simple placer de existir. Rebelión, recordémoslo, alternativa. Que ya no se reconoce en las formas políticas habitualmente puestas en práctica en la modernidad, sino que se expresa más bien en la abstención electoral, las no participaciones sociales, u, ocasionalmente, en el sobresalto violento de efectos a veces crueles. Cosas que acentúan una partición entre los "propietarios" de la sociedad, o que se reivindicán como tales, y los que viven esa sociedad: el individuo sin atributos, el individuo del "da todo igual", el de la vida inmediata del que comenzamos a darnos cuenta que es el alfa y la omega de toda existencia social.

* "Pájaro, sobre mi mano / tu canto / de vitalidad pura / encuentra mi humanidad" (Orides Fontela).

Esta rebelión-abstención-secesión cierra quizá un ciclo civilizatorio, aquel que en la tradición occidental hacía de este mundo un simple pretexto del verdadero mundo venidero: el de la ciudad de Dios. Se acaba quizá lo que podríamos llamar, en referencia a San Agustín, quien fue su verdadero promotor, la era agustiniana, en la que el miedo a la fusión, a la confusión, a lo dionisiaco, la estigmatización del cuerpo mortal, consagró la hegemonía del espíritu y de sus facultades.

Recordemos la posición agustiniana en pocas palabras: "Inter fesses et urinam nascitur". Este es un nacimiento bien natural, pero que, así descripto, parece poco agradable. Sí, es entre mierda y orina que cada uno nace, es, también, la podredumbre que lo espera *in fine*. ¡Pero entre las dos está la vida con su ruda intensidad!

Al tener miedo de esos orígenes bien materiales, San Agustín continúa estigmatizando el vientre. Este último es, desde luego, la metáfora de todos los placeres de la existencia. Y la partición es neta y tajante entre el que sigue su espíritu y el que está sometido a su vientre ("qui mentem et qui ventrem sequitur"). Podríamos, al infinito, proveer citas en este sentido.¹⁴ Basta con recordar que es dicho ascetismo lo que va a servir de base, vía el jansenismo y la reforma, a todos los moralismos que, todavía en nuestros días, tienen el sentimiento de detener la verdad en nombre de lo que M. Weber llamaba la "lógica del deber-ser", que se basa en la desconfianza *a priori* de lo que es, vive y se mueve un poco.

Pero, como lo indica San Agustín mismo, es una ruda tarea destruir a los ídolos que la humanidad lleva en su corazón. Y, a veces, éstos resurgen. Lo que parece ser el caso en nuestros días. Entonces se reactiva la vida de los sentidos y la vida simplemente. Ya no satisfacemos "prórrogas de goce" y otras proyecciones tenues hacia una ciudad perfecta *venidera*. El placer del vientre, bajo sus diversas formas, se vuelve un imperativo de primer plano. En lo más cercano a su etimología, *bysteria* (vientre), la histeria está a la orden del día. "Danza del vientre" musical, deportiva, sexual, festiva en todo género, poco importa la forma. Acordándonos de nuestro buen recuerdo, el vien-

tre atrae la atención sobre el hecho de que forma parte de la entidad humana, y que hay que tratarlo en consecuencia.

Más que gritar como un descosido, o poner caras de virgen asustada, a menos que sea el gesto disgustado del hombre bien educado -actitudes que se encuentran habitualmente en la inteligencia-, hay que saber responder al desafío de tal "histeria". Ya lo indiqué: elaborar un "pensamiento del vientre". Es decir, un pensamiento que sepa tomar en cuenta las emociones, los afectos y los sentimientos en tanto expresiones sociales.

Encontramos todo esto en la rebelión que hemos tratado. Rebelión de la naturaleza de las cosas, rebelión de la vida cotidiana, rebelión de lo imaginario. Como lo recalca Green a propósito de las hermanas Richthofen, amantes, consejeras y cómplices a la vez de D.H. Lawrence y de Max Weber: "Aquí aparece una rebelión matriarcal que se expresa a través de los comportamientos por una idealización del rol de la Madre primitiva o de la hetaira, rol en el que una mujer sentía como un llamado 'religioso' el imperativo de tener muchos amantes y de tener muchos hijos, sin estar sometida a un marido, padre y amo. Esta rebelión matriarcal fue una de las formas más agudas de ese movimiento erótico, ramificación, a su vez, de ese movimiento de la *Lebensphilosophie*, de esa devoción de los valores de la vida, de la intuición y del instinto".¹⁵

Podríamos proseguir esta cita, basta con ver en qué da cuenta particularmente bien de la vitalidad en juego en numerosas prácticas sociales, en particular, juveniles. Lo que fue, a principios de siglo, inaugurado por algunos grupos de la bohemia artística o intelectual deviene en este nuevo milenio una realidad ineludible. El deseo, la pasión y el espíritu forman una "nueva alianza": la del materialismo y de la espiritualidad; por supuesto, la de la naturaleza y la cultura, la del vientre y el intelecto. Razón sensible cuyo motor es lo femenino, en tanto recuerda al "humus" del que está hecho el humano, y con el fin de hacerlo dar lo mejor de sí mismo, con el fin de hacerlo expresar sus más bellos goces. Reconocer lo que es para llegar a lo sublime, ¿no es eso la marca de lo trágico?

LA ATRACCIÓN APASIONADA

La vida se vive sin reflexionar demasiado. Así es además común, a largo plazo, encuéntrase su equilibrio. Es esta vida inmediata que da rabia al clérigo competente: ¡qué audacia vivir sin su bendición!

La revancha de lo dionisiaco, en su momento trágico, es reenviar a su inanimidad a los pensamientos muertos que se erigieron en dogmas más o menos explicados. Mirar la vida sin prejuicios, sin prenociones, en resumen, sin nada que contenga *a priori*. Esto, tal vez, permitirá ver en qué es generosa, solidaria, unificadora, en una palabra, viva y en eterno comenzar. Nietzsche, y su "gran decir sí a la vida", es, en este aspecto, un buen inspirador para comprender nuestro tiempo, ya que permite captar la extraordinaria vitalidad social negada por los innumerables "amargos" o "mediocres", que se auto-proclaman censores de una época en desherencia. Para ellos, toda eferescencia, anómica o no, es signo de decadencia. Más aún cuando toda diferencia en relación con las normas establecidas, las del trabajo, la sexualidad, las costumbres en general, es considerada como marginal y sin valor. Crisis de adolescencia sin demasiadas consecuencias de la que basta esperar el final. Aquí también es olvidar la advertencia nietzscheana: "Hay que tener un caos en uno mismo para dar a luz una estrella que baila".

Pensemos en la gradación tal como la propone la mitología: "Ante todo, fue Caos (Abismo); luego Gaia (Tierra) de anchos flancos, sentada segura como nunca ofrecida a todos los vivos, y Eros (Amor), el más bello entre los dioses inmortales..." (Hesíodo, *Teogonía*, V, 116 y sigs.). La estrella que nos ocupa es esta erótica generalizada hecha de "participación", en su sentido mágico, de las cosas, de la gente, de los lugares. Firma de una atracción apasionada que podemos considerar como un esquema filogenético, un "residuo" a la manera de V. Pareto, que empuja a buscar al otro, a tocarlo, a hacer como él.¹⁶ Atracción que los caracteres tristes, moralistas de toda calaña, van a tachar de regresión, o incluso, en el simplismo freudiano, de

no diferenciación patológica con la madre o, peor, con la "Gran Madre" natural.

Esta atracción está ahí. Y, aunque no corresponda a los valores a los que estábamos acostumbrados, puede ser también forma de vida. Es signo de unión, pone en relación y, por eso, puede expresar la vida en su enteraidad. Es la sensibilidad propia de las diversas filosofías orientales, como, por ejemplo, el tantrismo que se basa en la unificación de los sentidos y de sus objetos. Sensibilidad que, lo sabemos, contamina cada vez más los modos y maneras de ser occidentales. Ya no la separación, la distinción característica del individualismo moderno, sino, por el contrario, una participación a ultranza como marca del holismo posmoderno.

Participación multiforme que suscita una multiplicidad de comuniones alrededor de tótemes diversos. Es el tiempo de los "pequeños dioses". Puede ser el dios objeto, el dios sexo, el territorio divino, la naturaleza y/o la ecología como receptáculo de un animismo difuso. Cada uno de estos casos trae consigo una referencia de correlación entre lo *divino* y el *destino*. Estos pequeños dioses son aceptados por lo que son. Ya no se trata de discutir el objeto, de sublimar el sexo, de modelar el territorio, de explotar la naturaleza -perspectiva dramática-, sino de acomodarse a todo eso, de "hacer con" -lo trágico en acto-.

En *La Contemplation du monde*, ya mostré el lugar y el rol del "objeto lleno de imágenes". Como éste no es simplemente "arrojado a distancia" (*ob-jectum*), sino elemento dinámico de la vida cotidiana. Como lo recalca de una manera premonitrice J.-M. Guyau: "Los objetos que llamamos inanimados están mucho más vivos que las abstracciones de la ciencia... nos interesan, nos conmueven, nos hacen simpatizar con ellos".¹⁷ A través de ellos, encontramos, en el sentido fuerte del término, una forma de armonía con nosotros y con el mundo. Permiten una especie de amansamiento de la hostilidad que nos rodea. Insistiendo con el neologismo, podemos hablar de mundo "objetotal": mundo creado, poblado, atravesado por los objetos; domesticado por ellos. Tienen un alma y animan nuestro mundo.

Si nos ponemos de acuerdo sobre esta pista de investigación, ya no hay una separación estricta entre objeto y sujeto, lo

que es la tesis, esencial, de la filosofía occidental, sino un ir y venir entre estos dos polos: el "trayectivo" opuesto al simple subjetivo u objetivo, un "trayecto antropológico" (G. Durand) como elemento fundador de la relación con el mundo. Relación con el mundo más mágica, en la que los objetos son como tantos "intercesores", objetos "transicionales". Negocian, suavizan, intervienen. Así, tal vez, es como hay que comprender la importancia y el éxito de los "centros comerciales", ya no como simples lugares funcionales de venta, sino como ocasiones de comunión. Suscitan verdaderos trances de "consumo", en los que cada uno posee menos tal o cual objeto que lo que es "poseído" por él.

Esos objetos fetiches —cualesquiera que sean: vestimenta, automóvil, teléfono celular, *walkman*, etcétera— son constitutivos de la persona, en el sentido etimológico de "máscara", en los diversos roles que es llevada a representar en la teatralidad cotidiana. De ahí, la indistinción de la máscara, de la *persona*, y del marco general en el que se sitúa. Cada uno es un elemento necesario del conjunto, pero no vale sino en el marco de este conjunto en el que tiene sentido.

Esta es una "participación mágica" tal como C. G. Jung supo hablar de ella. Así, ese recuerdo del niño sentado sobre una piedra en el jardín familiar: "¿Soy el que está sentado sobre la piedra o soy la piedra sobre la que él está sentado?"¹⁸ Esta experiencia que no tiene nada de patológica devino, como en el caso de las sociedades premodernas, moneda corriente en la posmodernidad. El objeto de este punto de vista participa en un reencantamiento generalizado. Esta "mística", por supuesto, no es reconocida en tanto tal. Pero está difundida en la vida corriente, y es correlativa de la emergencia de las tribus urbanas: éstas, dije, comulgan alrededor de un tótem. Y es esta comunión la que permite que la monotonía de la vida cotidiana sea un verdadero conservatorio, permite perdurar en el ser. De ahí la importancia de los rituales, de los signos de reconocimiento, de las prácticas lingüísticas específicas,¹⁹ que son nuevas éticas, cimientos del lazo social. Éticas vividas en el presente, y mucho más fuertes que la moral universalista y le-

jana: la de los derechos del hombre, de la política, del contrato social, de la ciudadanía, de la democracia, propias de una modernidad obsoleta.

La participación mágica se arraiga aquí y ahora. Vive, de una manera trágica, este mundo que se presenta para ver y vivir. De ahí, la importancia de este "lugar que hace lazo". En efecto, así como el objeto es el "pequeño territorio" del goce presentista, el territorio *stricto sensu*, el lugar de lo inmenso es también una ocasión de goce. Se trata de prácticas cotidianas corrientes. En particular, para lo que concierne a las nuevas generaciones que viven la ciudad como una sucesión de "lugares destacados" de diversos órdenes: musicales, de efervescencia nocturna, de excitación religiosa, de consumo de cultura o de vestimenta, de diversiones cinematográficas o deportivas, la lista de esta cuadrícula urbana podría extenderse al infinito, de donde tomamos las raíces para hacer con ellas un "plus-ser" existencial.

Recordemos: en la mitología bíblica, el "lugar destacado" es un espacio de adoración. Tal dios o diosa es celebrado allí. Pero a través de él, veneramos al mundo entero. Esos "lugares destacados" eran los sitios en los que se vivían excesos múltiples. Erótica social, en su sentido amplio, que confirma el cuerpo social. A través de las "hierodulias" o las "hierogamias", el sexo, normalmente privatizado, retomaba su aspecto colectivo. "Inmoralismo ético", dije en *L'Ombre de Dionysos*, en cuanto a que la exacerbación de las pasiones comunes, la orgía en su sentido etimológico, refundaba el deseo y el placer del ser-juntos. De una manera más o menos eufemística, es este juego de la pasión lo que se expresa en todos los pequeños territorios que constituyen el espacio social contemporáneo.²⁰

Las megápolis posmodernas viven, conjuntamente o por turno, esta febril "movida". Especie de renacimiento por y gracias a la exaltación de tal lugar mítico donde se celebran las efervescencias ya citadas. Roma, París, Londres, Berlín, Nueva York... cada una de estas ciudades tiene su o sus lugares diomisiacos. Ya sea un "lugar destacado" institucional o, por el contrario, "underground". La multiplicación de las fiestas

“tecnó” y otras “rave” con sus recorridos iniciáticos es, respecto a esto, esclarecedora. A imagen de lo que pasaba en la Tebas antigua, los y las bacantes posmodernos reaniman ciudades donde, con la ayuda del racionalismo, el hecho de no morir más de hambre se pagó con el de morir de aburrimiento. La anomia, lo sabemos desde Durkheim, es útil para que se elabore y se confirme esta solidaridad societal necesaria para toda sociedad. Después de algunos siglos dominados por la Historia y sus consecuencias “extensivas” (política, economía), volvemos a vivir lo que es del orden de lo *intensivo*, de la intensidad ligada al espacio.

Dije Dioniso, dios “ctónico”, arraigado, terrenal. El dios del territorio es una figura emblemática. Como todo lo que es correlativo a la “Tierra madre”, a Gaia, es inquietante. Remite a lo trágico. Acentúa lo que se toma en el acto, lo que es no proyectivo, lo que es “presentista”. Sus nombres, según las culturas, son múltiples. Pero su realidad sigue siendo la misma. Es el dios de la animación. Ésta es una marca de lo trágico: no hay animación sin estremecimientos, sin temblores. ¿Es esto verdaderamente una paradoja? Todo lo que anima, da vida, se expresa a través de la inquietud. Tal el ejemplo de Shinjuku en Tokio,²¹ todavía un lugar mítico, un “lugar animado” (*sakariba*) en el seno de una ciudad industrial. Lugar frontera donde se elabora una cultura alternativa, cuyas múltiples consecuencias hedonistas para el país entero podemos ver. Lugar equívoco, el lugar del pasaje y de la circulación deviene un lugar fascinante: el de la referencia.

Fascinans, tremendum. Siempre hay algo de sagrado en el territorio. Donde la memoria colectiva se arraiga profundo. “Underground”, el término se presta a la meditación, recordando lo que es verdaderamente actual es siempre arcaico. Lo “cotidiano”, según San Jerónimo, es “suprasubstancial”. La división del territorio, en su banalidad, tiene la misma cualidad. Es lo que es porque fue. Como un surco hundido profundo, permite que germinen y crezcan las maneras de ser, los sentimientos, los afectos y las emociones que forman, en definitiva, el cuerpo social. Es así, quizá, como conviene compren-

der la fórmula heideggeriana: “Lo que es, es esto que ocurre. Lo que ocurre ya ocurrió”.²² Todo está ya ahí. Y en lugar de creer en la acción del hombre sobre sí y sobre el mundo —la economía moderna—, quizá hay que estar atento al crecimiento, a la “invención”; llamar al día al germen arraigado. Esto es lo que nos recuerdan el territorio y la socialidad, festiva o banal, que suscita. Pero ¿hay una diferencia entre lo festivo y lo banal? Cada uno, a su manera, hace de la existencia que se vive aquí y ahora una especie de obra de arte: la de un “domingo de la vida” que vale por sí misma.

La acentuación del territorio es, pues, corolario de un sentimiento trágico del mundo: desde el momento en que no hay trasmundo religioso o histórico, hay que vivir con intensidad lo que ofrece esta tierra. Jamás insistiremos lo suficiente sobre las consecuencias de tal immanencia. Cada acto, cada situación, cada momento constituye un todo en sí.

Podemos señalar, además, que es precisamente esto lo que caracteriza en esencia toda obra de arte. Está en su lógica basarse a sí misma. En el mejor de los casos, conduce al que la contempla a una fusión con el gran Todo. Al ser ella misma un todo, puede conducir a la fusión, a la confusión que es, en su fondo, la atmósfera estética. Hay, sin duda, en la contemplación una muerte, la “pequeña muerte” del éxtasis, la del orgasmo, pero es una “pérdida” llegando a un plus-ser. Una obra de arte, sea una mesa, una pieza musical, un paisaje o la vida intensa de un momento particular, permite, pasando a través de la “muerte”, trascender la muerte, y participa así en el rejuvenecimiento del mundo. Numerosos son los teóricos del arte que hicieron resurgir un proceso semejante. Pero éste, en ciertas épocas, se vive como de poca importancia en la vida de todos los días.

Y entonces, es *lo que está ahí* lo que importa. En este sentido, el territorio suscita un acto de presencia en lo que está presente. Así, para hacer resurgir la relación que existe entre Don Juan, héroe trágico por excelencia, y su ciudad de Sevilla, Ortega y Gasset habla de un “imperativo atmosférico”, agregando: “En todo paisaje encontramos, preformado, un estilo par-

ticular de vida".²³ La expresión es fuerte en cuanto a que subraya la relación necesaria entre el espacio y la vida. El lugar es la matriz. Es destino. Y es su conjunción la que suscita la intensidad del presente. Para Don Juan, esta intensidad es consciente, es deseada. Va a vivirse, de una manera casi consciente, en todos los pequeños territorios, todos los "lugares destacados" festivos, todos los trayectos, rituales que marcan la vida moderna. Pero la lógica es la misma: estamos marcados por los lugares, los marcamos de regreso. Esto es lo que puede volver a dar sentido a la antigua expresión *genius loci*, genio del lugar que asegura, por su "aura" propia, la constitución de la tribu que lo habita.

La aproximación entre territorio y trágico es de las más importantes. Numerosas civilizaciones se fundaron sobre su energía. En lo que concierne al nordeste de Brasil, G. Freyre, en su muy bello libro *Terres du sucre*, hace una aproximación iluminadora a propósito de lo que llama el "barro", entre el *barrio* (barrio) causa y efecto del apego a lo local (*baurrismo*) y *barro*, esta tierra que sirve de fundamento a la sociedad. Habla, respecto a esto, de "base física". Es interesante, además, hacer notar que esto va a dar la exuberancia trágica del barroco que conocemos.

Sin querer desarrollar tal asociación, recordemos que el barroco es el estilo de las raíces.²⁴ Es la expresión de Pan, dios de los campos y la naturaleza. Subraya el vitalismo, induce sus fuerzas cósmicas. Al mismo tiempo, por oposición al clasicismo racional y proyectivo, el barroco pone el acento sobre lo *patético*, que hay que entender en su sentido estricto: el de las pasiones comunes.

Hollar juntos un suelo, segregar un lazo irremisible. Hay una especie de comunión, fuerte, entre los que están inmersos en la atmósfera de una iglesia barroca. Es, sin duda, la misma que vamos a encontrar en el subsuelo de la discoteca tecno, en la escenografía teatral de tal conjunto musical, en el baldío industrial o el calvero forestal vestidos por la "fiesta rave". En cada uno de estos casos, el salvajismo del ruido, del alcohol o de otro excitante psicotrópico tienen una función eucarística.

Suscitan lo que llamé una "ética de la estética", es decir, un ambiente constituido por las emociones compartidas, por las creaciones animales y otros humores que recuerdan que los humanos están hechos, también, de humus.

Retorno arcaico del territorio al primer plano de la escena social. Como siempre, para mejor y para peor, retorno paradójico. Sangrando en las guerras tribales en que matamos al otro en nombre del suelo ancestral. Festivo en las efervescencias de todo orden que ya no podemos aislar en la segura rúbrica de la marginalidad, impregnan el conjunto de la vida social. Este retorno recuerda, en el momento oportuno, la perduración de los valores terrestres, el impacto de lo erótico, el rol del goce de los frutos de la tierra, es decir, la necesidad de gozar de este mundo, de gozar en este mundo. Quizá así es como conviene comprender el lazo etimológico que subrayan ciertos comentaristas de la Biblia entre el suelo, "aDaMaH", y el hombre "AdaM". Este último es sacado del primero, debe volver a él.²⁵

No es seguro que nuestros simpáticos "salvajes" posmodernos tengan en la mente, en sus trances musicales, dicho arraigamiento. No hay duda, en cambio, de que viven, concretamente, la importancia del entorno. Sienten la necesidad del *contexto* para ser lo que son, personalmente, como portadores de máscara, o colectivamente, como tribus arraigadas y extáticas a la vez. Los territorios que pisan y que hacen estructuran la realidad. Los límites espaciales les dan una "existencia intensa", es decir que, paradójicamente, la salida de sí en el marco de un territorio llega a una tensión immanente (*in-tendere*): la intensidad de la comunidad efervescente, estremecida en la vida en su enteridad, y estremecida de vida.

Éste es el interés del territorio: permite comulgar con el otro. Ya no en función de un ideal lejano, sino en referencia a valores vividos en el presente. Al mismo tiempo, lo habremos comprendido, esos lugares que compartimos con otros permiten suavizar la carga trágica ligada, justamente, al presentismo.

En efecto, para retomar por última vez la distinción hecha entre *drama* y *trágico*, recuerdo que, en el marco de la modernidad, la perspectiva dramática cree en la solución de todos los problemas, pero la reenvía a un futuro mejor. En cambio, la sensibilidad trágica se dedica a vivir, en el día a día, esos mismos problemas. Estos, y la tensión que generan, son constitutivos de todo ser, individual o colectivo. En el primer caso, la Historia es el vector de la emancipación social. En el segundo caso, el Territorio es el receptáculo de un destino colectivo.

Es muy delicado, al final del recorrido, decir cuál de estas posturas existenciales es mejor. Para decir la verdad, la pregunta es un poco ociosa. Reconozcamos empíricamente que si el drama fue, lo trágico es. Di numerosas ilustraciones de un espíritu de la época que privilegia lo que podríamos llamar, sin falsa pedantería, la atmósfera destinal. Tan cierto es que el destino es el lugar matriz que da forma e impregna maneras de ser y de pensar. Reconozcamos también que esta atmósfera inicia una nueva cultura que ya no es, nunca lo repetiremos demasiado, del todo individualista, sino totalmente tribal.

Es en este sentido que el territorio, festivo o banal, es un buen indicador. Es la metáfora del cosmos, del *mundus* que es, no lo olvidemos, el agujero sin fin de la vida. "Agujero" al que somos arrojados juntos. "Agujero" que conviene, pues, acondicionar juntos. De ahí la *fusión-confusión* que podemos observar, en la medida en que se trata de territorio, de acentuación espacial.

La hermosa expresión "ser-juntos" toma aquí todo su sentido. Pone el acento sobre la interacción, la reciprocidad, el *mitwelt*. Podemos remitirnos, igualmente, a lo "indistintamente fecundo" del yo y del tú en Gabriel Marcel, lo que es lo lejano y lo cercano en R. Bastide, sin olvidar la metáfora del "puente y de la puerta" en G. Simmel. En una palabra, lo que, por mi parte, llamé hace ya mucho tiempo la *socialidad*. Es el mundo compartido, el "mundo con", lo que suscita nuevas formas de generosidad y de solidaridad.

Podríamos, en efecto, emitir como hipótesis que existe una correlación estrecha entre compartir el territorio, la atmósfera

trágica y la vuelta de movimientos caritativos de diversos órdenes. Y esto no es una paradoja gratuita. La orgía, no lo olvidemos, es poner en común las pasiones. Es, igualmente, la celebración de los misterios. Pasiones y misterios pueden ser del orden del exceso festivo, del desenfreno, del hedonismo, todas cosas colectivas. Pero las pasiones y los misterios pueden, también, suscitar la preocupación del otro, la compasión, la generosidad que es lo propio de los movimientos caritativos. Lo repito, el territorio, de una manera etológica, de algún modo, "segrega" el tomar en cuenta al otro y hace necesario respetarlo. Así es como conviene comprender "la atracción apasionada" que se expresa en los múltiples estremecimientos de la vida social.²⁶

Trágico, placer y solidaridad están relacionados porque sabemos, mediante ese "saber" incorporado, saber animal, saber del vientre, que lo que le sucede al otro me amenaza igualmente. Eso es el destino: *hodie tibi, cras mihi*, ahora es tu turno, mañana el mío. Por otra parte, en ello se basa el éxito de la tragedia en general, espectáculos de catástrofes, de las que los medios son, con toda razón, aficionados. Lo trágico genera la identificación. Más fuerte, incluso, que la misma simpatía, vemos nacer, un poco por todas partes, formas de *empatía* (*Empfindung*) que hacen que vibremos, que riamos, que lloremos, gritemos y cantemos juntos. ¡Histeria! Sí, por supuesto, si no la estigmatizamos demasiado rápido, y reconocemos que se trata, simplemente, del movimiento del hombre en su enteridad, "vientre" incluido.

Llegando al reconocimiento del otro, vivo, al lado mío, sobre un territorio común, lo trágico inducido por la aceptación de este mundo conduce también al reconocimiento y a la aceptación del otro en mí mismo. El individuo moderno, actor de la Historia, es uno, es indivisible. La persona posmoderna, enfrentada al destino, no puede estar limitada al pequeño yo producido por la crispación egocéntrica que fue la marca de los dos o tres siglos que acaban de transcurrir. Quizá hace falta respecto a esto estar atentos a la enseñanza de C. G. Jung y al "proceso de individuación" que analiza. Más allá de la egola-

tría, éste encierra infinitamente más en sí mismo que un simple yo... Es tanto el otro o los otros como yo: "la individuación no excluye el universo, lo incluye".²⁷

No podríamos expresar mejor la generosidad que me une a los otros y al mundo. Que me une a la alteridad, bajo todas sus formas en general. Lejos de las pusilanimidades burguesistas y de los crispamientos moralistas, basándose todas en el "no" a la vida, el hecho de aceptar el politeísmo de los valores es una manera de celebrar lo que Julien Gracq llamaba el "matrimonio confiado, a pesar de todo", que cada día se sella entre el hombre y el mundo. Ese mundo que trae el hombre, ese mundo que funda lo que llama la "planta humana".²⁸ Ese mundo que no es, que nunca fue tan inamigable como costumbre decirlo. En resumidas cuentas, siempre hubo poetas que supieron apreciarlo a su justo precio.

Podemos decir que el artista es alguien que tiene el coraje de decir sí. Parecería, en nuestros días, que tal coraje, a la vez renovado y enriquecido por la experiencia, sea una virtud, muy a menudo inmoral, cada vez más expandida: ¡decir sí, a pesar de todo, a la vida!

*Les Chulps - Graissessac - París
1998 - 1999*

Notas

*Liber enim librum aperit.**

INTRODUCCIÓN

1. C. G. Jung. *Rencontre et entretiens*, Buchet-Chastel, 1995, pág. 286. Cf. M. Maffesoli, *Du nomadisme*, París, Le Livre de Poche, 1997.
2. Cf. O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, París, Gallimard, 1948, t. 1, pág. 26. [Ed. cast.: *La decadencia de Occidente*, t. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.] Cf. también Hall, *Au-delà de la culture*, París, Seuil, 1979, pág. 22.
3. Cf. Gilbert Durand, *Introduction à la mythologie*, París, Albin Michel, 1996, págs. 23 y 32. Cf. también M. Cazenave, *La Subversion de l'âme*, París, 1981, y sobre el politeísmo la revista *Antaios*, *Revista de Estudios Politeístas*, Bruselas.
4. M. Maffesoli, "Techno laboratory of the present", en M. Gaillet, *Multiple Meaning: techno*, París, Dis Voir, 1998. Cf. también P. Tacussel, *Le Feu des passions*, Desclée de Brouwer, 2000, y P. Watier, *Simmel et l'expérience du monde moderne*, París, Méridiens Klincksieck, 1986. Cf. también O. Cathus, *L'Âme sueur*, París, Desclée de Brouwer, 1998.
5. Cf. B. Guillemin, *Conversations écossaises*, París, Trédaniel, 1996, pág. 78. Cf. también G. Durand, *L'imagination symbolique*, París, PUF, 1964.

* "Un libro da acceso a otros libros."

CAPÍTULO I. UNA VIDA SIN OBJETIVO

1. Cf. A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, págs. 48-49, y la obra clásica de Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, París, Dervy, 1970.
2. Cf. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'apocalypse*, París, Payot 1983, pág. 78.
3. H. Strohli, *Luther jusqu'en 1520*, París, PUF, 1962, págs. 151 y 154. Sobre la gnosis, cf. H. C. Puech, *En quête de la gnose*, París, Gallimard, 1978, págs. 268-269. [Ed. cast.: *En torno a la gnosis I*, Madrid, Taurus, 1982.]
4. Cf. O. Kokoschka, *Ma vie*, París, PUF, 1986, págs. 119 y 285. [Ed. cast.: *Mi vida*, Barcelona, Tusquets, 1988.]
5. Cf. sobre este tema W. Jaeger, *Paideia, la formación de l'home grec*, París, Gallimard, 1964, págs. 161 a 183. [Ed. cast.: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.] Sobre el mito dionisiaco, cf. M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), Le Livre de Poche, 1991.
6. E. Garin, *Le Zodiaque de la vie*, París, Les Belles Lettres, 1991. [Ed. cast.: *El zodiaco de la vida*, Barcelona, Edicions 62, 1981.] Sobre el mito del progreso, cf. mi libro, M. Maffesoli, *La Violence totalitaire* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1999. [Ed. cast.: *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder, 1982.]
7. Cf. G. Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, París, La Découverte, 1991, pág. 21. [Ed. cast.: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.] Sobre Leibniz, cf. el comentario de R. Guenon, *Autorité spirituelle*, Trédaniel, 1984, pág. 79.
8. Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-07*, París, Payot, 1981, pág. 48. Sobre un ejemplo de vida "excelsiva", cf. la investigación de H. Houdayer, *Le Défi toxique*, CEAQ, París-V, y M. Xiberras, *La Société intoxiquée*, París, Armand Colin, 1997.
9. F. Julien, *La Propension des choses*, París, Seuil, 1992, págs. 37-38. [Ed. cast.: *La propensión de las cosas*, Rubí, Anthropos, 2000.] Cf. también A. Pinget, *La Mort volontaire au Japon*, París, Gallimard, 1984, pág. 259. Sobre la co-presencia, cf. A. Giddens, *La Constitution de la société*, París, PUF, 1987.
10. Cf. Los desarrollos de E. Jünger. *Graffiti fontalières*, París, Bourgois, 1977, pág. 27, y Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, París, Flammarion, 1959, pág. 51. [Ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.] Cf. también J. Vanaise, *L'Homme univers*, Bruselas, Le Cri, 1993, y E. Teissier y H. Laborit, *Étoiles et molécules*, París, Grasset, 1992.

11. Cf. M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, París, La Découverte, 1999. [Ed. cast.: *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza, 1996.] Sobre la inversión de la solidaridad orgánica en Durkheim, cf. M. Maffesoli, *La Violence totalitaire* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1999, pág. 233. [Ed. cast.: *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herdes, 1982]. Sobre la atracción remitirse a los análisis de P. Taccusé.
12. G. Durand, "Le Retour des immortels", en *Le Temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1982, pág. 207.
13. Correspondencia Körner-Schiller citada por L. Dumont, *L'Idéologie allemande*, París, Gallimard, 1991, pág. 225.
14. Cf. el extraordinario análisis de L. Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, París, Albin Michel, 1992, pág. 250.
15. Cf. C. G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, París, Albin Michel, 1980, pág. 145, cf. también L. Aurigemma, *ibidem*, pág. 112, y G. Durand, *ob. cit.*, pág. 206.
16. Cf. G. Durand, *L'Âme tigrée*, París, Denoël, 1980, pág. 130, y J.-P. Bayard, *Symbolisme maçonnique traditionnel*, París, Edimat, 1982, t. 1, pág. 12.
17. C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, París, Buchet-Chastel, 1970, pág. 285. [Ed. cast.: *Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989.]
18. Cf. H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joaquin de Flore*, París, Le Thieulleux, 1987, págs. 230-231. [Ed. cast.: *La prosperidad espiritual de Joaquin de Flore*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1989.]
19. Cf. H. de Lubac, *ibidem*, pág. 314, cf. también M. Maffesoli, *La Conquête du présent* (1979), reedición Desclée de Brouwer, 1998, pág. 116.
20. Cf. por ejemplo D. Weinstein, *Savonarole et Florence*, París, Calmann-Lévy, 1973, pág. 99.
21. Cf. al respecto el ejemplo brasileño dado por R. Da Matta, *Carnivals, bandits et héros*, París, Seuil, 1983, págs. 243-244.
22. O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, París, Gallimard, t. 1, pág. 25. Sobre el fuego, cf. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod, 11ª ed., 1992, pág. 197. [Ed. cast.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982]

CAPÍTULO 2. EL TIEMPO INMÓVIL

1. R. Abellio, *Vers un nouveau prophétisme*, París, Gallimard, 1986, pág. 12.
2. F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, París, Gallimard, 1947, t.

- 2, pág. 388. [Ed. cast.: *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Planeta, 1986.] Cf. también G. Hocquenghem y R. Schérer, *L'âme atomique*, París, Albin Michel, 1986.
3. Cf. J. Baudrillard, *Les Stratégies fatales*, París, Grasset, 1983, pág. 27. [Ed. cast.: *Las estrategias fatales*, Barcelona, Aragona, 2000.] Cf. también O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, París, Gallimard, 1948, t. 1, pág. 105. [Ed. cast.: *La decadencia de Occidente*, t. 1, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.]
4. Cit. en Schelling, *Textes esthétiques*, París, Klincksieck, 1978, págs. 165-166.
5. W. Pater, *Essais sur l'art et la Renaissance*, París, Klincksieck, 1985, pág. 147. Me remito también a mi libro, M. Maffesoli, *L'Ombré de Dionysos* (1982), París, Le Livre de Poche, 1991.
6. G. Durand, *L'Âme tigrée*, París, Denoël, 1980, pág. 159. Cf. también "Le retour des immortels", en *Le Temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1982, t. 3, pág. 211.
7. Cf. el análisis de M. Löwy, *Rédemption et utopie, le judaïsme libéral en Europe centrale*, París, PUF, 1988, pág. 76. Cf. igualmente *Traité et sermons de Maître Eckhart*, París, Aubier, 1942, pág. 158.
8. G. Durand, *L'Âme tigrée, les pluriels de la psyché*, París, Denoël, 1980, pág. 157. Cf. también M. Maffesoli, *La Conquête du présent*, (1979), París, reed. Desclée de Brouwer, 1998. Para una ilustración concreta, cf. la noción de "campo odorífero preferencial" en Roubin, *Le Monde des odeurs*, París, Méridiens-Klincksieck, 1989.
9. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, París, L'Arche éditeur, 1981, pág. 169.
10. Dilthey, citado en J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, París, Gallimard, 1976, pág. 183. [Ed. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992.]
11. Cit. en Cioran, *Exercice d'admiration*, París, Gallimard, 1986, pág. 140. [Ed. cast.: *Ejercicio de admiración*, Barcelona, Tusquets, 1992.]
12. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, París, Payot, 1989, págs. 319-320. Sobre la forma y el "formismo", cf. M. Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996. [Ed. cast.: *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997]
13. Cf. Cioran, *La Tentation d'exister*, París, Gallimard, 1956, pág. 93. [Ed. cast.: *La tentation de existir*, Madrid, Taurus, 2000.]
14. Cf. O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, París, Gallimard, 1948, pág. 24.
15. Cf. las investigaciones sobre la publicidad hechas en el

- CEAQ, Universidad de París-V. Cf. también G. Durand, "Le génie du lieu", en *Erasmus Jarbub*, Francfort, Insel, 1982, vol. 51, pág. 254, y M. Maffesoli, *La Contemplation du monde* (1993), París, Le Livre de Poche, 1996.
16. Cf. Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo*, París, Gallimard, 1988, pág. 43.
17. K. Schipper, *Le Corps taoïste, corps physique-corps social*, París, Fayard, 1982, pág. 272. Sobre la noción de "régression", cf. M. Cazenave, *La Subversion de l'âme*, París, Seghers, 1981.
18. Remito aquí a mi libro, M. Maffesoli, *La Conquête du présent* (1979), París, reed. Desclée de Brouwer, 1998, donde desarrolle esta cuestión. Cf. también C. Rivière y J. Cazenave. Sobre la regresión, cf. S. Kacirek, "Aux origines de la théorie junguienne de la régression", en *Cahiers de psychologie junguienne*, 1985, n° 47.
19. Cf. L. V. Thomas, *Rites de mort*, París, Fayard, 1985, pág. 246. De una manera más general, cf. Van Eersel, *Le Force noire, Révélation aux portes de la mort*, París, Grasset, 1986, y *Réapprivoiser la mort*, París, Bordas, 1960, págs. 238-477.
20. Cf. M. Pinquet, *La Mort volontaire au Japon*, París, Gallimard, 1991, pág. 57. Cf. también, G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1960, págs. 238-477. [Ed. cast.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.]
21. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, París, Flammarion, 1984, pág. 62. [Ed. cast.: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.]
22. Cf. el análisis de W. Benjamin hecho por T. Adorno, *ibidem*, pág. 405. Sobre el "mundo imaginal", cf. mi libro, M. Maffesoli, *La Contemplation du monde* (1993), París, Le Livre de Poche, 1996.
23. Cf. V. Morin, "Le Présent actif", en *Communication*, n° 39, 1984, pág. 245. Sobre los valores supraindividuales, cf. Masui, *De la vie intérieure*, Montpellier, Fata Morgana, 1993, pág. 26.
24. E. Morin, *La Croissance astrologique, L'Âge d'homme*, 1982. J. Vanasse, *L'Homme universel*, Bruselas, CRI. E. Teissier, *Astrologie passion*, París, Hachette, 1992.
25. E. Renan, *Marc Aurèle*, pág. 253. Cf. también E. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, París, 1995, pág. 243. [Ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.]
26. Cf. D. Weinstein, *Savonarole et Florence*, París, Aubier, 1974, pág. 313.
27. Cf. V. Trevisi, *Un devin m'a dit*, París, Maisonneuve Larose, 1997. De una manera general, cf. Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo*, París, Gallimard, 1988, págs. 75, 233-235. Desde un punto de vista etimológico, cf. la tesis de W. Choi, *Étude sur la météologie non dualiste, appliquée*

à la société sud-coréenne, CEAQ (París-V), 1996.

28. Cf. sobre Nietzsche, H. Maldiney, *Art et existence*, París, Klincksieck, 1985, pág. 133. Cf. también G. Durand, "L'Astrologie langage de l'unus mundus", en *L'Astrologie*, París, Albin Michel, pág. 2, y M.L. von Franz, *La Voie de l'individuation dans les contes de fées*, París, La Fontaine de Pierre, 1978, págs. 51-52.

CAPÍTULO 3. LA ALEGRÍA DEL MUNDO

1. Cf. el comentario que hace C. G. Burckhardt, *Souvenirs de R. M. Rilke*, Montpellier, L'Anabase, 1994. Sobre la revolución cuántica, cf. Van Eersel, *Réapprivoiser la mort*, París, Albin Michel, 1998, pág. 259.

2. Cf. L. Aurigema, *Perspectives jungiennes*, París, Albin Michel, 1992, pág. 117.

3. Cit. por H. Stroh, *Luther jusqu'en 1520*, París, PUF, 1962, págs. 200-201. Cf. también F. Pessoa, *Le Livre de l'irtranquillité*, págs. 140-141. [Ed. cast.: *El libro del desasosiego*, Barcelona, Seix Barral, 1999.]

4. Cf. M. Weber, *Le Savant et le politique*, París, Plon, 1957, pág. 79. [Ed. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1997] Cf. también M. Maffesoli, *La Conquête du présent* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1988, pág. 130.

5. Cit. por R. Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, París, PUF, pág. 138. [Ed. cast.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1998.]

6. K. Mannheim, *Ideologie et utopie*, París, Rivière, 1956, pág. 82. [Ed. cast.: *Ideología y utopía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.]

7. Cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, París, Flammarion, 1995, pág. 183 y ss. [Ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1999.] Cf. también M. Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996. [Ed. cast.: *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997.]

8. Cf. las referencias dadas por W. Lepennies, *Les Trois Cultures*, París, MSH, 1991, pág. 209. Cf. también M. Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996.

9. W. Jaeger, *Paideia, La formation de l'homme grec*, París, Gallimard, 1964, págs. 164-165. [Ed. cast.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.]

10. C. Rosset, *Le Choix des mots*, París, Minuit, 1995, págs. 156-157. Cf. también H. Bergson, "L'Énergie spirituelle", *Œuvres*, París, PUF, 1970. [Ed. cast.: *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe,

1982.]

11. Cf. G. Hocquenghem y R. Scherer, *L'Âme atomique*, París, Albin Michel, 1986, págs. 263-265. Sobre el champaña, cf. mi libro, M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos* (1982), París, Le Livre de poche, 1991.

12. Cf. G. Scholem, *W. Benjamin, histoire d'une amitié*, París, Calmann-Lévy, 1981, págs. 85-86. Sobre el "libre espíritu", cf. R. Vanier, *La Résistance au christianisme*, París, Fayard, 1993.

13. J. Narby, *Le Serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Ginebra, Georg, 1995, pág. 21. Sobre el chamamanismo en general, cf. P. Van Eersel y A. Grosrey, *Le Cercle des ancêtres*, París, Albin Michel, 1998. Sobre la "catarsis" en los griegos, cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, ob. cit., págs. 58, 69, 71 [Ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1999]. Cf. también Platón, *Fedro*, 244 A, y 265 B [Ed. cast.: *Fedro, o de la belleza*, Madrid, Aguilar, 1960.]

14. Cf. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, París, Payot, 1982, pág. 27.

15. W. Benjamin, ibidem, pág. 123.

16. Cf. O. Spengler, *Le Declin de l'Occident*, París, Gallimard, 1948, t. 1, págs. 42-43. [Ed. cast.: *La decadencia de Occidente*, t. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.]

17. Cf. H. Stroh, *Luther jusqu'en 1520*, París, PUF, 1962, pág. 237. Sobre las remanencias paganas en el culto de los santos, cf. G. Durand, *L'Âme tigrée*, París, Denoël, 1980.

18. C.G. Jung en *Correspondance S. Freud - C.G. Jung*, vol. 2, pág. 24 [ed. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Taurus, 1979], y J. Burckhardt, *Création de la Renaissance*, París, Le Livre de Poche, 1958, t. 3, pág. 27.

19. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, París, Payot, 1928, pág. 127.

20. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, pág. 273. [Ed. cast.: *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI.] Sobre el arraigamiento dinámico, cf. M. Maffesoli, *Du nomadisme*, París, Le Livre de Poche, 1997.

21. Cf. el desarrollo de W. Jaeger, *Paideia, La formation de l'homme grec*, París, Gallimard, 1964, págs. 186-187. Cf. también M. Denoyel, *Le bias du gens*, Ed. Universitaires, 1990.

22. Cf. J. Burckhardt, *Création de la Renaissance en Italie*, París, Le Livre de poche, 1958, t. 3, págs. 135-136. Sobre la filosofía china, cf. F. Jullien, *La Propension des choses*, París, Seuil, 1992. [Ed. cast.: *La propension de las cosas*, Rubí, Anthropos, 2000.] Cf. también M. Maffesoli, *La Contemplation du monde* (1993), París, Le Livre de poche, 1996.

23. Sobre el intervalo, aplicado a su manera, cf. el análisis de G.

Dorflès, *L'Intervalle perdue*, París, Klincksieck, 1984, pág. 111. [Ed. cast.: *El intervalo perdido*, Barcelona, Lumen, 1984.]

24. Cf. el análisis de la *saudade* y de la *lirist* que hace D. Fernández, *L'Or des Tropiques*, París, Grasset, 1993, págs. 42-43, y *Le Banquet des anges*, París, Plon, 1984, pág. 344.

25. Cf. el cuento de F. Lachance, *La Québécoise*, Zúrich, Édition du Grand Midi, 1990. Para un análisis de la "centralidad subterránea" remito a M. Maffesoli, *Le Temps des tribus* (1988), París, Le Livre de poche, 1991 [ed. cast.: *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Scaria, 1990], *La Transfiguration des tribus* (1988), París, Le Livre de poche, 1991, y *La Transfiguration du politique* (1992), París, Le Livre de Poche, 1995.

26. E. Lourenço, *Le Labyrinthe de la saudade, Psychanalyse mythique du destin portugais*, París, Ed. Sagres-Europa, 1988, pág. 29. Cf. el análisis que hace L. Valensi, *Fables de la mémoire*, París, Seuil, 1992, págs. 268-269. Cf. también M. Maffesoli, *Du nomadisme*, París, Le Livre de Poche, 1997.

27. Cf. R. Abellio, *Approches de la nouvelle gnose*, París, Gallimard, 1981, págs. 203-205. Sobre otra interpretación del "sebastianismo", la del P. Antonio Vieira, cf. L.F. Baeta Neves Flores.

28. Cf. B. Leverageois, *Giordano Bruno*, París, Fayard, 1995, págs. 259 y 43. Sobre las Wandervogel, cf. F. Stern, *Politique et désespoir*, París, Armand Colin, 1990, págs. 194-196. Cf. también R. Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, PUF, 2000.

CAPÍTULO 4. EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS

1. Retomo aquí el análisis comenzado en M. Maffesoli, *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique* (1990), París, Le Livre de poche, 1995, y desde un punto de vista epistemológico, *Éloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996. [Ed. cast.: *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997.] Cf. también T. Blin, *Phénoménologie et sociologie*, París, L'Harmattan, 1996.

2. Me refiero, por supuesto, a la obra de G. Durand, cf. un libro sintético, *L'Imaginaire*, París, Aubier, 1993. [Ed. cast.: *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.] Cf. también las investigaciones del GRACE (CEAQ), en particular O. Sirost y del GEMMI (CEAQ), Pierre Le Quéau.

3. Cf. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965. Sobre el relativismo y la posición de G. Simmel, cf. S. Moscovici, *La Machine à fabriquer les diéux*, París, Fayard, 1988.

4. Cf. M. Maffesoli, *La Violence totalitaire* (1979), París, Desclée

Brouwer, 1999. [Ed. cast.: *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder, 1982.]

5. Cf. un buen resumen del problema en C.G. Jung, *Types psychologiques*, Ginebra, Georg, 1993, pág. 22 y sigs. [Ed. cast.: *Tipos psicológicos*, Barcelona, Edhasa, 1994]

6. Cf. Y. Brès, *La Souffrance et le tragique*, París, PUF, 1992, pág. 162. Sobre el "formismo", cf. M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, París, Klincksieck, 1985. Cf. también M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, París, PUF, 1994. Sobre el cuerpo, cf. J. Grisset, *Aventures marines*, París, L'Harmattan, 1995, y N. Villaçá, F. Goes, *En nome do corpo*, Rocco, Río, 1998.

7. Cf. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, París, Flammarion, 1984, pág. 360. [Ed. cast.: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.]

8. G. Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988, pág. 92. [Ed. cast.: *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1999.]

9. Cf. R. Bastide, *Anatomie d'André Gide*, París, PUF, 1972, págs. 121-122. Cf. también el capítulo "De l'identité aux identifications", en M. Maffesoli, *Au creux des apparences* (1990), París, Le Livre de Poche, 1993.

10. Cf. Ph. Perrot, *Le Travail des apparences*, París, Seuil, 1984, págs. 39 y 89.

11. Cf. Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo*, París, Gallimard, 1988, pág. 122.

12. Cf. el apasionante análisis, totalmente opuesto al mío, de A. Badiou, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997, pág. 65. [Ed. cast.: *San Pablo: la fundación del universalismo*, Rubí, Anthropos, 1999]

13. J. Freund, *La Décadence*, París, Sirrey, 1984, pág. 10.

14. Retomo aquí el análisis y algunos ejemplos dados por E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1997, págs. 242-243. Cf. R. Bastide, "Prométhée ou son vatour", *Archives internationales de sociologie de la coopération et du développement*, n° 36, 1974. Recuerdo también mi libro, M. Maffesoli, *Logique de la domination*, París, PUF, 1976. [Ed. cast.: *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península, 1977.]

15. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, París, Payot, 1989, págs. 275-6. Cf. también Patrick Watier, G. Simmel, *la sociologie et l'expérience du monde moderne*, París, 1986, y K. Nooshis, *La Signification affective du quartier*, París, Méridiens, 1984.

16. Cf. el análisis de J. Le Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, París, PUF, 1990, pág. 88, y E. Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, París, Payot, 1980, págs. 32-40.

17. Cf. J. Le Rider, ibidem, pág. 63. Sobre el *kitsch*, cf. A. Moles, *Psy-*

chologie du kitsch, 1971, y G. Dorfles, *Kitsch*, Bruselas, Complexe, 1978.

18. Sobre la "co-presencia", cf. A. Giddens, *La Constitución de la sociedad*, París, PUF, 1987, y *Les Consecuencias de la modernidad*, París, L'Harmattan, 1994. [Ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1999.] Sobre la teatralidad, cf. M. Maffesoli, *La Conquête du présent* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1998, capítulos 7 y 8.

19. El debate sobre el politismo social merecería ser retomado. Cf. al respecto la reedición del libro de L. Rougier, *Cessez contre les chrétiens* (1925), París, Le Labyrinthe, 1997. Cf. también la revista *Antaios*, Bruselas. Sobre el paganismo en los conjuntos musicales, cf. O. Catus, *L'Âme sueur; le funk et les musiques populaires du XX^e siècle*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

20. J.-M. Guyau, *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, París, Félix Alcan, 1911, pág. 34. Sobre el immoralismo ético, cf. M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, París (1982), *Le Livre de Poche*, 1991.

21. Cf. G. Auclair, *Le Mana quotidien*, París, Anthropos, 1972.

22. J. Baltrusaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, París, Flammarion, 1981, pág. 45. [Ed. cast.: *La Edad Media fantástica: antigüedades y exotismo en el arte gótico*, Madrid, Cátedra, 1987.] Sobre el sueño, cf. J. Duvernois, *La Banque des rêves*, París, 1973.

23. Cf. Nietzsche, *Le Gai savoir*, IV, 276 [Ed. cast.: *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000], y el análisis de H. Maldiney, *Art et existence*, París, Klincksieck, 1985, pág. 130. Cf. también M. Kundera, *L'immortalité*, París, Gallimard, 1990, pág. 58. [Ed. cast.: *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1997.]

CAPÍTULO 5. LA ORGANICIDAD DE LAS COSAS

1. Cf. M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), París, *Le Livre de poche*, 1991. Cf. también G. Hocquenghem y R. Schérer, *L'Âme atomique, pour une esthétique d'ère nucléaire*, París, Albin Michel, 1986, págs. 235-236.

2. M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, París, Félix Alcan, 1920, pág. 11.

3. Gioran, *Exercices d'admiration*, París, Gallimard, 1986, pág. 117. [Ed. cast.: *Ejercicios de admiración*, Barcelona, Tusquets, 1992.] Cf. también P. Éluard, *O.C.*, La Pléiade, t. 1, págs. 361 y sigs.

4. Para dar sólo algunos ejemplos del suspiro vital, cf. A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, pág. 59. Sobre el "toro", cf. A. Abécassis, *La Pensée juive*, París, *Le Livre de poche*, 1987, t. 2, pág. 26.

Cf. también sobre el humor y su función, O. Catus, *L'Âme sueur*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

5. Cf. M. Maffesoli, *La Violence totalitaire* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1998, 3^a edición. [Ed. cast.: *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder, 1982.]

6. Cf. F. Nietzsche, *O. C.*, vol. V, 1982, pág. 231. Sobre los trovadores, cf. R. De Vrieze, *Nel mezzo del cammin*, Uzès, Peladán, 1974, pág. 14.

7. Cf. F. Stern, *Politique et désespoir*, París, Armand Colin, 1990, págs. 144-147. Cf. también O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, París, Gallimard, 1948, t. 1, pág. 57. [Ed. cast.: *La decadencia de Occidente*, t. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.]

8. M. Maffesoli, *La Transfiguration du politique* (1992), París, *Le Livre de poche*, 1995. Cf. también T. Adorno, *Prisme, critique de la culture et société*, París, Payot, 1986, pág. 52. [Ed. cast.: *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962.]

9. Cf. R. Saranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, París, PUF, 1990, pág. 260, y *Schopenhauer*, H. N., pág. 253.

10. Cf. el análisis de J. Le Rider, *Modernité viennoise*, París, PUF, 1990, pág. 160, y F. Nietzsche, Cf. también P. Watter, "M. Weber: analyse et critique de la modernité", en *Sociétés*, Lovaina, De Boeck, n° 66, 1999/4 y P. Green, *The Richtbofen's Sisters*.

11. Cf. W. Lepeniers, *Les Trois Cultures*, París, MSH, 1991, págs. 201-203. Cf. también G. Lukács, *L'Âme et les formes*, París, Gallimard, 1974, pág. 175 y ss., [Ed. cast.: *El alma y las formas: teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1974.] y M. Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996. [Ed. cast.: *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997.]

12. Cf. respecto a esto L. Dumont, *L'idéologie allemande*, París, Gallimard, 1991, págs. 83 y 132.

13. Cf. M. Maffesoli, *Du nomadisme*, París, *Le Livre de poche*, 1997, cap. 5. Cf. también P. Le Quéau, *La Tentation bouddhiste*, París, Albin Michel, 1990, págs. 21-22.

14. Cf. G. Durand, *Un comte de l'acacia*, París, Edimaf, 1999, pág. 29 y ss., y C.G. Jung, *L'Âme et le soi*, París, Albin Michel, 1990, págs. 21-22.

15. Cf. G. Durand, en P. Le Quéau, *La Tentation bouddhiste*, París, Desclée de Brouwer, 1998, pág. 13. Cf. también R. Vancigem, *La Résistance au christianisme, les hérésies des origines au XVI^e siècle*, París, Fayard, 1993.

16. J.-M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, París, Félix Al-

- can, 1920, pág. 70.
17. Cf. el análisis de E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, París, Vrin, 1987, pág. 65. Cf. también J.-F. Mattéi, *Le Barbare intérieur*, París, PUF, 1999.
18. Cf. J. Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, París, Le Labyrinthe, 1986, p. vi. [Ed. cast.: *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 2000.] Cf. también M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos* (1982), París, Le Livre de poche, 1991, y J. Machado de Silva, *Para navegar no Século 21*, Porto Alegre, 1999, y F. Casalegno.
19. Cf. J. Ortega y Gasset, *Le Spectateur*, París, Rivages, 1992, pág. 138. [Ed. cast.: *El espectador*, Madrid, Edaf, 1998.] Cf. también G. Durand, *L'Imaginaire*, París, Hatier, 1994 [ed. cast.: *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000], y S. G. Lee Machado de Silva, *de l'espace public*, Universidad de París-V, CEAQ, 1999.
20. Demócrito, *Doctrina filosófica et reflexiones morales*, trad. de M. Solovine, París, 1928, B. 125, pág. 103. Citado en H. Arendt, *La Vie de l'esprit*, París, PUF, 1981, pág. 26. [Ed. cast.: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1984.]
21. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, París, Flammarion, 1984, págs. 15-18. [Ed. cast.: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.] Sobre lo contradictorio, cf. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), París, Dunod, 1992, pág. 503 y sigs. [Ed. cast.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982], y M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, París, Klincksieck, 1985.
22. E. Garin, *Le Zodiaque de la vie*, París, Les Belles-Lettres, 1991, págs. 92-93. [Ed. cast.: *El zodiaco de la vida*, Barcelona, Península, 1981.]
23. Cf. las ilustraciones dadas por J. Baltrusaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, París, Flammarion, 1981, pág. 16.
24. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, París, Payot, 1928, págs. 128-129. Cf. también O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, París, Gallimard, 1948, t. 1, pág. 37.
25. Cf. H. Wölfflin, *Renaissance et baroque*, ed. Gerard Monfort, 1985, pág. 101. [Ed. cast.: *Renacimiento y barroco*, Barcelona, Paidós, 1991.] Cf. también M. Maffesoli, *Au creux des apparences, Pour une esthétique de l'esthétique* (1990), París, Le Livre de poche, 1993, cap. 5.
26. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968, págs. 269-272. [Ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.] Cf. también A. Berque, *Le Sacrifice et l'Artifice*, París, Gallimard, 1986, pág. 188, y J.-F. Mattéi, *Le Barbare intérieur*, París, PUF, 1999.
27. M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, París, Félix Alcan, 1920, págs. 111-112. Sobre el "saber notarial", cf. M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, París, Méridiens Klincksieck, 1985.
28. G. Lukács, *L'Âme et les formes*, París, Gallimard, 1974, pág. 273. Cf. también L. Dumont, *L'Idéologie allemande*, París, Gallimard, 1991, págs. 105 y sigs. Cf. también, S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Christian Bourgois, 1979.

CAPÍTULO 6. LA VISCOSIDAD SOCIAL.

1. Cf. M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, París, Méridiens Klincksieck, 1985, pág. 150. Me remito también al análisis que hace, en nuestros días, P. Le Quéau, *La Tentation bouddhiste*, París, Desclée de Brouwer, 1998, pág. 23 y sigs. Véase también el prefacio de G. Durand, pág. 13. En lo que concierne a la crítica del individualismo, me remito a mis libros anteriores, en particular M. Maffesoli, *Le Temps des tribus* (1988), París, Le Livre de poche, 1991 [ed. cast.: *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990], y *La Transfiguration du politique*, París, Grasset, 1992.
2. Cf. P. Le Quéau, ob. cit., pág. 93 y sigs., cf. también las investigaciones del GRETECH (Grupo de Investigación sobre las Tecnologías), del CEAQ (París-V) y de A. Lémos, R. Freitas, F. Casalegno, S.G. Lee. Y J. Machado de Silva, *Para navegar no Século 21*, Porto Alegre, Edipucts, 1999.
3. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), París, Dunod, 1992, pág. 308. [Ed. cast.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.] Me remito también a M. Maffesoli, *Au creux des apparences, Pour une éthique de l'esthétique* (1990), París, Le Livre de poche, 1993, cap. 5, y O. Cathus, *L'Âme sueur*, París, Desclée de Brouwer, 1998.
4. Cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, París, Flammarion, 1959, pág. 182 y sigs. [ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1999] y *Les Cyniques grecs*, París, Le Livre de poche, 1992, pág. 12. Cf. también, de una manera más general, S. Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, ed. Christian Bourgois, 1979.
5. Cf. F. Cassirer, *Individu et cosmos*, París, Minuit, 1983, pág. 172, y F. Morin, *La Vie de la vie*, París, Seuil, 1980. [Ed. cast.: *El Método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983.]
6. Cf. Le Rider, *Le Côté Otto Wäninger*, París, PUF, 1982, pág. 121 y ss.

7. Cf. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1969, pág. 107. [Ed. cast.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982]
8. Cf. J.-P. Roux, *La Religion des Turcs*, París, Payot, 1984, págs. 65-67, y R. Bastide, *Le Candomblé de Bahia, rite nagô*, París, Mouton, 1958. Para los cultos prehelénicos, cf. P. Leveau, *Les Grandes Dérivités de la Grèce antique*, París, Armand Collin, 1990, pág. 17, y de una manera más general E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Le Livre de poche, 1991. [Ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.]
9. Cf. las referencias y análisis de J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, 1990, págs. 88 y 90.
10. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1964, pág. 352. [Ed. cast.: *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1996.] Cf. también G. Durand, *Un conte sous l'acacia: J. De Maistre*, París, Edimaf, 1999, pág. 71, y de una manera más general, F. Jullien, *La Propension des choses*, París, Seuil, 1992.
11. Cf. M. Green, *The Richtshofen Sisters*, Basic Books, Nueva York, 1974, y P. Watier, "M. Weber: analyse et critique de la modernité", en *Sociétés*, Lovaine, De Boeck, n° 66, 1999/4. Cf. también, J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, 1990, págs. 115-117, y A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, París, PUF, 1966, pág. 30. [Ed. cast.: *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, Aguilar, 1960.]
12. C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, París, Buchet-Chastel, 1970, pág. 120. [Ed. cast.: *Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989.] Cf. también, M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), París, Le Livre de poche, 1991.
13. Cf. G. Durand, *Un conte sous l'acacia*, ob. cit., pág. 92. Sobre el "racio-vitalismo", cf. M. Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996. Sobre el chamanismo, cf. J.-P. Roux, *La Religion des Turcs*, París, Payot, 1984, pág. 62. Cf. también el conjunto de poesías de Oridas Fontela: *Rosace*, trad. E. Jaffelin y M. De Lima Dantas, París, L'Harmattan, 1999, pág. 50.
14. Cf. G. Lancel, *Saint Augustin*, París, Fayard, 1999, pág. 228 y sigs. Cf. también, F. Casteller, *Angélique Arnaud*, París, Fayard, 1998, y M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964. [Ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1993.]
15. M. Green, *The Von Richtshofen Sisters*, ob. cit., pág. 11. Sobre el

- "pensamiento del vientre", cf. G. Groddeck, "Du ventre humain et de son âme", *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 93, 1971, págs. 211 y sigs.
16. Cf. P. Tacussel, en particular *Le Jeu des passions*, París, Desclée de Brouwer, 2000. Sobre Pareto, cf. B. Valade, *Pareto*, París, PUF, 1990.
17. M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, París, Félix Alcan, 1920, pág. 14. Y M. Maffesoli, *La Contemplation du monde*, París, Le Livre de poche, 1993, págs. 107-119. Sobre la orientalización, cf. Pierre Le Quéau, *La Tentation bouddhiste*, París, Desclée de Brouwer, 1998.
18. C. G. Jung, *Ma vie*, París, Gallimard, 1983, pág. 39. Cf. también R. Freitas, *Les Centres commerciaux: îles urbaines de la post-modernité*, París, L'Harmattan, 1996.
19. Cf. a propósito de esto Goudailler, *Comment tu tbatches*, ed. Maisonneuve et Larose, 1998.
20. M. Maffesoli, *Au creux des apparences, Pour une éthique de l'es-thétique* (1990), París, Le Livre de poche, 1993, cap. 5. Cf. también E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Le Livre de poche, 1991 [Ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993].
21. Cf. P. Pons, *D'Edo à Tokyo, mémoire et modernités*, París, Gallimard, 1988, pág. 329.
22. M. Heidegger, *Nietzsche II*, París, Gallimard, 1971, pág. 311 ("was ist, ist das was geschieht, ist schon geschehen").
23. J. Ortega y Gasset, *Le Spectateur*, París, Rivages, 1992, págs. 30-31. Sobre el arte de una manera más general, cf. L. Dumont, *L'Idéologie allemande*, París, Gallimard, 1991, págs. 95-99.
24. Cf. G. Freyre, *Terres du sucre*, París, Quai Voltaire, 1992, pág. 46. Sobre el barroco, cf. M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, 1990. Y E. D'Ors, *Du baroque, âme du Brésil*, Río de Janeiro, ed. Comunicação Máxima, 1997.
25. A. Abécassis, *La Pensée jurée*, París, Le Livre de poche, 1987, t. 2, pág. 90.
26. Cf. sobre este tema P. Tacussel, *Le Jeu des passions*, París, Desclée de Brouwer, 2000. Cf. también Doi Takeo, *Le Jeu de l'indulgence*, París, L'Asiatheque, 1988, pág. 6. Y finalmente M. Maffesoli, *Le Temps des irribis* (1988), París, Le Livre de poche, 1991.
27. C. G. Jung, *Les Racines de la conscience*, París, Buchet-Chastel, 1971, pág. 554. Cf. también C. G. Jung, *Métamorphose de l'âme et ses symboles*, Ginebra, Georg, 1993, pág. 89.
28. J. Gracq, *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, París, 1989, t. 1, pág. 879.

S P A I D O S

Michel Maffesoli

El instante eterno

El retorno de lo trágico
en las sociedades posmodernas



Un largo período parece acabarse, aquel donde las interrogaciones del presente debían encontrar su respuesta en el futuro. Aquel donde la cuestión principal era preparar el porvenir, programar la economía y la sociedad a largo plazo. Mientras que en el drama moderno encontramos la pretensión opuntista de la totalidad -del sujeto, del mundo, del Estado-, en lo trágico posmoderno hay preocupación por la "entredad", que irradia a la pérdida del pequeño yo en un Sí más vasto: el de lo natural, natural o social. Si el narcisismo individualista es dramático, la primacía de lo tribal es trágica.

Hoy se asiste a lo que se puede llamar el retorno del destino, que se expresa bajo la forma de lo imprevisible y del presente puro. Esta nueva intensidad del instante explota hacia todas las direcciones: desde los videoclips hasta los juegos informáticos, desde las manifestaciones deportivas hasta las fiestas techno, pasando por la ecología, incluso la astrología. Un universo de rituales, placeres e imaginarios como partidos sustituye a la ideología del progreso contrada en el individuo atomizado: un verdadero reencantamiento del mundo que se manifiesta en la fiesta y en otra relación con el entorno. La ética que nace de esta sociedad nueva no puede ser otra que la de la tragedia: aquella del consentimiento de la plenitud del instante y de la aceptación lúcida de lo efímero.

Michel Maffesoli, profesor de Sociología en la Sorbona, es autor de numerosos ensayos que desvelan, con un estilo accesible al gran público, las modificaciones profundas de los usos sociales. Entre sus obras se cuentan *Lógica de la dominación* (1977), *La violencia totalitaria* (1982), *El tiempo de las tribus* (1990) y *Elogio de la razón sensible* (1997), este último publicado por Editorial Paidós.

La Central: RAVAL
El instante eterno



9789501265194

14-11-2006 4DD*

SE) Sociologia

PVP: 15,50 Eur