

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Molres - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Feixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Keing - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. A. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprender a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quijano - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer - *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer - *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*

Michel Maffesoli

## Elogio de la razón sensible

Una visión intuitiva  
del mundo contemporáneo

El instante eterno  
Maffesoli: el retorno de la intuición  
a la psicología.  
Paidós 2007

Maniakiisa  
alex\_154@hotmail.com



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

2006-1930  
Maniakiisa

Título original: *Éloge de la raison sensible*

Publicado por Éditions Grasset & Fasquelle, París

Traducción de Marta Bertran

Cubierta de Mario Eskenazi

La edición de esta obra se ha llevado a cabo  
con la ayuda del Ministerio de Cultura francés

*Para Dominique-Antoine Grisoni*

*1ª edición, 1997*

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 método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1996 by Éditions Grasset & Fasquelle, París

© de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

y Editorial Paidós, SAICF,

Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0468-7

Depósito legal: B-39.759/1997

Impreso en Novagràfik, S.L.

Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

## SUMARIO

1. Deontología . . . . .	11
2. La razón abstracta . . . . .	31
1. La razón dividida . . . . .	31
2. Crítica de la abstracción . . . . .	47
3. La razón interna . . . . .	67
1. El raciovitalismo . . . . .	67
2. El pensamiento orgánico . . . . .	84
4. Del formismo . . . . .	105
1. Aproximación al formismo . . . . .	105
2. La forma, fuerza de atracción . . . . .	116
3. La forma social . . . . .	134
5. Fenomenología . . . . .	149
1. La descripción . . . . .	149
2. La intuición . . . . .	173
3. La metáfora . . . . .	199
6. La experiencia . . . . .	217
1. El sentido común . . . . .	217
2. La vivencia . . . . .	240
7. La iluminación a través de los sentidos. . . . .	257

## CAPÍTULO 1

### DEONTOLOGÍA

Lo real no es verdadero, se contenta con ser.

HENRI ATLAN

Cuando la sensación de urgencia se halla en su punto más álgido es quizás cuando llega el momento de poner en juego una estrategia de la lentitud. Así, confrontados como estamos todos al término de las grandes certidumbres ideológicas, conscientes igualmente de la fatiga que van granjeándose los valores culturales que han formado la modernidad y habiendo constatado finalmente que ésta ya no tiene mucha confianza en sí misma, ha llegado el momento inevitable de alejarse un poco para delimitar, con la mayor lucidez posible, la socialidad que emerge ante nuestra mirada. Ésta, por muy extraña que parezca, no puede dejar a nadie indiferente. El que observa, el que decide, el periodista, o sencillamente el actor social, todos, estamos implicados por semejante emergencia. Pero también es necesario saber apreciarla con exactitud. Y esto no podremos hacerlo si medimos lo que está naciendo

do con el mismo patrón de lo establecido. El establishment, en efecto, no es una simple casta social, es ante todo un estado de espíritu que tiene miedo de afrontar lo extraño y lo desconocido. Lo bárbaro ya no está a nuestras puertas, está dentro de nuestras paredes, está en cada uno de nosotros. De nada sirve, pues, juzgarlo ni negarlo. Su fuerza es tal que corre el riesgo de sumergirlo todo. Por eso, tal como ha ocurrido en otras épocas, es mejor comprenderlo, aunque sólo sea para poder integrar, ni que fuera homeopáticamente, el innegable dinamismo del que es portador.

Cuando no se tiene ninguna seguridad, sea cual fuere: ideológica, religiosa, institucional, política, es quizá cuando hace falta saberse fiar de la sabiduría relativista. Ella «sabe», gracias a un saber incorporado, que nada es absoluto, que no hay una verdad general, sino que todas las verdades parciales pueden entrar unas en relación con las otras. Éste es el buen empleo del relativismo: cuando no hay una finalidad asegurada, cuando el objetivo lejano se ha difuminado, se puede conceder a las situaciones presentes, a las oportunidades puntuales, un valor específico. Esto les resulta muy difícil a los diversos moralismos que funcionan sobre la lógica del «deber ser». El «tú debes» pierde su influencia cuando las costumbres se tambalean. Y la actualidad no es avara a la hora de presentar ejemplos que muestren la caducidad del juridismo moderno. En ese sentido, la llamada, tanto desde un punto de vista nacional como internacional, a un «Estado de derecho», por muy loable que sea, tan sólo es un flatus vocis, un encantamiento que, como mucho, es pueril, y, en el peor de

copio de  
v. 2

los casos, simplemente hipócrita. En cualquier caso, no permite tomar en consideración la dura realidad de lo que es, al no preocuparse, la mayoría de las veces, de los estados de ánimo, sean cuales fueren.

Sin embargo, la lección de las cosas, por muy relativista que sea, no implica en modo alguno una abdicación del espíritu. Se trata simplemente de un reto al que hay que responder. En su sentido más estricto, esta lección hace una llamada a una deontología, a saber, tomar en consideración las situaciones (ta deonta) viendo lo que tienen de efímero, de oscuro, de equívoco, de grandioso también. Así, a la moral del «deber ser» podría suceder una ética de las situaciones. Esta, o más valdría decir éstas, se fijan en la pasión, en la emoción, en una palabra, en los afectos de los que los fenómenos humanos están formados. Todas aquellas cosas que, tomando una cita de D.H. Lawrence, necesitan «un espíritu de simpatía, de sutileza y de discernimiento... un espíritu de respeto hacia aquella cosa siempre en lucha y deteriorada que es un alma humana» (*El amante de lady Chatterley*). Si extrapolamos podríamos decir que lo mismo ocurre con el alma del mundo. El moralismo ya no se lleva, vale más poner en marcha, para comprender este alma, una sensibilidad generosa que no se sorprenda con nada, que no choque con nada, pero que sea capaz de comprender el crecimiento específico y la vitalidad propia de cada cosa.

Para decirlo en otros términos, conviene elaborar un saber «dionisiaco» que esté lo más cerca posible de su objeto. Un saber capaz de integrar el caos, o al menos de concederle el lugar que le corresponde. Un saber que

tro. 2. de  
J. H. L.

elaborar  
saber

sepa, por muy paradójico que pueda parecer, trazar la topografía de la incertidumbre y del azar, del desorden y de la efervescencia, de lo trágico y de lo no racional, de todas las cosas incontrollables, imprevisibles, pero no por ello menos humanas. Estas cosas son las que, en grados diversos, atraviesan las historias individuales y colectivas, pues constituyen el *via crucis* del acto de conocer. Eso es justamente lo que alude a lo que acabo de denominar un saber «dionisiaco». Éste, sin justificar ni legitimar nada, puede ser capaz de captar el hormigueo existencial cuyas consecuencias no se han acabado de medir.

Pero para ello no hay que tener miedo de participar en la destrucción de ideales o teorías obsoletas, aunque eso agite algunas somnolencias dogmáticas. En efecto, como señalaba René Char, vivimos en «un mundo en agonía que ignora su agonía y se engaña, pues se empeña en adornar su crepúsculo con los tintes del alba de la edad de oro» (En 1871). Los espíritus libres tienen la obligación de recordar esta agonía y de poner a la luz las mistificaciones ambientales. Eso es la «filosofía del martillo»: ser capaz de destruir para que lo que tiene que crecer pueda hacerlo con toda libertad. No es cosa fácil, ya que las opiniones comunes, en la *intelligentsia*, están en el candelero. Hace falta valentía para negarse a profesar las supersticiones que con frecuencia están de moda, o que, por otra parte, varían con ella. Entre éstas, las que de forma convencional se suelen llamar teorías «científicas». Eso implica que hay que saber labrar los campos demasiado bien apisonados del pensamiento moderno, «por ello siempre y a cada paso, ante cualquier propósito y fuera de propó-

sito, en cualquier ocasión e incluso cuando la ocasión no se presenta, es bueno criticar todo lo que todo el mundo admite y emitir paradojas. Después, ya se verá».<sup>1</sup> Sepamos aplicar semejante desenvoltura. Es roborativa y recuerda, y eso es también la valentía intelectual, que hay que decir lo que es, aunque lo que se diga vaya a molestar. Podemos, a este respecto, recordar la cita que los letrados de la Edad Media ponían a veces al margen de tal o cual libro: *Cave, hic sermo durus est*. Sí, las palabras pueden ser ásperas, pero no tenemos por qué hacer una obra de caridad o recetar tranquilizantes. Y, al igual que hacía Simmel, espíritu agudo a quien se ha calificado de «ardilla filosófica», la descripción de los fenómenos sociales no tiene por qué ser únicamente un «problema», sino también una plataforma a partir de la cual va a elaborarse un ejercicio del pensamiento que responda, en el mejor de los casos, a las audaces contradicciones de un mundo en gestación.

Emitir paradojas. Una de ellas es la implicación emocional, la empatía con lo social y el hecho de pensar con distanciamiento. Ésta es una actitud de espíritu que a nadie le gusta celebrar. Se prefiere, en general, a las «almas bellas» que saben o promulgan lo que conviene pensar o hacer, que indican por qué y cómo hay que hacerlo. Ya lo

1. Véase G. Matzneff, *Maîtres et complices*, París, Lattès, 1994, pág. 269, y el análisis que hace de Chestov. Sobre Simmel, véase J. Ortega y Gasset, *Le spectateur*, París, Rivages, 1992, pág. 52 (*El espectador*, en *Obras completas*, 9 vols., Madrid, 1945-1962). Véase también E. Morin, *Mes démons*, París, Stock, 1994.

he dicho antes, el moralismo, indudablemente, está de moda. Pero, después de todo, ¿es muy necesario ir en el sentido de la corriente? Tanto más cuanto que la vida del hombre sin cualidades no tiene nada que hacer con las exhortaciones morales. Y ella es, esencialmente, lo que nos interesa, aun con el riesgo de ser inactuales o, como mínimo, comprendidos con retraso. «La subversión más profunda no consiste forzosamente en decir lo que choca con la opinión, la ley o la policía, sino en inventar un discurso paradójico.» Vale la pena meditar esta observación de Roland Barthes a propósito de Sade. La paradoja, en efecto, en su sentido más estricto, es lo propio de la vida corriente. Al apoyarse en lo empírico, es estructuralmente polisémica. No tiene un sentido determinado, sino sentidos que se experimentan y se viven al día. Eso mismo, precisamente, es lo que tendría que prohibirnos el espíritu de seriedad y la paranoia, que es su consecuencia directa. El saber vinculado a la «razón instrumental» es un saber ligado al poder. Al hombre del conocimiento sólo le conviene una especie de «inacción vigilante» (Raymond Abellio) que era, en el momento de su fundación, lo propio de la *scholé*, es decir el ocio estudiantil. Haciéndolo así el conocimiento, al dejar de lado el poder y su *libido dominante*, puede estar atento a la fuerza popular, a su lento crecimiento y a su irreductible mantenimiento.

Al estar alejado de los diversos ideales dominantes y universales, al estar enraizado en lo corriente, el conocimiento responde de la mejor manera a su vocación: la *libido sciendi*. ¿Por qué no decirlo?: un saber erótico que ama el mundo que describe. De ese modo, purgándose de

inventar un discurso  
paradójico

ideales  
que aleja de  
la conciencia  
vocación  
de conocimiento  
de la conciencia  
de la conciencia

Paradoja  
de la vida  
corriente

poder  
saber  
ver

de la  
dominancia

Saber  
erótico

lo general, de la verdad, de lo que se supone que es lo justo, se puede vislumbrar lo plausible y lo posible de las situaciones humanas. Una deontología semejante, en el sentido indicado anteriormente, no puede apartarse con un simple revés.

Tampoco se podría evacuar, por la conspiración habitual del silencio. Es una tentación, es cierto. Y muchas veces universitarios y periodistas, cada uno en su ámbito respectivo, lo intentan. Es más fácil, en efecto, ceder ante las facilidades mediáticas, o tomar en consideración construcciones teóricas de las que ya se conocen los límites. Pero, como cualquier endogamia, ésta tiene sus límites, y se empiezan a apreciar sus peligros. Lo principal es, cada vez más, estar desconectado de la realidad de la que se quiere dar cuenta. Está claro, no hay que esperar nada del saber establecido. En medio de la confusión de todas las tendencias, éste ha ligado demasiado su causa al ejercicio del poder. Y aun criticándolo, no ha ido más allá de mostrarse dependiente de él. Ahora lo que está en juego se halla en otra parte.

No se trata de una fanfarronada, sino del deseo de participar en un debate intelectual, superando las acostumbradas categorías de un cartesianismo que ha engendrado la visión de un mundo contractual, regido por un voluntarismo racional. En ese sentido quizás es menos interesante preocuparse por saber de dónde viene la crisis del burguesismo, en sus variantes socialistas o liberales, que preguntarse hacia qué tiende la energía social. Porque esa energía es innegable, aunque ya no se centre en el productivismo, aunque ya no esté movida por el activis-

mo, aunque ya no se proyecte más hacia lo lejano. Tal como he demostrado en un libro anterior, «la contemplación del mundo» es una forma de creación. Conviene pensarla. En su sentido etimológico, esto necesita un nuevo «discurso del método»: un ponerse en camino. En resumen, así como Descartes balizó el camino de la modernidad, hay que saber balizar el de la posmodernidad.

En una aguda conferencia pronunciada en la *École normale*, Julien Gracq establecía una distinción entre literatura de creación y literatura comercial, esta última vulgarizadora «de la producción del tono de anteayer para los lectores retrasados». En cambio, en lo que concierne a la primera, hablaba de una «crítica de vigía de proa» con el ojo clavado «anticipadamente en los nuevos mundos».<sup>2</sup> De eso se trata en lo relativo a la socialidad (re)naciente. El «tono de anteayer», el del racionalismo abstracto, ya no se lleva cuando la apariencia, el sentido común o lo vivido vuelven a tomar una importancia que la modernidad les había negado. Y, aunque sólo sea tomando acta de ello, es importante hacerse cargo, intelectualmente, de la afirmación de la existencia, del «sí» a la vida que todo ello induce.

Pero, siguiendo con la metáfora de antes del vigía de proa, debemos admitir que la visión de las costas que se dibujan a lo lejos de ningún modo está asegurada. Conlleva una buena parte de sueño, es incierta en cuanto a los

2. J. Gracq, *Préférences*, La Pléiade, t. 1, págs. 858-860. Sobre «la inacción vigilante», véase R. Abellio, *Les Militants*, París, 1975, pág. 44.

contornos de lo que se esboza y no puede prever nada respecto a la duración del trayecto que se ha de realizar. ¡Bonito programa el de la incertidumbre! Sin embargo, hay que superarlo. Ya que aun sin saber lo que se va a alcanzar, aun sabiendo que dependemos del vendaval o de la calma chicha, no es menos cierto que estamos en el camino, y que el antiguo mundo está detrás de nosotros. Una conciencia o casi-conciencia colectiva semejante, es innegable, y se vive como tal. Por lo tanto hay que indicar las tendencias, y para ello hay que estar atento a la experiencia que procede según el ritmo que le corresponde, y que no se puede de ningún modo acelerar o frenar. Hay que ver la cuestión en términos de composición musical: nada de empezar con una fanfarria, sino que habrá que avanzar lentamente, *moderato*, luego acercarse al *allegretto*, y todo progresivamente. Quien compone la partitura es el cuerpo social, hay que seguir su compás. Nuestro análisis será del mismo orden: al hacer, como quien no quiere la cosa, la crítica de la razón abstracta, intentaremos descubrir, más enérgicamente, la razón interna que actúa en los fenómenos sociales; luego se propondrá, en *crescendo*, abordar la delicada cuestión de la experiencia vivida, del sentido común que es su expresión, y de la temática de lo sensible que corre el riesgo de ser la marca de la posmodernidad.

He hablado del *establishment* como de un estado de ánimo y he indicado, del mismo modo, la necesaria purga a la que convendría someter semejante estado de ánimo. Ésta no sólo le concerniría al sabio o al universitario especialista en lo social. Hay que devolver al pensamiento la

amplitud que le corresponde: pertenece a cada uno de nosotros, y cada uno de nosotros debe realizar la conversión necesaria para la comprensión de la sociedad naciente. En efecto, así como *Monsieur Jourdain* hacía prosa sin darse cuenta, de una forma natural continuamos estando impregnados, con instrumentos más o menos sofisticados, del racionalismo propio de la modernidad. De forma igualmente natural tendemos a concretar las cosas en conceptos, con la reducción que eso supone. Como señala Marguerite Yourcenar, «los filósofos, para poder estudiar la realidad en su pureza, le hacen experimentar más o menos las mismas transformaciones que el fuego o el mazo hacen padecer al cuerpo: nada parece subsistir de un ser o de un hecho tales como los que conocimos en esos cristales o en esa ceniza» (*Memorias de Adriano*).

Es bien cierto que semejante depuración, por muy satisfactoria que sea para la inteligencia mecánica o instrumental, tiene poco interés cuando el politeísmo vital tiende a afirmarse con fuerza. Hay momentos en que no se puede momificar o aislar analíticamente el objeto o el sujeto viviente. Entonces, superando el concepto, hay que saber asociar arte y conocimiento, entendiendo uno y otro en su sentido más amplio. En resumen, no se puede asimilar la humanidad, movida también por la pasión y la sinrazón, con el objeto muerto de las ciencias naturales. A ese respecto, recordemos a mister Grangin, de Dickens, cuando pone las cuestiones sociales más complejas en fórmulas y ecuaciones. Desde su observatorio podía «echar un vistazo a las miríadas hormigueantes de seres humanos» y ser capaz de decidir su destino «en una pizarra, y

de secar todas sus lágrimas con una pequeña punta de esponja sucia». Así procede esa *so-called Science of Sociology*.<sup>3</sup> Prefiguración, si existe alguna, del *Meilleur des mondes* o de 1984, tal pretensión no es excepcional; incluso es, con algunos matices, moneda corriente, tanto que resulta difícil salir de la red, estrecha y sólida, de los conceptos admitidos. En ella uno se siente a gusto, como en la suave quietud de los «laboratorios», observatorios, salas de redacción, comités múltiples y diversos, consejos de cualquier orden, partidos, sindicatos, y otras áreas de juego para niños obedientes como son los miembros de la *intelligentsia*, con todas las corporaciones y todas las ideologías confundidas.

Cuando el cuestionamiento, a veces sin palabras, del cuerpo social se vuelve cuestión permanente, cuando la indiferencia o el desafecto respecto a las instituciones se vuelve masivo, cuando la revuelta es tan puntual como no razonada, en resumen, cuando el contrato social, la ciudadanía, la nación, hasta el ideal democrático ya no despiertan ninguna respuesta en los que se considera sus beneficiarios, entonces resulta inútil querer tapar las brechas con curas improvisadas, sobre todo cuando éstas se toman de la farmacopea clásica constituida a partir de los sistemas modernos en los que el dogmatismo de la verdad es la expresión consumada. En efecto; los que saben siempre tienden, para el mayor bien de los demás, a querer imponer sus soluciones. Por eso el concepto «capta» y

3. W. Lepenies, *Les Trois Cultures*, París, MSH, págs. 120 y 147, y J. Perdijon, *Relation d'incertitude*, Grenoble, PUG, 1991, pág. 28.

ya no quiere soltar, a riesgo de herir a aquellos a los que se aplica. Divirtiéndonos con una proximidad de sonido, y manteniéndonos dentro del registro del juego de palabras, podemos recordar que el *Begriff*, en alemán «concepto», *nec plus ultra* de la filosofía moderna, no deja de evocar el hecho de *griffer* (en francés, «arañar») aquello a lo que se aplica. Éste es el fundamento mismo del paso conceptual: impone, se impone, brutaliza, en vez de permitir el desarrollo natural de las cosas.

Si se considera que la manera occidental de obrar o de pensar no es la única valedera, podríamos reconocer, en referencia por ejemplo al pensamiento chino, que existe, tal como observa François Jullien, una «propensión de las cosas». Ésta es una sabiduría que deja la iniciativa al mundo, que considera que conviene dejar «actuar la propensión inscrita en la realidad», que no pierde eficacia porque se inscribe en la «prolongación del curso del mundo (el tao)». <sup>4</sup> Tenemos aquí una de las pistas de reflexión más profundas. Las cosas y la gente son lo que son. Proceden y se organizan según una disposición que les es propia. Desde ese momento, más que querer «captarlos» en el concepto, quizá sería mejor acompañar a la energía interna que está en acción en semejante propensión. Por mi parte, he propuesto poner en práctica un pensamiento de acompañamiento, una «metanoia» (que piensa al lado), por oposición a la «paranoia» (que piensa de una manera dominante) propia de la modernidad. Una sociología de

4. F. Jullien, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, París, Seuil, 1992, págs. 38 y 49.

la caricia, de alguna manera, que ya no tiene nada que ver con el arañazo conceptual.<sup>5</sup>

Resulta fácil, ciertamente, hablar a cada momento de revolución copernicana. Sin embargo, la socialidad naciente apela a una postura intelectual que sepa romper con la visión unívoca de un mundo que no es posible dominar con la ayuda de la razón. Aquí también la vida social nos incita a una mayor prudencia: en nuestras sociedades civilizadas es donde lo irracional se afirma con una fuerza cada vez mayor. ¿No será porque se ha querido restringir lo que con diversos nombres se ha llamado la «parte maldita», el «instante oscuro», cosas todas ellas con las que la humana naturaleza también está moldeada? Así lo señala Carl Gustav Jung: «El racionalismo mantiene una relación de complementariedad con la superstición. Es una regla psicológica que la sombra aumenta proporcionalmente con la luz; así, pues, cuanto más racionalista se muestre la conciencia, más ganará en vitalidad el universo fantasmal del inconsciente». <sup>6</sup> Podremos interpretar de diversas maneras semejante observación, podremos estar más o menos de acuerdo con el diagnóstico y lamentar las situaciones empíricas a las que nos remite, pero el hecho es que la actualidad nos ofrece muchos ejemplos en ese sentido. Por eso, antes que continuar pen-

5. Remito a mi libro: M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, París, Méridiens-Klincksieck, 1985. Véase también M.A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la carresse*, París, Quai Voltaire, 1992, pág. 17.

6. C.G. Jung, *L'âme et le Soi*, París, Albin Michel, 1990, pág. 229.

No todo se puede dominar  
razón  
→  
irracional  
se afirma  
→  
revelación del  
parte maldita

acompañar  
energía interna

sando según un racionalismo puro y duro, antes que ceder frente a las voces del irracionalismo, quizá es mejor establecer una «deontología» que sepa reconocer en cada situación la ambivalencia que la compone: sombra y luz entreveradas, así como espíritu y cuerpo se penetran mutuamente en una organicidad fecunda.

En función de todo eso podemos proponer la sustitución de la representación por la presentación de las cosas. Y no se trata de un juego de manos o de una simpleza lingüística sin ninguna consecuencia, sino de un cambio de envergadura. En efecto, la representación ha sido, en todos los ámbitos, la palabra clave de la modernidad. Así, para indicarlo de forma breve, la representación está en la base de la organización política, de lo que se llama convencionalmente el ideal democrático, y por eso justifica todas las delegaciones del poder. Asimismo la volvemos a encontrar en los diversos sistemas interpretativos, actuando por mediaciones sucesivas y teniendo como ambición, más allá de la simple factualidad, el querer representar el mundo en su verdad esencial, universal e indeformable. En ambos casos, el proceder se funda en la depuración, que se debe entender aquí en su sentido estricto, en la reducción y en la búsqueda de la perfección. En cambio, la presentación de las cosas es algo totalmente distinto. Se contenta con dejar ser lo que es y se esfuerza por resaltar la riqueza, el dinamismo y la vitalidad de este «mundo de aquí».

Este mundo es ciertamente imperfecto, pero tiene el mérito de ser vivido como tal. Así, la presentación subraya que nunca podemos vaciar totalmente un fenómeno,

es decir, algo empírico, empíricamente vivido, con una simple crítica racional. Éste es el punto neurálgico de la reflexión aquí llevada a cabo, y es lo que está actuando además de una manera difusa en los diversos imaginarios sociales donde parece prevalecer, cada vez más, la aceptación o la acomodación a un mundo tal como es. Es lo que puede autorizarnos a hablar de la «contemplación del mundo» como figura capital de la posmodernidad. A partir de ahí podemos insistir, dentro del análisis de las formas, en la consideración seria de los fenómenos o en el retorno de la experiencia, sobre aquello que Gilbert Durand llama el «papel cognitivo de la imagen».<sup>7</sup> Esta imagen no busca la verdad unívoca, sino que se contenta con subrayar la paradoja, la complejidad de cualquier cosa. La especificidad de esta actitud de espíritu es no trascender lo que es manifiesto, no aspirar a un más allá, sino ajustarse a las apariencias, a las formas que son evidentes, y hacer resaltar la belleza intrínseca de las mismas. Haciendo decir a Sigmund Freud aquello que seguramente no quiso decir, encontramos ahí una especie de sabiduría que nos incita «a descubrir sólo aquello que es evidente».

Podemos hablar de sabiduría, puesto que tal «dejar ser» no implica un «dejar estar» intelectual. Muy al contrario, ésta necesita una ascesis, la de no jugar al demiurgo que manipula, con toda tranquilidad, lo que se deja ver en función de lo que a uno le gustaría que fuera.

7. G. Durand, *L'Imaginaire*, París, Hatier, 1994, pág. 20. Véase también J. Hillman, *La Beauté de Psyché*, Montreal, Le Jour, 1993, págs. 139-140.

Desde este punto de vista, la presentación es más esclava que dueña de la realidad social o natural. Antes que dominar la realidad social, es su sirvienta. Eso se hace especialmente evidente por medio de la noción de estilo. Ya he señalado cómo éste, antes de ser el hecho mismo de un autor, era la marca de una época. Pero evidentemente hay una interacción entre la creación social y la de un autor. Y el que se fija en la belleza del mundo, en sus expresiones específicas, participa en el esfuerzo creativo de éste. Quizás es eso lo que puede hacer decir que «el estilo, la escritura, siempre están puestos al servicio de la física, de la vida».<sup>8</sup> En ese sentido, el «dejar ser» es una exigencia que, para dar cuenta de la globalidad de la existencia, para expresar esa obra de arte que es la vida, sabe integrar, en dosis variables, la preocupación estética en el mismo seno del quehacer intelectual. Precisemos, sin embargo, que la búsqueda de semejante holismo, propio a la vez de los sociólogos (como Durkheim) y de los protagonistas contemporáneos de la globalidad (los de la *new age* por ejemplo), es igualmente exigente para el lector. Y esto es así precisamente porque no se funda en la facilidad de una realidad recortada en rodajas. En contra de una idea convencional, el acento puesto en el estilo, tanto si se trata del de la época como si se trata del estilo del observador que da cuenta de ella, requiere un esfuerzo de refle-

8. G. Matzneff, *Maîtres et complices*, París, Lattès, 1994, pág. 134; sobre la metáfora, véase pág. 129. Véase también mi capítulo sobre el estilo en M. Maffesoli, *La Contemplation du monde*, París, Grasset, 1993.

xió, y esto se debe a que no revela ningún contenido preciso, sino que se contenta con describir un continente, una forma, donde cada uno debe ejercer su propia capacidad de pensar. El racionalismo que libera un mensaje va derecho al objetivo, sigue esa vía recta cuya eficacia ya conocemos. El proceder incierto del imaginario es en cambio muy distinto. Desemboca en un saber raro, un saber que simultáneamente revela y esconde aquello mismo que describe. Un saber que encierra, para los espíritus finos, unas verdades múltiples bajo los arabescos de las metáforas. Un saber que permite a cada uno el cuidado de desvelar, es decir, de comprender por sí mismo y para sí mismo lo que conviene descubrir. Un saber iniciático de alguna manera.

En esta búsqueda del grial, la metáfora juega un papel preferente dado que integra los sentidos en el trabajo intelectual. Podemos decir incluso que se sitúa exactamente a medio camino entre el lugar que ocupa lo sensible en la vida social y su integración en el acto del conocimiento. Desde este punto de vista, la metáfora actualizaría la exigencia platónica que prescribe elevarse de lo sensible a lo inteligible. Pero debe quedar claro que semejante «elevación» toma nota de que lo sensible es lo que se percibe de la humana naturaleza y, por supuesto, de los efectos sociales que ello supone. En efecto, en todos los ámbitos, desde el más serio hasta el más frívolo, desde los más diversos juegos de apariencias hasta el juego político, tanto en el orden del trabajo como en el del ocio, y en las diversas instituciones, la pasión, el sentimiento, la emoción y el afecto juegan (vuelven a jugar) un papel de primer plano. Si queremos, pues, dar cuenta de ello es im-

esfuerzo de reflexión  
claro deber ser  
metafora

portante encontrar los instrumentos adecuados, y la metáfora forma parte de ellos. «Diamante de la lengua», la llama Matzneff. Es decir, que forma parte de ese tesoro del que somos depositarios y que, en los mejores momentos de la historia del pensamiento, ha permitido hallar un equilibrio entre el intelecto y el afecto.

Dicho equilibrio vuelve a encontrarse, y es vivido como tal, en el sentido común, que fue tan estigmatizado durante toda la modernidad; también está presente en las sociedades tradicionales y es, finalmente, un elemento insuperable de la sociedad posmoderna, en particular entre las jóvenes generaciones que, empíricamente, viven una innegable sinergia entre la razón y los sentidos. A partir de ahí, el que quiera dar cuenta de la sensibilidad social que está surgiendo en la actualidad hará bien en integrar semejante globalidad en su análisis. Y para ilustrarla, podemos establecer una comparación con el pintor impresionista. Éste trabaja al aire libre, huye del encerramiento de las fórmulas estereotipadas y da cuenta de los ambientes que le rodean. El impresionismo intelectual se dedica también a la simplicidad de la existencia cotidiana.

Los sueños intelectuales y colectivos están hechos de penas y de alegrías. Esos sueños desbordan cada vez más la vida privada y ocupan intensamente el espacio público. Un pensamiento que sabe seguir sus rodeos es, probablemente el que mejor deja entrever la emoción, el sufrimiento, la gracia que es lo propio de una vida que no se reconoce en el esquema preestablecido de un racionalismo a medida. Nacemos a la existencia en medio del dolor y de la sangre. Pero en la admiración podemos, mal que

bien, mantenernos con vida. Integrando todo esto sabremos ser lo menos infieles posible al hormigueo existencial característico de la socialidad contemporánea. Nietzsche aconsejaba «hacer del conocimiento la más poderosa de las pasiones». Más allá de las disputas de los sabios, pero manteniendo una exigencia intelectual, la del «alegre saber» precisamente, quizá sea posible que semejante pasión desemboque en un pensamiento que se haya reconciliado con la vida.

## CAPÍTULO 2

### LA RAZÓN ABSTRACTA

Pero entonces todavía estáis lejos de la solución...

—Estoy muy cerca, dice Guillermo, pero no sé de cuál...

—Entonces, ¿no tenéis una única respuesta a vuestras preguntas?

—Adso, si así fuera, enseñaría teología en París.

—En París, ¿siempre tienen la verdadera respuesta?

—Nunca, dice Guillermo, pero están muy convencidos de sus errores.

UMBERTO ECO, *El nombre de la rosa*

#### 1. LA RAZÓN DIVIDIDA

Una época se piensa siempre en su comienzo; es decir, entonces se prevé su conclusión. Así, Goethe, dentro de su rigor clásico, aunque participa en la inauguración de la modernidad, no deja de prever su fin. Su obra poética lo demuestra. Lo mismo ocurre con uno de sus precursores, Johann Valentin Andreae, quien, en su *Fausto*, cuenta la historia de un hombre de ciencia, decepcionado por ésta, y que encuentra su salvación en la contemplación. Se trata de un tema recurrente desde el siglo xvii, que merece

atención: justo en el momento en que se funda, el racionalismo pone sus propios límites. Así, pues, ahora que estamos en los comienzos de la posmodernidad, no resultará inútil interrogarse acerca de las características esenciales de semejante racionalismo. Menos para criticarlo o superarlo que para ver de qué manera, después de haber sido un instrumento de elección en el análisis de la vida individual y social, se ha esclerosado, y por eso mismo se ha convertido en un obstáculo para la comprensión de la vida en su desarrollo.

Precisemos, desde el principio, que tal desviación epistemológica no debe considerarse como un juego académico. Tiene consecuencias graves para la comprensión, en profundidad, de esa vía nueva de aspectos abigarrados y efervescentes que, desde todas partes, sorprende nuestras mentes y nuestros sentidos. Hay que entender que el racionalismo, en su pretensión científica, es particularmente incapaz de captar, incluso de aprehender, el aspecto prolijo, lleno de imágenes y simbólico de la experiencia vivida. La abstracción ya no es oportuna cuando lo que prevalece es el hervidero de un nuevo nacimiento. En ese momento hay que movilizar todas las capacidades que están en poder del intelecto humano, incluidas las de la sensibilidad.

Existen, en efecto, dos obstáculos que con regularidad surgen en el orden del pensamiento y de la acción social: el racionalismo y el irracionalismo. Como si se tratara de una pareja perversa, interactúan el uno con el otro, se llaman, se complementan, se cortejan y no pueden de ningún modo prescindir el uno del otro. Además, cuando observamos las historias humanas, aparecen y desapare-

cen de una manera concomitante. A veces, uno puede más que el otro y éste queda infravalorado, y en otro momento se instaura el equilibrio contrario. A menudo, en un equilibrio escrupuloso, ambos comparten el terreno. Pero en todos los casos son complementarios.

La modernidad, a este respecto, constituye un buen ejemplo de esta connivencia de conflictos. Para afirmarse primero, para confirmarse después, y finalmente para reivindicar su hegemonía, el racionalismo se inventa un valendor, un doble oscuro: el irracionalismo, que bajo distintos nombres —oscurantismo, reacción, tradición, pensamiento orgánico—, permitirá al primero mostrarse como el discurso de referencia alrededor del cual se organizará la vida en sociedad. Todos los grandes sistemas de pensamiento, desde la Ilustración hasta el funcionalismo pasando por el marxismo, están formados de hecho con la misma materia, y se presentan todos como variaciones musicales sobre un tema determinado.

Pero al exacerbarse, y volverse hegemónico, al instaurar, en los hechos, su totalitarismo más o menos suave, al tener la pretensión de gestionarlo todo, preverlo todo, organizarlo todo, y ello *a priori*, o de una manera conceptual, tal racionalismo, teórico y práctico, necesita, puntualmente, el sobresalto de lo irracional.<sup>1</sup> Le ha preparado

1. Para las consecuencias sociológicas de semejante proceso, remito a mi ensayo, M. Maffesoli, *La Violence totalitaire*, nueva edición Méridiens-Klincksieck, París, 1993. Para una aproximación más antropológica, véase C.G. Jung, *Psychologie du transfert* (1971), trad. franc. Albin Michel, París, 1980, págs. 67 y sigs.

su cuartel de invierno y ha permitido que tanto en el nivel político como en el cotidiano haya unas explosiones, totalmente incontroladas, que se presentan como tantas reacciones, tantos retornos de lo inhibido cuando la imposición de la predictibilidad o del utilitarismo se hacía demasiado fuerte. La historia del siglo que acaba de transcurrir es ilustradora en este sentido, pues se han visto, en un mundo que se precia de civilizado, unas explosiones mucho más bárbaras que en las épocas reputadas como tales. En efecto, a la barbarie artesanal de los siglos anteriores le sucede la sofisticación de los medios que los adelantos tecnológicos y el desarrollo científico permiten.

Así, ¿hay que ver en los diversos campos de concentración la expresión de un irracionalismo anacrónico, o la de un racionalismo que lleva hasta sus límites extremos sus facultades organizadoras? Más allá de nuestras certezas habituales y de un moralismo de buen tono, la pregunta merece ser planteada. Lo mismo se puede decir de las guerras, de las matanzas, de los genocidios, de los racismo o de los diversos procesos de exclusión que jalonan la vida diaria. ¿Y qué decir, en menor medida, de esas experiencias contemporáneas de temores y miedos ancestrales, de comunión con la naturaleza, de religiosidades renacentes, de fascinación astrológica, sin olvidar los cultos de posesión o las diversas prácticas mágicas que están contaminando todas las capas de la sociedad? ¿Qué decir, igualmente, de esas situaciones corrientes que, del deporte a la música y pasando por la moda, ponen en juego las pulsiones gregarias y desbocadas, totalmente inasimilables para el racionalismo ambiental? Y, con toda tranqui-

lidad, podríamos proseguir la cantinela en ese sentido. Cada vez es más admitido. Pero muchas veces clasificamos esos fenómenos bajo la rúbrica infamante de un regreso a la barbarie, olvidando que ésta es tan sólo una expresión de la violencia de la naturaleza humana. Al querer constreñirla demasiado; al obligarla a dar lo mejor de sí misma, al decretar *a priori* lo que debe ser, olvidamos que también está formada de barro. Lo humano también es el humus. Y el buen sentido de Pascal no cometió ninguna equivocación: quien quiere hacer el ángel hace la bestia.

Paul Valéry habla en *Mon Faust* de la «fuerza bruta del concepto». Así designa esa actitud intelectual que depura, reduce, analiza, y podríamos encontrar, hasta el infinito, expresiones que designan un pensamiento pro-custeano que, siguiendo la imagen del lecho célebre, corta, trocea la realidad para hacerla entrar, a la fuerza si fuera necesario, dentro de un modelo establecido *a priori*. Se trata de la consecuencia de ese procedimiento racionalista que, según el adagio bien conocido, quiere pasar de lo concreto a lo abstracto, de lo singular a lo general, sin tomar en cuenta la vida en su complejidad, la vida polisémica y plural que no se acomoda, o apenas lo hace, a las ideas generales y otras abstracciones de contornos mal definidos. La actitud puramente intelectual se contenta con discriminar. En su sentido más simple, separa lo que considera el bien o el mal, lo verdadero de lo falso, y olvida al mismo tiempo que la existencia es una constante participación mística, una correspondencia sin fin, en la que lo interior y lo exterior, lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial entran a formar parte de una sinfo-

nía, tanto si ésta es dodecafónica como si es de las más armoniosas.

El racionalismo olvida que, si existe una ley, ésta es la de la *coincidentia oppositorum*, que hace que cosas, seres y fenómenos completamente opuestos puedan unirse. Al ignorar esto, el racionalismo se esfuerza, especialmente en la forma moderna, por sofocar y excluir fragmentos enteros de la vida, hasta que éstos se vengan a su vez exacerbándose o extremándose, y de ahí surgen las explosiones perversas de las que hemos hablado anteriormente.

Podemos pensar que en ciertas épocas esta discriminación puede ser benéfica, porque permite establecer un orden precisamente allí donde reina una masa del todo confusa. Pero si se lleva a cabo sin discernimiento y se convierte en hegemónica, acaba por negar y denegar las correspondencias secretas de las que hemos hablado. En ese sentido, las explosiones no racionales, de las que la actualidad no anda escasa, pueden ser entendidas como otros tantos síntomas o indicios de la unión de los contrarios, es decir, del hecho de que cada elemento de la vida social afecta a su contrario. Mientras que para el racionalismo *«lo tercero queda excluido»* el conocimiento tradicional, la sabiduría popular o sencillamente la experiencia empírica nos enseñan que «siempre se da lo tercero» (*tertium datum*), que resulta imposible basarlo todo en una discriminación estricta, y que la vida es, en sus diversos aspectos, un movimiento perpetuo en el que se expresa la unión de los contrarios.

Algunos autores, como Gilbert Durand o Stephan Lupasco, ya han insistido en esa lógica «contradictorial»,

unión de los contrarios

es decir una lógica que mantiene juntos todos los elementos heterogéneos de la existencia. Queda por explicar en qué es más oportuna semejante lógica o quizá habría que decir en qué es más útil, para captar los rodeos de la complejidad vital. Pues, a fin de cuentas, lo que nos interesa precisamente es eso: *¿se puede comprender la vida social? Y si es así, ¿cómo se puede hacer?*

En efecto, la característica esencial del racionalismo es esta manía clasificatoria que quiere que todo entre dentro de una categoría explicativa y totalizadora. Así se niega la exaltación del sentimiento de vida que, en cualquier lugar y en cualquier momento, es la principal manifestación del ser. En Platón ya se encuentra tal fantasma, como prueba esa escena digna de un teatro de bulevar en la que el filósofo definirá al hombre como un *bípedo sin plumas*. Diógenes, de forma graciosa, al preferir muchas veces el acto antes que la palabra, despluma un gallo y lo echa en medio de la asamblea; y Platón, sin violencia alguna, da otra definición: un bípedo, sin plumas, provisto de uñas planas y largas. El juego hubiera podido continuar, y las definiciones sucederse. Lo que muestra este pequeño apólogo es ese extraño fantasma que desea que todo entre en un molde preestablecido, podando o anadiendo por la causa, sin preocuparse verdaderamente por el hombre vivo que sufre, que es feliz, que tiene emociones y sentimientos y del que, a fin de cuentas, no aprendemos nada etiquetándolo de tal o cual manera. He dicho manía, fantasma, cosas éstas que, curiosamente, se hallan totalmente opuestas a las pretensiones mismas de la sana razón.

Hay, en efecto, algo de enfermizo en esa pulsión que

quiere constreñir lo real. A propósito de la esquizofrenia, algunos psiquiatras hablan incluso de racionalismo mórbido. Posiblemente no ha de resultar inútil hacer referencia a una situación paroxística, en este caso perfectamente patológica, para hacer resaltar claramente el peligro de una actitud de espíritu que «corta», separa y funciona en el vacío sin referencia con lo real, en lo que tiene de tangible, de palpable, de entero. El schizo del racionalismo tan sólo proporciona un dibujo del hombre y del mundo. Ofrece un esquema que presenta unas características importantes, pero al que le falta lo esencial: la vida. Hay ahí algo de desencarnado. No es que al racionalismo le falte eficacia, y los resultados de la modernidad están ahí para demostrarlo, pero ya no resulta satisfactorio cuando presenciamos, de diversas maneras, el impulso vital renaciente.

Al pasar de la filosofía al arte, podemos comparar la manía clasificatoria con lo que Paul Klee dice del formalismo: «La forma sin función».<sup>2</sup> Desde ese momento, la forma cae en la inercia, ya no tiene nada de dinámico. Habrá que volver a la fuerza de la forma, aquello en lo que puede ser abertura al mundo; baste aquí con indicar que al volverse rígida en formalismo, pierde su proyecto exis-

2. Citado por H. Maldiney, *Art et Existence*, Klincksieck, París, 1984, pág. 69. Sobre la locura de las definiciones, véase M. Onfray, *Cynismes*, Le Livre de Poche, 1991, pág. 46. Sobre lo «contradictorial», véase la advertencia final de G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11ª edición, Dunod, París, 1960 pág. 503.

tencial. Y ello se asemeja a un racionalismo que encuentra su justificación en un «principio de corte» (Roger Bastide). El formalismo es para la forma lo que el racionalismo es para la racionalidad: una actuación muerta y mortífera que señala muchas potencialidades, muchas posibilidades, pero totalmente alejada de su realización. No tengo una capacidad particular para analizar con precisión las consecuencias de tal esquizofrenización del pensamiento. Utilizo incluso ese término en su sentido ordinario, a saber, lo que impide la comunicación, lo que mantiene separados a la gente y las cosas. ✓

Si nos valemos de esa analogía, éste es precisamente el motivo de discusión en el racionalismo: un extraordinario cierre sobre sí mismo, una energía que se dispensa y se utiliza de una manera únicamente interna. El resultado no carece de grandeza, y además en todos los ámbitos: filosófico, político, gestor, institucional; en todos ellos, la racionalización ha acabado por establecer un sistema autosuficiente. Pero dicho sistema está totalmente desconectado de las fuerzas vivas de la sociedad, de la inventividad intelectual, de la originalidad existencial, y en fin, de la creación bajo todos sus aspectos. En el sistema que funciona para sí mismo hay algo que pertenece al orden de la grandeza y del declive. Esto puede compararse con todas las civilizaciones que se han desarrollado a partir de un principio fundador y después han muerto por hacerse excesivamente rígidas, por ligarse de forma exclusiva a ese mismo principio. Al perder contacto con lo que le había servido de soporte, el racionalismo se ha encerrado dentro de una fortaleza vacía.

Entonces no hay que sorprenderse cuando la energía creativa busca sus expresiones y manifestaciones en otra parte. La vida social está llena de esas situaciones anómicas que se esfuerzan, ante todo, por romper la sujeción a una organización pensada *a priori*. Ya no se reconoce la circulación de los bienes en la economía oficial, los nuevos valores se hallan en las antípodas de las modas establecidas, los pensamientos originales encuentran su salvación en la actuación paradójica, la vida social finalmente ya no se somete a los <sup>deces</sup>úases del simple utilitarismo programado. Los observadores sociales interpretan a menudo los cambios de valores que se están manifestando en este fin de siglo como la expresión más pura de un regreso del irracionalismo. Podemos decir, más bien, que se trata sencillamente de la expresión más adecuada de un racionalismo llevado hasta sus extremos. Al no reconocerse ya en la lógica racional del «deber-ser», la realidad social «se venga», y en todo y para todo defiende lo contrario de lo que tan arduamente se había constituido desde la filosofía de la Ilustración. Vemos en ello algo trágico, pero que no se puede imputar de ningún modo a la permanencia o al retorno del oscurantismo, sino más bien a la exacerbación de lo que había sido el motor central de la modernidad. Igual que en la novela de Orwell, 1984, todo funciona según un sistema de antífrasis. Y el ministro del Amor es el que se supone que gestiona y genera la guerra, así como el término libertad designa la servidumbre absoluta. *Stricto sensu*, el racionalismo se enreda, pierde pie porque no ha sabido apreciar la fuerza de su contrario, porque no ha sabido integrarlo, para templar

su impulsión hegemónica. No olvidemos que muchas veces la omnipotencia es el síntoma de la impotencia.

Hay que recordarlo, la «circunspección absoluta» (Fichte) respecto a lo real inaugura buena parte de la gran filosofía del siglo XIX. Desconfianza respecto a lo que es, miedo por su aspecto incontrolable. El filósofo tiene la obligación de sentirse desligado de todo lo que constituye el entorno social y natural. Al cabo del tiempo, tal actitud se ha difundido ampliamente y ha contaminado todo el proceder intelectual. Pero, al mismo tiempo que tomaba sus distancias respecto a la realidad social, el pensamiento se ha complacido en sí mismo. Su autosuficiencia ha desembocado en una especie de narcisismo. Por otro lado, no se puede comprender a Schopenhauer o a Nietzsche, ni más tarde la obra de Simmel o de Bergson, si no se tiene en mente la crítica que hacen de la autosedución de la filosofía. He hablado anteriormente de esquizofrenia, pero podríamos de igual modo hacer referencia a una clase de autismo. La perfección del procedimiento, la belleza de las construcciones lógicas, la necesidad de sus encadenamientos, se hallan en la base de semejante encierro. Lo que se dice aquí de la filosofía conceptual sólo es una modulación de la crítica que se puede hacer al racionalismo. El mundo sólo es admisible si es pensado, en la mejor hipótesis sólo es una imagen proyectada por el cerebro humano.

No se trata, por supuesto, de negar la importancia de las representaciones en la construcción de la realidad, pero hace falta, además, que semejante «construcción» reconozca lo que le sirve de soporte, que «nazca con» el

mundo que se supone que aprehende, que comprende e incluso explica. Al quedarse encerrada en la conciencia pura, la razón se aleja poco a poco del mundo ambiental, se convierte en un asunto de especialistas o también sirve de garantía para todos los procedimientos de organización y de gestión que caracterizan la tecnoestructura contemporánea. En ese sentido, *stricto sensu*, los conceptos «pierden pie»: les falta una base en la que apoyarse. Ahí está probablemente el origen del drama del hombre moderno. En ese delirio de abstracción hay una ascensión en potencia, una huida hacia delante, que se encuentra tanto en las producciones académicas como en las argumentaciones más sofisticadas de una *intelligentsia* sin sujetiones, sin olvidar la jerigonza tecnocrática, o la lengua de resaca de la política. En cada uno de estos casos, sólo cuenta el sujeto pensante, sólo importa lo pensado, cosas éstas que inauguran una visión dogmática y normativa del hombre en sociedad.

Charles Péguy, de la manera polémica por la que le conocemos, habla incluso del «partido intelectual», que hará del saber racional el atributo esencial del poder. La sociología, la psicología y la filosofía serán, desde entonces, como las armas puestas al servicio de una visión utilitaria y normativa de la sociedad. Y eso mismo trazará la frontera entre lo que es científico, y por lo tanto admisible, y lo que pertenece a lo común, es decir lo vulgar que hay que corregir. Esta distinción es la consecuencia misma de una «petrificación de la razón», y es probablemente una de las manifestaciones más evidentes de lo que se puede llamar «burguesismo». Si seguimos la huella de la

Revolución francesa, y luego a lo largo del siglo xx, veremos que esta petrificación entraña una fuerte carga de religiosidad.<sup>3</sup> Cada época tiene necesidad de un mito alrededor del cual agregarse. El mito fundador del burguesismo es precisamente el de la razón, con todas sus consecuencias: fe en el progreso, tensión hacia el futuro, exacerbación de la ciencia. Pero cada uno de estos elementos es por un lado del orden de la proyección, y por el otro se apoya en el corte entre un antes, imperfecto, que aún no ha llegado verdaderamente a un resultado, y un después considerado como el cumplimiento, como la perfección llevada a cabo.

Como ya hemos señalado, resulta sorprendente ver el papel que juega la dimensión religiosa en la deificación de la razón. El paroxismo robespierriano sólo es la exageración de una sensibilidad latente que vamos a encontrar hasta este fin de modernidad. Existen algunos tabúes que no es bueno transgredir. Entre ellos se cuenta el que concierne al racionalismo, que no debe nunca cuestionarse. Ahora bien, lo propio de lo sagrado, de un tabú, es que implica la ruptura: lo que separa del dios, de la cosa para adorar, de la sociedad perfecta. El «corte epistemológico» es de la misma naturaleza, tiene su dios, sus dogmas, su clero. Resulta, pues, sociológicamente comprensible que éste sea ardientemente defendido, como si de una

3. Véase también D. Bensaid, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, París, Plon, 1990, págs. 88 y sigs. Sobre Fichte, véase R. Sarrin, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, París, PUF, 1990, pág. 181.

fortaleza se tratara, con unos medios que, con mucha frecuencia, son más del orden de una lógica militar que del verdadero debate de las ideas. Después de haber sido un instrumento eficaz contra los diversos fideísmos religiosos, el racionalismo se ha convertido, a su vez, en el objeto de un acto de fe, con todas las estrecheces de espíritu inherentes a la creencia. Eso es precisamente lo que hay que destacar, a partir del momento en que parece importante establecer una verdadera razón abierta.

Quizá se debe entender así la célebre fórmula hegeliana sobre «la astucia de la razón». Ésta consiste en dar forma a todos los proyectos escondidos o grandiosos que animan al individuo o a la sociedad en un momento dado. Puede servir, igualmente, para combinar las acciones y las representaciones contradictorias, incluso aparentemente insensatas de la vida social, con objeto de orientarlas hacia una aspiración más elevada. Pero tal astucia es dinámica, y no puede detenerse en su desarrollo. Quiero decir con ello que lo que ha podido ser racional a lo largo de la modernidad se convierte en un freno cuando empieza otra época. A ese respecto no hay que olvidar todo lo que la filosofía hegeliana debe a sus orígenes románticos y místicos. Cosa que, en este caso, significa que la razón, y eso es su astucia, es esencialmente dinámica, vital, y que incluso es capaz de integrar lo que parece ser su contrario.

Todavía podemos citar aquí lo que dice Hegel de la filosofía, que llega siempre demasiado tarde. «En tanto que pensamiento del mundo, solamente aparece cuando la realidad ha cumplido y terminado su proceso de formación.

Hegel

(...) Cuando la filosofía pinta su grisalla en la grisalla, una manifestación de la vida acaba de envejecer. No podemos rejuvenecerla poniendo gris sobre gris, sino sólo conocerla. La lechuza de Minerva sólo emprende su vuelo al comienzo del crepúsculo.»<sup>4</sup> Este fragmento célebre, que sigue mereciendo atención, parece indicar que el trabajo de la razón es un perpetuo volver a empezar, que de ningún modo se puede cercar la realidad, que siempre está más adelantada en relación al pensamiento que podemos tener sobre ella. Y que una obra científica digna de ese nombre siempre debe saber cuestionar todas sus certidumbres, incluso las más establecidas, y sobre todo las más seguras de sí mismas. Al convertirse en un sistema encerrado en sí mismo, el racionalismo traiciona la ambición, siempre renovada, de la racionalidad. Se vuelve una dogmática muerta, seca y paralizada, un cuerpo de doctrinas frías incapaces de captar lo que hace la vida en su desarrollo.

Si estamos de acuerdo con semejante hipótesis, comprenderemos con facilidad que conviene superar, sin nostalgia alguna, todas las ideologías que se valen de las premisas racionalistas. Observo sin embargo que, aunque cuesta bien poco decirlo, resulta bastante más delicado de aplicar. En efecto, al menos dentro de la tradición occidental, el conjunto de las representaciones y de las accio-

4. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, París, Gallimard, 1968, pág. 45. Véase también sobre la «astucia de la razón», E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, París, Vrin, 1987, pág. 44.

HEGEL

nes sociales están contaminadas por este tipo de postura intelectual. Constituye de alguna manera un ambiente, una sensibilidad. Para volver a tomar un término tomista bien conocido, es un *habitus*, algo que nos ha formado, y constituye la quintaesencia de nuestro ser individual y social. De ahí la necesidad, por un lado, de alejar continuamente esa sensibilidad, y, por otro, la constante ambición de captar lo que puede ser alternativo.

Esa doble preocupación es de tanto más rigor cuanto que en el mundo contemporáneo la quiebra racionalista es ahora una cosa probada. Y no podrán ser entendidos los múltiples hechos sociales que nos sorprenden, nos chocan, nos parecen insensatos, si no tenemos en mente este fracaso. Además, la hegemonía de la cultura occidental moderna ha cumplido ya su tiempo de servicio. Es la época del multiculturalismo, y todas las filosofías, religiones, maneras de ser y modos de pensamiento que se consideran arcaicos, retrógrados o simplemente anacrónicos están ahora sólidamente establecidos en el seno de nuestras sociedades. Ya no es el momento de despreciar ni de lamentarse desconsoladamente, sino de la abertura de espíritu. Únicamente así y lejos de las frivolidades a las que, con demasiada frecuencia, estamos acostumbrados, podremos responder a los desafíos que nos lanza la posmodernidad.

Lo mantengo: la prudencia ya no está a la orden del día. Hay que saber desarrollar un pensamiento audaz que sea capaz de superar los límites del racionalismo moderno y, al mismo tiempo, de comprender los procesos de interacción, de mestizaje, de interdependencia que actúan en las sociedades complejas. Trabajos como los de Edgar

Morin resultan, a este respecto, ejemplares, pues se esfuerzan desde hace mucho tiempo por demostrar todo el interés de esta ecología del espíritu. Según el término largamente analizado por dicho autor, ellos nos indican el «método». Hay que entender ese término en su sentido más estricto: el de una «puesta en camino». Y no porque esos trabajos indiquen con seguridad una vía totalmente trazada, sino más bien porque abren unas perspectivas, ofrecen una orientación, proporcionan unos elementos de cartografía y sobre todo dan unas pistas para emprender el camino. Y no se trata de vanas metáforas, toda la vida de nuestras sociedades nos incita a un pensamiento de altura, cuya palabra clave es seguramente la comprensión de la *organicidad* social.

## 2. CRÍTICA DE LA ABSTRACCIÓN

Está claro lo que está en juego: hay que saber reconocer lo que está muerto dentro de lo que parece vivo, y al mismo tiempo poder descubrir los gérmenes de renacimiento. En este caso se puede seleccionar entre los pensamientos de tipo escolástico, completamente estáticos, y otros que serán más humanos, más encarnados. En ese sentido, quizá haga falta volver a las reflexiones premodernas que rehusaban poner al individuo como único sujeto de conocimiento capaz de discriminar, distinguir, dominar el mundo natural y social. Como mínimo sería interesante ver cómo la sociedad contemporánea, por el hecho mismo de encontrarse sujeta a lo cotidiano, a la

Morin. - método  
puesta en camino

proxemia, ya no puede conformarse con una separación estricta entre lo que sería del orden de la razón y lo que pertenecería al mundo de la pasión, entre lo que daría preferencia a la acción en detrimento de las actitudes, individuales y sociales, más pasivas, o, para retomar una dicotomía ya conocida, lo que valoraría las luces, vector del progreso, frente al oscurantismo de la tradición.

A modo de ilustración, y para que sirva de base al análisis, propondré de nuevo el ejemplo del arte barroco. Un gran especialista en ese estilo, Wölfflin, no duda en afirmar que una de sus características es la progresividad de la luz. Es decir que en el barroco hay un juego sutil entre lo claro y lo oscuro. Su inseparabilidad, incluso, es lo que hace su específica claridad. ¿Cuál es ésta? Ante todo, la desaparición de los contornos. Todo ello, precisa él, está en oposición a Descartes, que inaugura la modernidad, y ello «desde el doble punto de vista de una física de la luz y de una lógica de la idea».<sup>5</sup>

No se podría ilustrar mejor la crítica de un racionalismo completamente incapaz de comprender el «claroscuro» de todos los fenómenos sociales. Ya he indicado todo el interés del barroco por comprender la situación posmoderna, y, aun cuando ello tome el aspecto de un *leitmotiv*, hay que recordar que este último pone el acento, ante todo, en el ambiente, en la impresión de transforma-

5. H. Wölfflin, *Renaissance et Baroque*, edición a cargo de Gérard Montfort, 1985, pág. 104. Véanse también, sobre el barroco en general, los ensayos de D. Fernandez, especialmente *Le Banquet des anges*, París, Plon, 1984.

ción, en la dinámica continua de su labilidad. El conjunto produce obras vaporosas, de aspectos huidizos, de lectura compleja y enriquecedora; cosas todas ellas que caracterizan una heterogeneidad hecha de interdependencia de sombra y de luz. Ahora bien, *nolens, volens*, esos mismos elementos son los que encontramos casi término a término en la vida social: nada está hecho con líneas duras o marcadas, todo funciona sobre la ambigüedad, y tanto en lo que concierne a las ideologías, a la vida sexual, como a la relación con el trabajo o con lo político, nos encontramos frente a una fantástica ley del embotamiento que actúa más por difuminación que por seguridad del contorno (o del propósito).\*

Nos hallamos lejos de la estructura lineal y continua que caracteriza a las instituciones racionales de la modernidad. Lo mismo ocurre con los modos de vida y las maneras de ser sobre los que se ha fundado, jurídicamente, la organización de nuestras sociedades hasta este fin de siglo. Conviene tomar en consideración todo eso a partir del momento en que estamos enfrentados a la vez a los cambios de valores y al cuestionamiento epistemológico que es su corolario. La distinción, bajo todas sus formas, filosófica, sociológica, política, la división en entidades tipificadas (identidades, clases, categorías socioprofesionales, adhesiones partidarias, ideológicas o religiosas), todo ello tiende progresivamente a dejar paso a un vasto sincretismo de perfiles poco delimitados, donde a cada uno

\* El autor hace un juego de palabras con *dessin* (contorno, dibujo) y *dessein* (propósito). [N. de la t.]

se le exige interpretar papeles diversos dentro del interminable juego de las apariencias. Tal estado del mundo, que vamos a encontrar de diversas maneras por todos los confines del planeta, debe incitarnos a un replanteamiento radical de nuestros esquemas de pensamiento. Principalmente habrá que volver a cuestionar el corte que delimita unos dominios perfectamente herméticos y sin comunicación entre sí. La estructura tronchada pertenece al orden del mecanismo, mientras que el embotamiento del que hemos hablado nos remite, por el contrario, a lo orgánico.

Podemos, a este respecto, tomar el ejemplo de la distinción entre lo sagrado y lo profano, que se ha impuesto dentro de la tradición cristiana en particular y que luego ha servido de soporte para el corte existente entre el saber y la vida ordinaria. Los historiadores y los etnólogos han demostrado claramente que semejante distinción está lejos de ser universal. Así, en el momento de la conquista de México por los españoles, a los religiosos que les acompañaban, y que tenían como función someter a las almas, les costaba trabajo establecer una separación entre objetos de culto y aderezos profanos. Esa distinción, para los autóctonos, estaba desprovista de sentido. Ocurre lo mismo con la cultura popular en el Occidente cristiano. Y sabemos cada vez más que los diversos cultos marianos, o incluso los de los santos, aunque recuperados por la teología oficial, no tienen en cuenta esta separación, y han sido, incluso aún lo son, encarnados en la vida cotidiana, participan de los gestos de todos los días y tienen su misma operacionalidad.<sup>6</sup>

6. Véase G. Durand, *L'Âme tigrée, les pluriels de Psyché*, París,

Podríamos encontrar muchos ejemplos en ese sentido, que no se trata de analizar aquí, y que demuestran que existe, en lugares y en tiempos diversos, una manera más «ecologista», más global de considerar la realidad social. Por el contrario, se puede insistir en el hecho de que el racionalismo científico se ha constituido en la línea de la dicotomía mencionada anteriormente. Y esto ocurre tanto en lo concerniente a la realidad individual como a la realidad social. Como buen representante de esta tendencia, Freud señala que la oposición yo/no yo, sujeto/objeto, y podríamos continuar cultura/naturaleza, cuerpo/espíritu, está fundada en el espíritu de dominación. Para él, el poder separador constituye el arma esencial del investigador, ese «caballero del odio». Como si fuera Dios, su trabajo teórico —y el análisis es un buen ejemplo de ello— consiste en recortar, distinguir, recomponer. ¡El intelectual, avatar de la deidad! Contra eso, alguien como Lou Andreas-Salomé, dentro del tipo de enfoque «ecológico» del que he hablado, propone un trabajo intelectual menos agresivo, más respetuoso frente a la globalidad humana y natural.<sup>7</sup> Y esto quiere decir poner en marcha un conocimiento intuitivo. Refirámonos a la etimología: un «nacimiento con» (*cum-nascere*) a partir de una visión desde el interior (*intuire*).

Tenemos, pues, los dos polos de la inteligencia huma-

Denoël, 1982. Sobre México, véase S. Gruzinski, *La Guerre des images*, París, Fayard, 1990, pág. 95.

7. Véase el análisis que propone J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, 1990, págs. 82-83.

oposición

Lou  
Andreas-  
Salomé

na, el primero abstracto, que deriva indefectiblemente hacia el dogmatismo, la intolerancia, la escolástica, y el segundo más encarnado, más atento a lo sensible, a la creación natural, y que se esfuerza al máximo por evitar la separación. Al favorecer este segundo polo, no se trata de preconizar cualquier abdicación del espíritu, sino de preservarse contra un estrechamiento de la facultad de comprender, de evitar ese «pecado de la inteligencia: el que separa al máximo» (R. Abellio). Así, volvemos a hallar ese sentido de la correspondencia, aquel que en su momento vieron los alquimistas, aquel igualmente que pusieron en práctica los filósofos del Renacimiento y que no descuidaba ningún dominio del saber humano, por muy poco académico que pudiera parecernos, aquel, finalmente, más cercano a nosotros, que fue tomado en consideración por el romanticismo alemán o por la poesía baudelairiana. En cada uno de estos casos, el arte de pensar es verdaderamente un arte e integra una dimensión estética que más tarde fue aislada en la esfera de las «bellas artes», es decir, se le situó en un lugar para usarlo como distracción y como característico de lo no serio de la existencia por oposición al sentido de lo útil, del poder, en resumen, de una concepción económica del mundo.

Una concepción así es fundamentalmente incapaz de comprender el aspecto creativo de la vida fuera de la dimensión del «hacer», de la acción, del activismo incluso. En la actualidad hay muchos indicios que llaman la atención de los observadores sociales sobre la saturación de semejante concepción del mundo, y que nos obligan a dirigir nuestra mirada hacia el lado de aquí de la separación,

del corte al que nos hemos referido. En este sentido, quizá podemos hablar de nacimiento de la posmodernidad. Ésta no es otra cosa que la eclosión de los gérmenes premodernos que, tras el largo sueño de la modernidad, retoman un nuevo vigor.

La negación de la correspondencia entre los diversos ámbitos de la vida, negación que sirve de fundamento al corte saber-vida, es un fenómeno recurrente que resurge regularmente en las historias humanas. Se trata de un fenómeno de antigua tradición. Quizás haga falta incluso hacer referencia aquí al mito bíblico en el que el hombre come los frutos del árbol del conocimiento, a causa de lo cual se separa de la vida paradisíaca, es decir de una vida de puro gozo, donde lo sensible, el afecto, la comunión con la naturaleza constituyen lo esencial de su existencia. El mito es revelador, es una constante antropológica que irá sufriendo modulaciones específicas según las diversas épocas. A veces tendrá un papel importante; otras, por el contrario, quedará totalmente infravalorado, pero su arraigamiento en el imaginario colectivo es profundo. Así, podemos compararlo con lo que los cabalistas denominan «el aislamiento de la Shekhina», es decir, el apartamiento de la sabiduría. El filósofo Giorgio Agamben establece una relación entre ese «aislamiento» y el pecado de Adán: la ciencia se separa de la vida.<sup>8</sup> El saber sigue entonces su propio destino. Ya no está vinculado a la globalidad humana y natural y el gozo y la contemplación ceden el lugar

8. Véase G. Agamben, *La Communauté qui vient*, París, Seuil, 1990, págs. 83-84.

2 polos del  
inteligencia

para ser dimensión  
estética

a la acción, acción sobre sí, acción sobre el mundo, por medio, claro está, de un saber, de una ciencia. Al aislar una de las características del todo, al fragmentar este último, el hombre justifica así su vértigo, su arrebató, que le lleva a su propia amputación. intuición

Pues de eso es de lo que se trata. Al poner el acento, unilateralmente, en un aspecto de la realidad social, el hombre se amputa una parte esencial de sí mismo, la de la creación, la de la dimensión imaginativa. O más exactamente podríamos decir que hace compartimentos que no se comunican entre sí. De ese modo, incluso un espíritu tan universal como Pico de la Mirandola considera que ciertas cosas importantes necesitan tal estado de espíritu, mientras que otras cosas necesitan de otros estados: «Cuando vas a escuchar a los que tocan la flauta o la cítara, sé todo orejas, pero cuando vas a escuchar a los filósofos, retírate de los sentidos, adéntrate en ti mismo, en las profundidades del alma y los repliegues del espíritu, para poder así oír la música del Apolo celeste». Semejante cita es completamente paradigmática de la dicotomía que se instaura en el interior del propio hombre y, consecuentemente, en el seno de la sociedad.

Desde ese momento ya no hay especificidad para lo que en la Antigüedad, o en las sociedades tradicionales, ocupaba un lugar destacado: el gozo intelectual. Semejante expresión parece incluso completamente monstruosa por juntar realidades que serían de dominios distintos, incluso totalmente opuestos. En esta línea se sitúa casi todo el pensamiento moderno. Como testimonio tenemos los análisis de un Theodor Adorno, para quien la separación

entre la ciencia y el arte es algo irreversible. La objetivación y la desmitologización han ocasionado esa separación, y no se podría volver hacia atrás «con un golpe de varita mágica» y hacer reaparecer la unicidad del concepto, de la imagen y de la intuición. En la opinión común intelectual se ha sobrepasado ese género de análisis, y la estigmatización del ensayo, como género bastardo, que se esfuerza precisamente en unir ciencia y arte, es a ese respecto iluminadora.

Sin embargo, parece que por encima de esas críticas se está realizando esta unión de los contrarios. Ello se debe, evidentemente, a que en la realidad misma la imagen, la intuición y el concepto están, precisamente, fuertemente unidos; y los vituperios racionalistas no conseguirán gran cosa contra esta tendencia. Es cierto que la objetivación y la desmitologización han jugado un papel importante durante toda la modernidad. Incluso fue el *humus* de toda la vida social. Entonces era seguramente necesario hacer del arte y de la ciencia unos «objetos» claramente separados: éste para los sentimientos, ésta para la razón, y eso en todos los ámbitos. Las ciencias duras habían mostrado el camino, las ciencias humanas debían seguirlo. Pocos fueron los que intentaron transgredir tal frontera. Y cuando lo hacían era por su cuenta y riesgo. Podemos, a ese respecto, citar la reacción de Durkheim ante el libro de Simmel, *La filosofía del dinero*, del que critica «el tipo de especulación bastarda donde lo real se expresa en términos necesariamente subjetivos, como en el arte, pero abstractos como en la ciencia». En efecto, prosigue, «no podría darnos las cosas ni las sensaciones

unicidad misma  
crisis

vivas y frescas que despierta el artista, ni las nociones claras que persigue el sabio».<sup>9</sup>

No se podría expresar mejor la dicotomía típica de la modernidad: ¡cada «cosa» en su lugar y la sociedad estará bien ordenada! De Pico de la Mirandola hasta Adorno pasando por Durkheim, se expresa una misma sensibilidad: la de la separación, la de una razón abstracta que no puede, que no sabe captar las afinidades profundas, las complejas y las sutiles correspondencias que constituyen la existencia natural y social. De ahí viene, probablemente, la alergia del sabio a las formas, a las apariencias, a todas las cosas sensibles que tiende a despreciar porque no puede reducirlas a la pura intelectualidad. Su miedo es, esencialmente, el de un retorno al caos primordial, que únicamente la razón puede y sabe ordenar. Todo lo que tiende a relativizar ese orden es, potencialmente, sospechoso. No obstante, la vida misma resulta, según el intelectual, sospechosa, debido a que nunca se somete a un orden abstracto. De ahí resulta el deslizamiento que, subrepticamente, se hará desde el saber hasta el poder.

En efecto, el saber se vuelve poder. Las armas de la crítica van a confortar la crítica de las armas. Así alcanza su fin la tradición filosófica que era, ante todo, «amor de la verdad, verdad del amor». Si entendemos ese término en su sentido pleno, hasta el siglo XVIII existía una teoría

9. E. Durkheim, en *Année sociologique*, V, 1900-1901, pág. 1.405. Véase también H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, París, Aubier, 1974, pág. 41. Véase finalmente, T. Adorno, *Notes sur la littérature*, París, Flammarion, 1984, pág. 9.

erótica. Platón lo muestra magistralmente en el mundo antiguo. Más tarde, el estoicismo se basará en el empleo razonado del sentimiento. La Edad Media, con Tomás de Aquino, tampoco elude la cuestión. Incluso Descartes o Spinoza se esfuerzan por dar una teoría de las pasiones. Por el contrario, al transformar el saber en una cosa simplemente eficaz, la filosofía de la Ilustración y luego los grandes sistemas del siglo XIX provocaron una politización del pensamiento, que acabará por convertirse en un elemento del juego del poder.<sup>10</sup>

Una genealogía de lo político muestra sobradamente que, de forma progresiva, el pensamiento se ha «puesto al servicio» de una causa, de un ideal, de una sociedad futura. Ya he demostrado, en lo que he llamado *La transfiguración de lo político* (1992), que semejante actitud tenía unas raíces antiguas, y que a veces el filósofo arma al brazo secular, pero con la modernidad este proceso adquiere una amplitud insospechada. Desde las teorías sociales del siglo XIX a las racionalizaciones de la tecnoestructura, pasando por la lucha de clases, tanto en lo que concierne al conservadurismo, al revolucionarismo como al reformismo, todas declaran fundarse en la razón y actuar para el mayor bien de la razón. «Saber es poder.» Fuera de eso no hay salvación alguna.

Al mismo tiempo, ese olvido progresivo del pensamiento «erótico», es decir, de un pensamiento encariña-

10. Véase Ortega y Gasset, *Le Spectateur*, París, Rivages, 1992 pág. 154, (*El espectador*, Madrid, Alianza, 1991), o P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, París, Bourgois, 1983, pág. 8.

do con la vida en su conjunto, tiende a favorecer una actitud normativa y justificativa. Al discriminar, al indicar lo que «debe ser» la vida individual o colectiva, al no retener de la totalidad más que tal o cual cosa, el racionalismo actúa por la amputación de la que ya hemos hablado. La realidad deja de ser una globalidad que hay que coger como tal, como se vive, o se deja ver, y se convierte en una entidad abstracta que hay que pulir en función de un objetivo lejano. Esta manera judicativa de obrar o bien se ríe, o bien se lamenta o bien execra las acciones humanas. Nunca intenta comprenderlas, en el sentido más simple del término, tomarlas conjuntamente (*cum-prehendere*): ver cómo se sostienen, de una manera orgánica, todas juntas.

En la base de todo ello, y esto es lo propio del intelectualismo, está el «no». Podemos hacer referencia a esta observación del místico maestro Eckhart: «Me preguntan qué es lo que se quema en el infierno. Los doctores responden: es la voluntad propia. Pero yo respondo: es el no lo que se quema en el infierno». Este aforismo indica claramente los límites del racionalismo negador, que es incapaz de captar el aspecto efervescente, y a veces desbordado del vitalismo. La negación o, lo que viene a ser lo mismo, la exhortación de lo que «debe ser», no es de ningún modo creativa y no entiende lo que es creativo.

Eso, esencialmente, es lo que podemos criticar del racionalismo abstracto, de su poder de discriminación: su incapacidad para tomar acta del poderoso vitalismo que mueve, en profundidad, cualquier vida social. Probablemente por eso, igualmente, se ha ido abriendo cada vez

más un abismo insalvable entre la *intelligentsia* bajo sus diversos aspectos (universitarios, políticos, administrativos, hombres con poder de decisión de todas las tendencias) y la base social que ya no se identifica con ellos. Esto en sí no debería tener mayor consecuencia. Pero tampoco se puede negar que una sociedad, para poder ser lo que es, necesita de unos «sabios» que sean capaces de decir, precisamente, qué es ésta, y no lo que debería ser. Cada sociedad necesita intelectuales orgánicos y no solamente intelectuales críticos, o los partidarios del *statu quo*. Cuando se carece de ese polo orgánico se entra en un proceso de decadencia, es decir de incapacidad, para un cuerpo dado, de ajustar su manera de ser y su manera de pensar, de realizar, pues, sabiendo lo que se hace, su creatividad propia. Como se ve, el peligro no es de poca importancia. Y si hay alguna crisis, se trata de una crisis de la interpretación, de una crisis del mito fundador que no puede, sin perjuicio grave, faltar durante mucho tiempo a un conjunto dado.

Jung decía que negar la función estructurante del mito tiene tan poco fundamento como «disputar al pájaro tejedor su nido y al ruiseñor su canto». <sup>11</sup> Al mismo tiempo hay que reconocer que el mito, precisamente porque es expresión de la vida, escapa a la exhortación de normalidad, al orden del poder. No podemos, refiriéndonos a él, hablar en términos de «debemos» o de «deberíamos», cosas ambas que, siendo indicativas, ocultan de

11. C.G. Jung, *L'Âme et le Soi, Renaissance et individuation*, pág. 149.

hecho una verdadera incapacidad. Si queremos evitar el peligro del que acabo de hablar, hay que tomar la vida por lo que es. Hay que aceptar los mitos con los que se adorna. La cosa no es fácil. En efecto, por muy curioso que pueda parecer, lo que yo llamaría el vitalismo, y el mito que es su expresión proviene directamente de una visión empírica del mundo. Y ya sabemos que lo empírico es aquello que el racionalismo moderno se ha esforzado constantemente en criticar en nombre, precisamente, del «deber ser».

La tarea que nos incumbe es volver a esa vida vivida o más próxima a esa realidad empírica; para volver a tomar una expresión de la fenomenología, «a la cosa misma». Esto puede hacernos apreciar el hedonismo cotidiano. Esto puede permitirnos también superar esa filosofía apriorista, que a partir de una distinción radical establecida entre las ideas y la vida va a considerar que esta última es naturalmente, según las tendencias teóricas, o bien alienada, o bien trivial y sin interés. Sus rituales encierran unas riquezas cuya importancia todavía no se ha acabado de explorar. En la actualidad, los etnólogos están descubriéndola en las sociedades rurales o aldeanas. Aunque tímidamente, la sociología ya no está, en su conjunto, tan herméticamente cerrada a una tal perspectiva, pero la sospecha continúa siendo admitida de una manera global.

Si la expresión «ruptura epistemológica» tiene algún sentido es en este contexto. En efecto, hay que saber romper con una postura intelectual, muy conformista por cierto, que siempre está buscando una razón (una Razón) suspendida más allá de lo que se deja ver, de lo que se deja

vida vivida  
prax  
de la vida empírica

vivir. Hay que volver, con humildad, a la materia humana, a la vida de cada día, sin buscar qué causa (Causa) la engendra, o la hace ser lo que es. Sé lo escandaloso que esto puede parecer a primera vista, pero trabajos como los de Edgar Morin en Francia, Howard S. Becker en los Estados Unidos o Franco Ferraroti en Italia, demuestran, con toda tranquilidad, el aspecto prospectivo de semejante proceder. Más que una razón a priori, conviene poner en marcha una comprensión a posteriori, basándose en una descripción rigurosa hecha de connivencia y empatía (*Einfühlung*). Esta última, en particular, tiene una importancia capital. Nos hace entrar en el propio núcleo de nuestro objeto de estudio, vibrar con sus emociones, participar de sus afectos, comprender el complejo arabesco de los sentimientos y de las interacciones que lo forman. Por eso el observador social no tiene la pretensión de la objetividad absoluta, no tiene una posición dominante, no es el simple adyuvante de un poder, sea cual fuere éste, sino que percibe el objeto estudiado, desarrolla un saber puro, un conocimiento erótico. Estos argumentos inducen a una sociología cariñosa.

El sociólogo racionalizante procede con frecuencia a lo que Peter Berger llamaba *assassination through definition*.<sup>12</sup> Este asesinato en nombre de la definición es

12. P. Berger, «Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion», en *Journal for Scientific Study of Religion*, vol. 13, págs. 125-133. Véase también H.S. Becker, *Les Mondes de l'art*, París, Flammarion, 1988, pág. 21, y E. Morin, *Journal de Californie*, París, 1970, pág. 7.

Descripción

descrip.

moneda corriente. Al nombrar, precisamente, aquello mismo que aprehendemos, matamos lo nombrado. Los poetas nos han acostumbrado a semejante proceso. Hace falta ahora que los protagonistas de las ciencias sociales sean igualmente conscientes de este peligro. En cuanto hay vida, hay labilidad, dinamismo. La vida no se deja cercar. Todo lo más se pueden trazar los contornos, describir la forma, esbozar las características generales. Al actuar así, se hace a la vez obra de conocimiento, sin realizar por ello una taxidermia que fija, cataloga y pone orden dentro de un cuerpo de objetos muertos. Paradójicamente, este respeto de la vida movediza es propiamente lo que puede acabar, si está bien gestionado en un conocimiento más completo de lo que se propone aprehender. Pone en marcha de alguna manera una «razón abierta».

En efecto, aunque se olvide con demasiada frecuencia, la ciencia no es más que la cristalización de un «saber dispersado en la vida, a través del mundo cotidiano».<sup>13</sup> Esta fórmula de Simmel indica claramente, a la vez, la ambición y la modestia de cualquier proceso de conocimiento. Éste, ante todo debe mantenerse encarnado en la realidad empírica. Y cuando se autonomiza respecto a la cotidianidad, la razón adquiere esa soberanía un poco distante que nos es tan conocida, y que le da ese aire imperioso, cuando no despreciativo, con el que muchas veces se adorna. Cuando el conocimiento se convierte en fin

13. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, París, Rivages, 1988, pág. 225.

en sí mismo, se vuelve abstracto, y a partir de entonces es gestionado únicamente por sus propias leyes. En ese momento sólo importa el juego de las ideas, juego que, claro está, es equiparable a cualquier otro, pero de cuya seriedad podemos dudar, o por lo menos de su pertinencia. Ello hace que, frecuentemente, las producciones sociológicas o filosóficas valgan por su encadenamiento riguroso, el ajuste de sus conceptos, la coherencia interna que los anima, pero que al mismo tiempo dejen una impresión de aridez y, por decirlo todo, de completa vacuidad, incluso de inanidad.

Hay algo extraño en ese pensamiento dominado por la pura técnica. Max Weber hasta se preguntaba «qué monstruos engendramos» cuando copiamos, pura y simplemente, las ciencias exactas. Y estoy seguro de que la imparcialidad y la objetividad desembocan a menudo únicamente en mentiras, o al menos en una incompetencia sin relieve.<sup>14</sup> Dentro de las ciencias de la naturaleza, el racionalismo puro y duro está en perfecta congruencia con su objeto. Éste es inmóvil, estable, no hay ninguna o muy poca interferencia entre él y el observador que se supone que lo está analizando. Desde ese momento podemos aplicarle, desde el exterior, una serie de leyes que son, también ellas, impasibles.

Muy distinto es el vasto dominio viviente de la socialidad. Por un lado, está hecha de comunicación verbal, a

14. Véase W. Lepénies, *Les Trois Cultures*, París, MSH, 1991, pág. 224. Véase también W. Benjamin, *Sens unique*, París, Lettres Nouvelles, 1980, pág. 219.

partir de la cual es posible elaborar algunas leyes generales, pero por otro lado, ésta comporta igualmente lo que llamamos la comunicación no verbal, que resulta muy delicada de aprehender con precisión. Se trata de todo el dominio de lo sensible, que todavía valoramos bastante mal y cuyos efectos son difíciles de apreciar. Nos encontramos, pues, ante algo que debe incitarnos a la prudencia. A lo mejor hace falta, a ese respecto, practicar esa «docta ignorancia» que cierta filosofía de la Edad Media puso en funcionamiento y que, aunque haciendo obra de conocimiento, no deja de reconocer sus propios límites. En consecuencia, puede proponer unas tendencias, elaborar unas formas que, aun siendo creaciones intelectuales, dejan entera la libertad de la vida y la fuerza de su dinamismo.

Esta «docta ignorancia» es tanto más necesaria cuanto que, como puede verse en la literatura, que en eso es un excelente espejo de la existencia, la vida social se apoya en la disimulación. La multiplicidad de máscaras que, una tras otra, reviste cada protagonista, puede ser interpretada como una técnica que sirve para huir de lo que en otra parte (*En el fondo de las apariencias*, 1990) he llamado la asignación de residencia. Esta duplicidad antropológica es ciertamente un «mecanismo de defensa contra los que quieren etiquetar, inmovilizar bajo un concepto».<sup>15</sup> Esta cita que el sociólogo Roger Bastide aplica a André Gide puede extrapolarse, con toda evi-

15. R. Bastide, *Anatomie d'André Gide*, París, PUF, 1972, pág. 118.

dencia, a la socialidad en su conjunto. Nos encontramos ante una especie de «Proteo social» de mil caras, a cual más disparatada, y resulta inútil querer encerrarlo dentro de una definición única. El vitalismo brota por todos los poros de la piel social, no puede ser reducido a la unidad de la razón.

### CAPÍTULO 3

## LA RAZÓN INTERNA

Explicar cada cosa por su propia naturaleza, y exponerla tal como es.

HERÁCLITO

#### 1. EL RACIOVITALISMO

El recelo de la teoría dominante no significa de ningún modo la imposibilidad de cualquier conocimiento. Muy al contrario, éste puede incitar a una actitud intelectual modesta, incluso hacia lo que se está tratando. Es un camino indirecto, de alguna manera, que podemos comparar con la teología negativa, cuya aportación, durante la Edad Media, estuvo lejos de ser despreciada. Si utilizamos esta metáfora, recordemos que la teología positiva atribuye a Dios unos nombres, unas cualidades que lo definen con precisión. En cambio, la teología negativa sólo habla de Dios-evitándolo, dice lo que Él no es, y de ese modo expresa «la infinita distancia divina con respecto a la creación», rehúye cualquier tipo de parecido. Semejante sensibilidad posibilita comprender lo que puede ser

una racionalidad abierta. En oposición al racionalismo estrecho y algo estático, ésta reclama una especie de entusiasmo, en el sentido más fuerte del término, que pone en acción una fuerza instintiva cuyo carácter «demoníaco»<sup>1</sup> podemos señalar.

Así se expresa la sinergia de la razón y de lo sensible. El afecto, lo emocional, lo afectivo, pertenecientes todos al orden de la pasión, ya no están separados en un dominio aparte, perfectamente aislados dentro de la esfera de la vida privada, ya no son únicamente explicables a partir de categorías psicológicas, sino que van a convertirse en palancas metodológicas útiles para la reflexión epistemológica, y son completamente operatorias para explicar los múltiples fenómenos sociales que, sin ello, continuarían siendo totalmente incomprensibles. En otras palabras, hay que hacer de la debilidad una fuerza innegable, y darse cuenta de que denegando ciertos aspectos de la realidad social corremos el riesgo de conseguir que éstos reaparezcan con fuerza y de una manera perversa. En fin, hay que comprender que la racionalidad abierta integra como parte a su contrario, y que de su conjunción nace cualquier comprensión global.

La psicología de las profundidades ha visto claramente el problema. Jung, por ejemplo, reclama una ampliación de la conciencia «gracias a la integración de componentes de la personalidad inconscientes hasta este momen-

1. Véase, por ejemplo, L. Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, París, Albin Michel, 1992, pág. 236. Véase también H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joaquim de Flore*, París, Lethielleux, 1972, pág. 270.

to». Pero la simple razón, al menos tal como se puso en funcionamiento durante la modernidad, no basta para semejante integración. Hay que poner en juego lo que he llamado anteriormente los afectos. Estos demuestran la perduración de esa «sombra», ese «instante oscuro», y otra «parte maldita» que se atribuía a lo primitivo, y que el hombre civilizado habría conseguido exorcizar.<sup>2</sup> De hecho no hay nada de eso. Hoy en día todavía está presente la sombra, y eso tanto en el nivel individual como en el nivel colectivo. Conviene, pues, darle el puesto que le corresponde. Podemos extrapolar el propósito del psicólogo y hacer de esa «ampliación de la conciencia» un proceso epistemológico capaz de ver la globalidad social en todos sus elementos.

El proyecto es ambicioso, pero realizable. Es necesario, sin embargo, saber superar las categorías de análisis que han sido elaboradas durante la modernidad. No porque haya que negarlas, sino porque hay que ampliarlas, conferirles un campo de acción más vasto, darles los medios para acceder a dominios que hasta ahora les habían sido prohibidos: por ejemplo, los de lo no racional o de lo no lógico. De esta manera, a la actuación epistemológica se le da esa «iluminación» que ha podido ser, que todavía es, el atributo del poeta, del novelista, del místico, del hombre de genio, en sus acciones y sus pensamientos específicos. Esta «iluminación» no tiene nada de excepcional, no debe inquietar o no debe considerarse, forzosa-

2. Véase al respecto C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, París, Albin Michel, 1980, pág. 311.

Racionalidad  
abierta integra  
su contrario

mente, como algo anormal de resabios un poco anómicos u oscurantistas, sino una «iluminación» que impele hasta su último punto a la lógica de las luces, es decir, que se esfuerza por comprender, y no por juzgar, todos los fenómenos, las acciones y las representaciones humanas por lo que son, y no en función de lo que deberían ser. Hay en esto una postura de envergadura que honra al espíritu humano.

Así, a través de la iluminación o de la ampliación de la conciencia, consideramos la vida en conjunto. Para volver a tomar una expresión de Schelling, de ese modo podemos instalar una «ciencia creativa»<sup>3</sup> que permita establecer un vínculo entre la naturaleza y el arte, el concepto y la forma, el cuerpo y el alma. Lo que acentúa semejante relación es la vida, la vida como fuerza pura, como expresión de una naturaleza que se expresa en una forma. Se trata de una «ciencia operante», ya no desencarnada, sino arraigada en la globalidad de esa realidad social, y todo ello a través de sus diversos componentes, sean éstos naturales, culturales o sociales. Existe una distinción clásica en la filosofía alemana entre la realidad (*Realität*) y el mundo real (*Wirklichkeit*). La *Realität* (realidad) engloba la *Wirklichkeit* (mundo real) y le da un sentido. Si aplicamos esta distinción a nuestro propósito, podremos decir que el racionalismo moderno se ha contentado con analizar el *mundo real*, mientras que la racionalidad abierta toma en consideración la realidad en su totalidad.

3. Véase F.W.J. Schelling, *Textes esthétiques*, París, Klincksieck, 1978, págs. 162-164.

Esta contiene unos parámetros que frecuentemente se dejan de lado, como el imaginario, lo onírico colectivo, lo lúdico, cosas todas ellas que dan un «precio a las cosas que no tienen precio» (Duvignaud), cosas que la actualidad nos obliga a pensar, pues cada vez están más presentes en la vida social. En este sentido, al mismo tiempo que rechazamos una visión reducida de la razón, podemos captar la razón interna de las cosas, incluso cuando ésta se presenta bajo su aspecto no racional o no lógico. El vitalismo que se expresa aquí puede parecer algo exagerado. Tiene el mérito de acentuar, incluso de caricaturizar una hipótesis que me servirá a lo largo de esta reflexión como *leitmotiv*, a saber, que la realidad social no es más que la expresión, que hay que entender aquí en su sentido filosófico más estricto, de un concepto eterno, especie de trascendencia inmanente que, según las épocas, ha tomado nombres diversos: Dios, sí mismo, naturaleza, totalidad, «divino social» (Durkheim), entidades que informan en profundidad el mundo real.

Volvemos a encontrar aquí la noción de arquetipo, o de idea platónica, que la modernidad ha tendido a eliminar, pero cuya actualidad (¿renacimiento?) y efectos resultan difíciles de negar. El rechazo de todo eso se ha hecho en nombre de una racionalidad funcional, en referencia a una interpretación objetiva y unívoca de los hechos sociales o naturales. Esa racionalidad funcional o instrumental ha dado preferencia a las leyes generales, dominantes y separadas, a los conceptos estrictos y cerrados. Musil designa todo esto con el neologismo de «ratioide». Pero él lo distingue igualmente de una racionalidad más

amplia, flexible, inventiva, que exige una audacia de pensamiento y que tiene sobre todo la sensación de ser precaria, aleatoria, sometida al instante. Ocurre que la ciencia contemporánea ha demostrado la pertinencia de esta segunda perspectiva.<sup>4</sup> Ésta nos introduce en un mundo en el que la verdad es tributaria del valor, o, más exactamente, un mundo en el que hay una interacción permanente entre la verdad y los valores socialmente vividos. Así, ya no hay una verdad única, general, aplicable en todas partes y en todos los tiempos, sino más bien una multiplicidad de valores que se relativizan unos a otros, se completan, se matizan, se enfrentan y valen menos por sí mismos que por todas las situaciones, fenómenos y experiencias que se supone que éstos expresan.

Tal perspectiva, por supuesto, requiere un estado de espíritu que sea menos dogmático que receptivo. Nietzsche lo indica así: «Hay que esperar y prepararse; espiar el surgimiento de fuentes naturales, estar preparado en la soledad para visiones y voces extrañas» (*La voluntad de poder*, XVI, 1051). Vemos de nuevo el tipo de iluminación que no se contenta con los «juegos indiscretos de los sabios», sino que necesita ante todo una verdadera humildad, una abertura de espíritu para poder captar lo que nos proponen y nos ofrecen las cosas mismas. Quiero precisar que en oposición a una visión simplemente sociologista, psicologista o economista de la modernidad, nues-

4. Véase M. Charrière-Jacquín, *Autour de la notion musilienne de «Gleichnis»*, en M. Collomb, *Critique de l'ornement de Vienne à la postmodernité*, París, Méridiens-Klincksieck, 1992, págs. 48-49.

tra perspectiva implica una toma de posición cosmológica y antropológica, es decir que concierne a la globalidad de la realidad social e implica unos mecanismos de correspondencias, analogías y sincronidades secretas.

Todo eso es lo que nos enseña una racionalidad abierta y plural. Según la imagen del poema baudelairiano, los sonidos, los colores y los olores se corresponden. De la misma forma, la naturaleza y la cultura entran en interacción, el microcosmos y el macrocosmos se corresponden, y en el interior del mundo social cada uno, según sus títulos y cualidades, encuentra su lugar en la sinfonía humana. Para captar semejante organicidad, contravinendo la unidimensionalidad moderna, nos hace falta una multiplicidad de «razones» sutiles, capaces de ver a la vez la fuerza interna de cada fenómeno y su necesaria conjunción. Todo esto, no se inscribe, claro está, dentro de la linealidad del cómputo cronológico. En esta concepción la historia, con su marcha firme, cede su lugar a los acontecimientos puntuales, efímeros, a esos momentos cargados de intensidad que uno vive con otros dentro del marco de un tiempo mítico. Ello exige que se instaure una lógica distinta a la que estábamos acostumbrados.

Aquí es donde debemos introducir un corte epistemológico importante, el que consiste en abandonar una lógica dirigida hacia lo lejano, una lógica histórica, donde las causas y los efectos se engendran de una manera inevitable y segura, y estar, por el contrario, atentos a una lógica del instante, que se interesa por lo que se vive aquí y ahora. Semejante lógica del instante ya no tiene nada que ver con la voluntad racionalista que cree poder actuar so-

bre las cosas y las gentes. Es mucho más tributaria del azar, de un azar que al mismo tiempo es necesario, parecido en ese sentido a lo que los surrealistas llamaban el «azar objetivo». Se trata de una lógica, finalmente, que debe menos a la historia que al destino, de donde resulta la poca importancia de la voluntad o de las empresas que ésta pueda realizar. Jung, a su manera, subraya este cambio de paradigma al destacar el interés de «un acontecimiento que se produce, y cuya lógica interna apremiante no puede ser ocultada».<sup>5</sup> Lo propio del acontecimiento es que se produce de forma inesperada, cosa que hace muy difícil su captación a través de una lógica lineal, a partir de un causalismo unívoco.

Los términos alternativos están ahora bien planteados: podemos aprehender, desde el interior, las «ideas-eje» que animan, en un momento dado, una situación, un fenómeno, una entidad dada. Lo propio de esas «ideas-fuerza» es que aseguran, en profundidad, la relación existente entre lo simbólico, la imaginación, la voluntad incluso, o hasta la intuición anticipada de las cosas que se están realizando. En resumen, captan el estado naciente de los fenómenos sociales en su globalidad. Semejante perspectiva se acerca a toda una corriente de pensamiento, un poco marginal durante la modernidad, que tiende, en la actualidad, a recuperar importancia, como bien sabemos. Esa corriente tiene, sin embargo, viejas cartas de nobleza. Ya en la filosofía medieval, volviendo a tomar la noción de *logos sper-*

5. Véase C.G. Jung, *L'Âme et le Soi*, París, Albin Michel, 1990, pág. 92.

*máticos*, apreciada por los griegos, se pudo hablar de «razón seminal», es decir, de un germen del que cada individuo había recibido una parcela.<sup>6</sup> Se trata de algo que permanece o, mejor, preexiste en el corazón de cada hombre antes de cualquier construcción intelectual. Es lo mismo que yo llamaría la «razón interna» de cada cosa, que es a la vez una constante, una estructura antropológica de alguna manera, y que al mismo tiempo sólo «se actualiza» en tal o cual momento particular. Para decirlo en otras palabras, se trata de una racionalidad de fondo que se expresa en pequeñas razones momentáneas.

Así, por ejemplo, las actitudes juveniles, prácticas deportivas o musicales, modas o maneras de ser en todos los ámbitos (trabajo, política, consumo) pueden no corresponder al gran racionalismo funcional o instrumentalizado y no obstante tener su pequeña razón propia, causa y efecto de un reparto de valores de unos cuantos. En ese sentido, la razón interna es la expresión de una cultura específica. Vemos claramente, según un *leitmotiv* indicado más de una vez, todo el interés epistemológico y metodológico (práctico) de esta perspectiva.

Conviene profundizar en esto. En relación con la simple razón pura, podemos hablar como lo hace Ortega y Gasset de una «razón vital», de un «raciovitalismo» que sostiene los dos cabos de la cuerda: practicar el acto de conocer, y al mismo tiempo captar las pulsiones vitales,

6. Véase É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, París, Payot, 1986, pág. 18. Sobre las «ideas fuerza», véase A. Fouillée, *Morale des idées-forces*, París, Alcan, 1908, pág. 353.

saber y poder comprender la existencia. Me parece que semejante perspectiva permite evitar un doble obstáculo: o bien se hace filosofía o sociología desencarnada, o bien nos contentamos con contar la vida, o vivirla. Ésta ha sido una dicotomía que ha ido marcando todos los tiempos modernos: el pensador no vivía, y cuando vivía, ya no pensaba. Asimismo, o bien se hacía teoría, o bien se hacía literatura. Tomar en consideración la razón interna es, de hecho, una manera de ligar ambas, de ver su complementariedad, de apreciar la sinergia de sus efectos. Hay aquí una innegable sensatez que, cuando es de buena fe, no deja de sorprender al observador social.

Al reflexionar sobre la «organización inmanente» de una obra literaria, Walter Benjamin precisa que ésta sólo puede comprenderse si vamos más allá de la simple funcionalidad. Así, dice él, al observar una hoguera encendida podemos interesarnos por la leña que flamea y por la ceniza que resulta de ella, pero dentro de una perspectiva más profunda, la del alquimista, añade éste, «la propia llama sigue siendo un enigma», es decir, es lo que está vivo.<sup>7</sup> Esta metáfora es particularmente pertinente, pues demuestra claramente que la captación de la razón interna permite, esencialmente, comprender la existencia en su desarrollo, y no solamente su esqueleto. Aquello que Walter Benjamin puede decir a propósito de *Wilhelm Meister* o de *Las afinidades electivas* puede aplicarse fá-

7. Citado por B. Witte, *Walter Benjamin*, París, Cerf, 1988, págs. 60-61. Sobre la razón vital, véase J. Ortega y Gasset, *Le Spectateur*, pág. 61 (*El espectador*, Madrid, Alianza, 1991).

cilmente a todas esas relaciones sociales poseedoras de una carga estética que (re)comenzamos a ver. En efecto, lo propio de las emociones, de los sentimientos, de las culturas comunes es que se apoyan en una vida compartida. Todo el trabajo intelectual consiste entonces en captar la vida que los anima, entendiendo que esta vida tiene razones que, muchas veces, la razón no conoce, o no quiere conocer. Esto es lo que está en juego en el «raciovitalismo»: no despreciar nada de lo que nos rodea, en este mundo del que somos, y que es a la vez sentimiento y razón.

Podemos emplear la expresión de código genético para esclarecer nuestro propósito. Se trata, por supuesto, de una imagen, pero es expresiva y quiere indicar simplemente que la vida preexiste, que está preformada. Recordemos el vitalismo de los románticos del siglo XIX. En un siglo de progreso y de predominio funcionalista, ellos eran unos perfectos marginales y tenían sin embargo una intuición muy profunda, sin certeza científica, y habían comprendido bien que «cualquier crecimiento de los miembros del cuerpo viviente viene determinado por la reproducción indefinidamente variada de una misma forma primitiva muy simple». Eso es la preexistencia de la vida en lo que tiene de primario, vida que no se puede reducir o denegar, destello (o «big-bang») a partir del cual todo va a nacer, crecer y fortalecerse. De ahí la necesidad de captar ese momento fundador, de comprender su razón interna. Ésta es ante todo dinámica, es un flujo. Traduce perfectamente la genealogía de la que acabo de hablar: surge de una fuente y se desarrolla a partir de la misma.

Así es como los griegos entendían el ritmo: aquello que se desarrolla a partir de un dibujo, de un esquema. Para ellos el ritmo no era algo desordenado, anómico. Éste se forma a partir de una limitación, que le permite ser lo que es: enlace de lo estático y lo dinámico. Tal como señala Werner Jaeger, el ritmo «es lo que impone unas ligaduras a los movimientos, es lo que contiene el flujo de las cosas». «Sostiene» a la humanidad, la mantiene en sus ataderos.<sup>8</sup> En resumen, el arabesco del movimiento se realiza a partir de un dibujo primordial. Si aplicamos eso mismo a la danza, en todas sus formas, nos damos cuenta, por muy desordenada que nos pueda parecer, que su realización responde a una razón interna, a una poderosa lógica que la hace ser lo que es. El flujo, pues, no es un desorden sin horizonte, sino un punto de sujeción dinamizándose. Éste es el sentido profundo de «esquema» para los griegos: aquello a partir de lo cual una estructura, sea cual fuere, va a desarrollarse, tanto si ésta es una escultura, una idea filosófica, una danza o una organización política. Tanto da; si queremos comprender su evolución, su dinámica, hay que captar el punto nodal a partir del cual va a crecer.

Por lo tanto, establecer un análisis a partir de la razón interna de los fenómenos sociales es comprender el destino fundamental de la vida. Nunca nada, ni nadie, es exclusivamente lo que parece ser en un momento dado.

8. Véase W. Jaeger, *Paideia*, Gallimard, 1964, pág. 162. Véase también A. Béguin, *L'Âme romantique et le Rêve*, París, Corti, 1991, pág. 240.

Siempre es más, y eso es así porque en cada uno, y en cada fenómeno, hay algo preformado que conviene desarrollar. Como un ideal que debe desarrollar todas sus potencialidades. Un ideal en germen que debe liberar todas sus energías. Un íntimo instinto formal: el de la vida. Walter Benjamin, en el que me inspiro aquí, señala incluso que en cada instante de la existencia se encuentra prefigurada una «necesidad interna», una especie de resorte encarnado que permite el esparcimiento y el estremecimiento. Todo eso es lo que permite comprender que la vida siempre perdura y que, a pesar de las vicisitudes, las imposiciones y las alienaciones de diversa índole, siempre triunfa.

Esto, por supuesto, es patrimonio de los individuos, pero igualmente es el atributo de todos los elementos de la vida social y natural. Si no nos consagramos únicamente al simple causalismo racional, nos daremos cuenta de que hay una pluralidad de razones, y que de su conjunción nace ese «surreal» que es la existencia. Para entenderlo bien citaremos, aunque sea un poco larga, una observación muy acertada de la novela de Milan Kundera, *La inmortalidad*. «En todas las lenguas que provienen del latín, la palabra razón (*ratio*, *reason*, *ragione*) tiene dos sentidos: antes de designar la causa, designa la facultad de reflexión. Una razón cuya racionalidad no es transparente parece incapaz de causar un efecto. Sin embargo, en alemán, a la razón considerada como causa se la llama *Grund*, palabra que no tiene nada que ver con la *ratio* latina y que designa en primer lugar el suelo, luego un fundamento.» Así, algo puede parecer absurdo y tener su ra-

Palabra  
razón

zón, su fundamento, como acabo de indicar, ser surreal. Kundera prosigue: «En el fondo de cada uno de nosotros está inscrito un *Grund* que es la causa permanente de nuestros actos, que es el suelo sobre el cual crece nuestro destino. Intento captar en cada uno de mis personajes su *Grund*.»

No se puede decir mejor el arraigamiento dinámico que la modernidad, obnubilada por la historia, siempre ha rechazado considerar. Así, pues, lo que el novelista se aplica en hacer para sus personajes, tenemos que hacerlo probablemente en el marco de nuestros análisis sociales: buscar el fundamento y no la simple causa de todo acto, de toda representación, de todo fenómeno, con objeto de comprender su razón interna, aunque ésta contravenga a la razón funcional o instrumental a la que estamos acostumbrados. Se trata de una pista fecunda que alcanza la naturaleza espacial, lo que he llamado el arraigamiento, del individuo social. Para decirlo con otras palabras, su razón, es decir su razón de ser, no es solamente un objetivo que se ha de alcanzar, lo que la filosofía medieval llamaba el *terminus ad quem*, sino que se halla igualmente en el *terminus a quo*, allí de donde viene, allí donde está. Probablemente en el deslizamiento de aquél hacia este último se halla la clave del paso del racionalismo instrumental a la racionalidad interna.

Para tomar nuevamente un ejemplo literario, podemos hacer referencia a la epopeya homérica, que hace pareja, en el plano de la ficción, con la filosofía griega. Al igual que esta última, la epopeya intenta expresar el lugar del hombre en el universo, la relación del microcosmos y

del macrocosmos. Ahora bien, a partir de una comprensión interna de sus relaciones, Homero, según Werner Jaeger, «concebirá un mundo completo e independiente». En ese sentido, la epopeya sólo es posible porque se elabora a partir del arraigamiento del hombre griego dentro de su medio social y natural. Al actuar así, ésta revela «íntegramente la estructura de la realidad».<sup>9</sup> Lo que debemos retener de semejante análisis es que una creación sólo vale en la medida en que sabe captar la forma, o la razón interna de un conjunto dado. En este caso es el hombre griego en su medio. Sólo vale si sabe expresar, en el sentido más fuerte del término, un arquetipo en el que cada uno y el conjunto social puedan reconocerse.

Lo que acabamos de explicar para la epopeya homérica puede extrapolarse fácilmente a otras creaciones literarias, incluso a producciones teóricas. En efecto, lo que podemos retener es que la captación de una forma interna es causa y efecto de una comunidad. Ella expresa su fuerza empática, en resumen, construye el mito. Podemos ciertamente analizar la historia de una civilización, de un imperio, de una nación a partir de causas exteriores, sean éstas económicas, políticas o históricas. Y eso, de hecho, no es un error. Pero podemos igualmente invertir el problema y preguntarnos si todas esas «causas» no son tributarias, ante todo, de una razón interna que hace que, en un momento dado, una cultura fuerte por

9. W. Jaeger, *op. cit.*, págs. 86 y 491; nota 34; véase también E. Troeltsch, «Christianisme et société», en *Archives de Sociologie des Religions*, 1961, n° 11, pág. 18.

sí misma sea llevada a resplandecer, a difundirse en poder económico, político o histórico. Según la expresión de san Agustín: *Boni de sui diffusi*, de sí, el bien se difunde.

Muchos ejemplos abogan en este sentido. Tan sólo retenemos unos cuantos: Atenas en su apogeo, Roma y su imperio, Florencia y su difusión cultural, Francia durante el siglo XVII, y podríamos, por supuesto, dar otros ejemplos. Todas esas culturas se difunden porque se apoyan, conscientemente o no, en un fundamento (*Grund*) fuerte, porque su apego les permite la expansión, porque su razón interna sólo puede favorecer la abertura. Sus mitos fundadores confortan la empatía comunitaria, engendran una generosidad de ser exógena. Si la religión cristiana ha podido conocer la universalidad que sabemos, es porque ha sabido, o ha podido, sentirse, en un momento dado, segura de lo que era. Es decir, ha sido consciente de lo que la fundaba como comunidad, de lo que constituía su razón interna. Resulta sorprendente, a este respecto, ver, en lo que concierne a este último ejemplo, cómo el cristianismo de ningún modo ha tenido miedo de tomar elementos filosóficos y mitológicos de las religiones y filosofías circundantes. Esos préstamos no han hecho más que expresar la necesidad de una comunidad que los necesitaba para confortarse. En resumen, hay una relación estrecha entre la actitud centrípeta y la actitud centrífuga. Y ello puede llevarnos a la proposición siguiente: fuerte por sí misma, segura de su razón interna, una cultura puede difundirse cuando ha sabido metabolizar los elementos que ha tomado prestados.

Dentro de la perspectiva epistemológica, que es la mía en este caso, podemos deducir que existe una relación estrecha entre un concepto característico de un pueblo, una civilización, una comunidad específica, y la vida que lo expresa. Eso es lo que podemos llamar el *raciovitalismo*. Lo cual quiere decir que una entidad cualquiera encuentra su razón de ser en sí misma, es causa y efecto de sí misma, es su propio fundamento (*Grund*), a partir del cual puede difundirse indefinidamente. Podríamos hablar desde este punto de vista de cristalización. Cristalización que hace que, arraigada en una historia, en una cultura específica, sea la historia y la cultura por entero las que consiguen expresarse. En otras palabras, estamos hechos de materia, materia que se transfigura por la razón interna que la anima. Siguiendo aquí a Teilhard de Chardin, se puede decir: «Por la materia se refleja parcialmente la historia entera del mundo en cada uno de nosotros. Por muy autónoma que sea nuestra alma, ésta hereda una existencia prodigiosamente trabajada, antes que ella, por el conjunto de todas las energías terrestres».<sup>10</sup> Lo que se dice aquí del alma individual puede extrapolarse fácilmente al alma del mundo, al alma de una comunidad. Las raíces de un ser, y las de una comunidad, son una mezcla de pasado, presente y futuro, pero no se pueden comprender de una manera exterior, hay que buscar su lógica en su interior bajo pena de obtener una visión abstracta desencarnada y superficial. Así, pues, en oposición a una

10. P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, París, Seuil, 1957, pág. 45.

razón separada, intelectualista, desencarnada, la razón interna, particular, es ante todo específica. Está hecha de materia, de concretitud, y al mismo tiempo se transfigura por el dinamismo propio de la materia, lo que he llamado anteriormente la llama que hace que una hoguera sea otra cosa que leña y ceniza. En una palabra, en oposición a la simple mecanicidad del racionalismo hay que buscar igualmente la racionalidad orgánica de una estructura dada. La búsqueda de esta organicidad crea la especificidad de la situación posmoderna.

## 2. EL PENSAMIENTO ORGÁNICO

No es evidente pensar el mundo social a partir de una concepción orgánica de las cosas, y con mayor razón cuando intentamos aplicar esta concepción al orden del pensamiento. La mayoría de las veces esto huele un poco a pasado, cuando no a oscurantismo. Es orgánico aquello que es premoderno. Sin embargo, ahora que la conminación de «ser moderno» ya no es, forzosamente, uno de esos imperativos categóricos que hay que respetar a todo precio, podemos, de una manera más serena, analizar algunas características de este «arcaísmo», aunque sólo sea para ver si no está, curiosamente, en convergencia con el espíritu del tiempo contemporáneo.

Podemos, a ese respecto, mencionar algunas definiciones de G. Simmel, quien recuerda que lo que distingue un cuerpo no orgánico de un cuerpo vivo es que el primero está delimitado desde fuera, recibe su impulso del

exterior. Por el contrario, el cuerpo orgánico encuentra en sí mismo su propia forma; su dinamismo, que está destinado a crecer y desarrollarse nace de su interior.<sup>11</sup> Tiene, de alguna manera, unas fuerzas innatas que son causa y efecto de su propia vida. Esto es lo que está en cuestión: la organicidad remite a lo vivo y a las fuerzas que lo animan. Esto puede entenderse de una manera muy simple: lo propio de la separación, lo que se fragmenta, es siempre potencialmente mortífero; mientras que lo que vive tiende a concentrarse, a casar los elementos más dispares. Cuando «todo se mantiene unido», hay vida.

Al mismo tiempo la vida, y eso es lo premoderno o arcaico, se arraiga profundamente. Para los griegos, por ejemplo, el paradeigma, el paradigma, es un ejemplo tomado de la tradición, pero es un ejemplo que da vida al presente. Sirve de modelo a partir del cual el individuo y la sociedad consiguen estructurarse. Aquí también hay conjunción entre lo estático y lo dinámico. La vida de hoy en día tiene ese precio: saca lejos sus raíces y se sustenta en ellas, lo cual le permite ser lo que es. La vida del presente sólo puede existir en referencia a lo que es exterior; también aquí procede por conjunción más que por disyunción, o por denegación de lo que ha sido. La modernidad se ha esforzado en el olvido, en el rechazo del pasado. La posmodernidad, en sí misma, procede más bien por acumulación y aglomeración.

Quiero recordar aquí la noción de «cuenca semántica» apreciada por Gilbert Durand, que muestra clara-

11. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, pág. 167.

mente cómo un río no nace más que por arroyada, y por la añadidura de una multitud de pequeños arroyos. Desde esa misma perspectiva, parecida a la tradición del paradigma griego, Werner Jaeger señala que «todas las actividades intelectuales son como arroyos y ríos que se vierten en un mismo mar central —la vida de la ciudad—, mientras que ese mar abastece a su vez sus fuentes de agua por unas vías invisibles y subterráneas». <sup>12</sup> Semejante metáfora da buena cuenta de la sinergia de todos los elementos que componen un conjunto dado. Muestra claramente la necesaria organicidad de las cosas, su reversibilidad, el hecho de que es inútil querer explicar un acontecimiento, una situación o un fenómeno a partir de un causalismo simple y unívoco.

Éstos son los caracteres esenciales del orden orgánico: por un lado encuentra su impulso a partir de sí mismo, por el otro concentra, expresa a su manera, establece una conjunción nueva con elementos del pasado. De ahí la necesidad de hacer una genealogía para entender bien su dinamismo. Esta genealogía, claro está, es difícil de realizar, pues, siguiendo la imagen de las vías subterráneas y de las arroyadas invisibles, adopta recorridos que no son ni mucho menos evidentes. Por muy paradójico que parezca, la forma orgánica es una apariencia oculta. Uno cree comprenderla de buenas a primeras, pero resulta muy delicado establecer sus contornos, localizar las raíces, delimitar sus redes. Mas eso es precisamente lo que hace apasionante el análisis, lo que hace de él una verdadera apuesta

12. W. Jaeger, *Paideia*, págs. 98 y 110.

intelectual. Más aún cuando la actualidad muestra perfectamente los límites de la unidimensionalidad. En oposición al monoteísmo en sus diversas modulaciones, el politeísmo de los valores es sin ninguna duda el punto nodal de cualquier organicidad.

El término empleado aquí no es neutro. Cuando Max Weber habla de politeísmo de valores, entiende, a imagen del politeísmo griego, dar cuenta de la complementariedad, de las alianzas, de la guerra que los dioses del Panteón no dejaban de instaurar entre sí. Aquí se trata de algo parecido. Este politeísmo es el que vamos a volver a encontrar en esos buenos espíritus del Renacimiento. No hay que creer, como se ha indicado con demasiada frecuencia, que en esa época hubo una división estricta y definitiva entre la ciencia por un lado y lo que serían prácticas precientíficas por el otro. De hecho, los historiadores de esa época muestran claramente que existe una poderosa ósmosis entre esas dos maneras de hacer. Y muchos protagonistas de la ciencia no dudan en recurrir a la astrología, a la cábala y a otras técnicas ocultas, y no por ello viven ese vaivén de una manera esquizofrénica.

Pero no es éste mi propósito. Basta con indicar que el universo aparece como un organismo viviente que, gracias a los astros, establece correspondencias entre todas las cosas y se apoya en coincidencias que animan a la vez a los individuos, a las plantas, a los animales y hasta a la materia insensible. De una manera más precisa, podemos señalar el lazo existente entre las «razones» de la materia y las razones del conocimiento. En este sentido hay que comprender la coincidencia o la correspondencia de la

que acabamos de hablar. Es lo que un filósofo como Ficino llamará la *concordia mundi*, especie de unicidad viviente, algo panteísta, en la que los diversos elementos del microcosmos se corresponden entre ellos. «Viva palpación del universo», ésta es la expresión con la que se traduce, generalmente, el aspecto orgánico de la realidad social. Resulta interesante observar que la expresión *rationes seminales* (razones seminales) es la que mejor expresa esta organicidad.

Existe ahí una doctrina de armonía universal que se funda en el vínculo entre el mundo interior del individuo y el mundo exterior de la naturaleza. He recordado muchas veces la etimología del término *connaissance*, conocimiento, «nacer con» (*cum-nascere*). Tal conocimiento, aplicado por los alquimistas, o los ocultistas del Renacimiento, se acerca, sin que haya ilación directa, al «holismo» que encontramos en Durkheim, y que curiosamente renace en las prácticas de la *new age* posmoderna. Ésta expresa claramente una ley organizadora del mundo que quiere que el curso universal, el flujo de los cambios y los movimientos naturales relacionen todos los elementos entre sí. Así, para proseguir, en sustancia, con los filósofos medievales, la corrupción de un ser es la regeneración de otro, lo que es informe produce una forma nueva; podemos incluso decir que el paso por lo informe asegura el surgimiento y la estabilidad de una forma más pura.<sup>13</sup>

13. Véase E. Garin, *Le Zodiaque de la vie*, París, Les Belles Lettres, 1991, págs. 92-93. Véase F. Yates, *La Lumière des rose-croix*, París, Retz, 1978, pág. 198. Sobre la «ley organizadora», véase H. De Lubac, *La Postérité spirituelle de Joaquim de Flore*, París, Lethielleux, 1972, pág. 101.

Todo esto puede parecer muy místico, pero la sistémica contemporánea no dice otra cosa y muestra la reversibilidad del funcionamiento y del disfuncionamiento. Se trata en este caso de una ley imperial de la naturaleza que el positivismo de la modernidad había logrado borrar, pero que, como cualquier estructura antropológica, no deja de resurgir cuando el simple causalismo se satura. En resumen, ahora que las entidades homogéneas y generales pierden su poder de atracción, conviene estar atento, por un lado, a la complementariedad de los fragmentos, y, por otro, al hecho de que éstos se aglomeran, de una manera flexible, en una red, en vastos conjuntos en el interior de los cuales se corresponden unos con otros. Semejante proceso es perceptible en el orden de las instituciones en general, de lo político en particular, pero igualmente en el nivel de lo cotidiano, en las organizaciones económicas, en la vida asociativa y en las instancias estatales.

Dicho esto, aparte de los filósofos, los poetas y los novelistas son los que, sin duda alguna, han sentido lo que la ciencia contemporánea está descubriendo de nuevo. Tenemos el famoso cuarteto de Baudelaire, que no resultará inútil recordar:

Como largos ecos que desde lejos se confunden  
en una tenebrosa y profunda unidad,  
vasta como la noche y como la luz,  
los perfumes, los colores y los sonidos se corresponden.

De ese modo se expresa esa unidad subterránea que, a primera vista, puede escapar a una simple concepción racionalista del mundo: los procesos de interdependen-

cia. Este proceso se observa cada vez con mayor frecuencia en la economía, la política y lo social. Hay un «principio formal que funda esta unidad». Un principio tanto más necesario por cuanto que el mundo es llevado tendencialmente a disgregarse. Walter Benjamin, por ejemplo, al comentar unos cuantos poemas de Hölderlin, recuerda que el poeta es quien da, o vuelve a dar, su fuerza de agregación a un mundo dislocado. La preocupación por la *forma* que se observa en la poesía es el símbolo de una exigencia de este tipo. Por eso, además, ésta une íntimamente lo plástico con lo espiritual.<sup>14</sup>

Esta relación no es neutra, pero indica perfectamente la organicidad que existe entre el cuerpo y el espíritu, la naturaleza y la cultura, lo material y lo inmaterial. Así, el mundo de las formas, el mundo de la forma, que es el atributo del poeta, tan sólo cristaliza lo que podríamos llamar el deseo de unicidad que anima todas las cosas. Más allá de la fragmentación, inherente a la vida mundana, hay una aspiración a la convergencia que la exigencia poética personifica maravillosamente. Esto se manifiesta con claridad en la búsqueda estilística, que es la exacta conjunción de una «materia» y de un espíritu. Citando ahora a Walter Shapiro, podemos recordar que «el estudio estilístico constituye muchas veces una búsqueda de correspondencias ocultas, que se explican con la ayuda de un principio organizador que determina a la vez el carácter de las partes y la disposición del conjunto».<sup>15</sup>

14. Véase B. Witte, *Walter Benjamin*, pág. 37.

15. W. Shapiro, *La Notion de style*, París, Gallimard, 1982, pág. 45.

Se trata de una bella metáfora que indica que, como los rasgos caracterizadores de un estilo tienen una cualidad en común, y al mismo tiempo se respeta la particularidad de cada una de las partes, la organicidad es a la vez plural y constituye nada menos que una sólida coherencia. En el dominio artístico, a partir de un fragmento cualquiera, un especialista puede reconocer un estilo determinado, y lo mismo ocurre en lo que concierne a la vida social: es posible reconstituir una época específica a partir de un detalle, de una manera de ser, de una canción o de un modismo lingüístico. Sucede lo mismo, con mayor motivo, en el ámbito epistemológico, donde se puede pensar en forma de mosaico sin despreciar por ello lo tratado. Es más, tenemos ciertos autores que lo demuestran: los buenos tratados teóricos son, de hecho, una construcción en forma de mosaico, de fragmentos que se ajustan orgánicamente. Autores como Georg Simmel o Walter Benjamin, para no citar más que a éstos, han elaborado toda su obra sobre tal vaivén entre el fragmento, la micrología y la sólida arquitectónica de los mismos. Podemos decir lo mismo del mito, que la mayoría de las veces no es más que una variación alrededor de un tema conocido, una construcción hecha de redundancias, de repeticiones. Cada uno de esos elementos es específico, tiene su originalidad, y sin embargo entra en conjunción para hacer una construcción sólida que es causa y efecto de la comunidad que es su portadora.

Lo mismo se puede decir de la arquitectura posmoderna, que se ha elaborado a partir de «citas» tomadas de contextos muy diversos, y cuya organicidad es innegable. Y así

ocurre igualmente con la definición que se puede dar de la posmodernidad: especie de aglutinación, a la vez disparatada y del todo unida, de los elementos más diversos. Ya lo he subrayado muchas veces, basta decir que aunque el estilo orgánico sea adecuado a la época en que vivimos, también es una buena manera de aprehender la razón interna de una estructura dada. En este sentido puede ser una buena palanca epistemológica dentro del marco de una teoría del conocimiento. El racionalismo clásico cumplió su tiempo cuando se vino abajo, en los hechos, bajo los ataques bruscos y violentos que fueron las disonancias, la fragmentación de la vida social, la heterogeneidad galopante de las instituciones en todos los órdenes. Para entender lo que es alternativo, probablemente podamos hacer una comparación con el barroco: intento logrado de mantener juntos los elementos incompensables, preservando al mismo tiempo sus extremas divergencias. Cuando se observa una escultura, una pintura, cuando se escucha una música barroca, nos sorprende el hecho de que su desacuerdo fundamental se resuelva en un asombroso acuerdo. Las fronteras entre los diferentes elementos se mantienen, y sin embargo de todo ello resulta una singular organicidad. Aquello que el historiador del arte puede describir dentro de su especialidad, el observador social no deja de notarlo en la vida de cada día. Asimismo, el epistemólogo puede igualmente dar cuenta de ello para hacer resaltar la razón interna de una estructura determinada.

En su análisis del estilo barroco, Gilles Deleuze nos habla de un «universo infinito que ha perdido todo centro»; al mismo tiempo, señala Deleuze, «lo propio del ba-

rruco es volverle a dar una unidad... una presencia espiritual que vuelve a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva».<sup>16</sup> Éste es el aspecto orgánico de la razón interna: hay una argamasa interna que asegura la coherencia entre unos elementos que se presentan y que son, en verdad, eminentemente disparatados. Todo el arte intelectual consistirá en captar el lazo espiritual que hace, para volver a tomar la palabra del salmista, que «todo conjunto haga cuerpo». De ese modo se evitan los dos obstáculos propios del pensamiento conceptual: el que consiste en reducir a la unidad, *a priori*, la diversidad de las cosas, o el que se complace en el estallido indefinido y sin horizonte, que sostiene que somos incapaces de pensar racionalmente. La captación interna es una vía intermedia, especie de línea de cresta, peligrosa por supuesto, siempre al borde de los precipicios que la rodean, pero vía entusiasmadora a pesar de todo, ya que tiene una visión completa sobre la totalidad del mundo. Ésta es la postura: es posible pensar lo incompensable sin reducirlo ni mutilarlo; se lo puede pensar en sus diversos elementos sin superarlos de forma abstracta y de una manera puramente intelectualista. Resulta posible en consecuencia integrar en el proceso de conocimiento una dimensión sensible. Integrar los sentidos y la teoría: eso es lo que acabo de llamar una postura entusiasmadora. Por eso podemos hablar de vínculo espiritual. Eso mismo es capaz de captar lo que

16. G. Deleuze, *Le Plí*, París, Minuit, 1989, pág. 170; véase también pág. 111 (trad. cast.: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989).

pertenece al orden de la sensibilidad y de darle un estatuto racional. Cuando observamos la obra de tal o cual pintor, o incluso de tal escuela de pintura, destacamos en ella una unidad profunda e interior. Asimismo, cuando hablamos de un pueblo, de una tribu, de un agrupamiento afectivo cualquiera, podemos reconocer su íntima unicidad. Y podríamos multiplicar los ejemplos en este sentido. Hay que llevar a cabo una investigación del mismo estilo en el orden del conocimiento: definir lo que tipifica, repetir el «carácter esencial» (Durkheim), el arquetipo, o la estructura absoluta, admitir que, al igual que en la obra de un pintor, una época es eso mismo donde «todo se sostiene», donde cada cosa entra en sintonía, donde hay interdependencia necesaria y sobre todo localizable. En resumen, se trata de un verdadero trabajo intelectual: captar el efecto de composición que se halla en el origen mismo de un país, de un grupo, de un estilo artístico, de una sensibilidad política o religiosa, y entender que este efecto de composición es estructuralmente uno y múltiple a la vez.

Podemos, a ese respecto, remitirnos al magistral estudio que hace Louis Dumont de la *Bildung* alemana. Habla, a propósito de la misma, de «unidad ramificada». Bella expresión que traduce muy bien un conjunto dado en toda su diversidad. Descubre en ella unas «nociones implícitas», armónicas, que la convierten en una constelación compleja. Yo, por mi parte, remito a lo que ya he desarrollado sobre la unicidad cuya coherencia no puede ser, en nada, reducida a la unidad. La imagen de la ramificación es de las más instructivas, pues muestra que existe una raíz común, y a la vez de qué manera ésta, en su desa-

rollo, no deja de particularizarse. Semejante idea es la que debemos aplicar ahora a la situación contemporánea, la cual es a la vez disparatada a medida del deseo, y no por eso deja de presentar una innegable relación de parentesco. Cada fragmento, por muy específico que sea, contiene, *in nuce*, la totalidad en su conjunto. Vemos igualmente el interés heurístico de estas observaciones: la razón misma es plural, y esto es lo que hay que repetir con toda tranquilidad; no puede reducirse en ningún caso a un racionalismo causalista y unívoco. La noción de forma, y muy especialmente en su connotación alemana, *Gestalt*, es completamente adecuada también en este caso. La psicología y la filosofía contemporáneas han demostrado perfectamente que el todo es, por muy paradójico que pueda parecer, muy anterior a las partes que lo componen. Aún más, la comprensión de las partes nos es dada, antes que nada, por el todo.<sup>17</sup> Sucede lo mismo en la comprensión sociológica. De ahí el interés por lo que he llamado el «formismo» para captar la especificidad y la heterogeneidad de los fenómenos sociales.

Para ilustrar esta sensibilidad teórica, podemos hacer referencia a la figura teórica de la parataxis, otra manera de hablar de la correspondencia, que opera por bruscos establecimientos de relaciones entre personajes diversos, lugares disparatados y situaciones extrañas unas respecto a las otras. Para tomar un ejemplo entre otros, podemos

17. Véase L. Dumont, *L'Idéologie allemande*, París, Gallimard, 1991, pág. 112. Véase también K. Mannheim, *Utopie et Idéologie*, París, M. Rivière, 1956, pág. 152.

recordar que la poesía de Hölderlin procede de esa forma, reúne cosas del todo alejadas, y con eso crea sentido. Es, de alguna manera, una especie de sincronicidad que a través de la mezcla y de la asociación ilumina nuevamente una descripción, un fenómeno, una composición de personajes. Sabemos igualmente lo que el psicoanálisis debe a la asociación. El sueño en su aspecto abigarrado puede parecer paradójico, insensato en ciertos aspectos. Y, sin embargo, al asociar los diversos elementos que lo componen, vamos a parar a una configuración de las más singulares. Aún más, la persona que sueña va a «reconocerse», en su aspecto más profundo, gracias precisamente a diversas asociaciones. La individuación tiene ese precio, y la construcción de la persona sólo puede hacerse en tanto que se pueden reunir en la unicidad los diversos trozos —habría que decir trizas— que la componen.

Al lado de la parataxis poética o retórica, la ficción novelesca aclara también este sentido. Así, la noción de «afinidad electiva», tal como la utiliza Goethe, muestra con claridad cómo pueden existir unas relaciones muy estrechas entre personas sin que haya una determinación causal directa, sin que se pueda descubrir una «influencia» en el sentido preciso del término. En este caso hay una «analogía estructural, un movimiento de convergencia, una atracción recíproca, una confluencia activa, una combinación que puede ir hasta la fusión».<sup>18</sup> Esta defini-

18. M. Löwy, *Rédemption et Utopie*, París, PUF, 1989, pág. 13. Sobre la parataxis, véase T. Adorno, *Notes sur la littérature*, pág. 338.

ción de la situación novelesca bien esbozada por Goethe puede extrapolarse perfectamente a la realidad social, que se apoya en gran medida en semejantes «afinidades electivas». Por supuesto, éstas muy pocas veces toman la forma paroxística que les da el novelista, pero, aunque vividas en menor medida, no por ello están construidas de una manera distinta.

Todo esto determina cierto tipo de relaciones sociales que se basan en el reconocimiento de uno mismo y del otro, de uno mismo y de los otros, a partir de la correspondencia, a partir de tomar en cuenta la diversidad y la unicidad. Por ello es importante pensar este tipo de relaciones dentro de su componente orgánico. En efecto, a pesar de que la «fusión» no esté hecha forzosamente de experiencia corriente, la vida cotidiana se apoya en múltiples experiencias de una fuerte carga erótica. Conviene, ciertamente entender este término en su acepción más amplia, es decir como todo aquello que implica un elemento afectivo, emocional. Etimológicamente implica un ambiente «orgiástico», es decir, aquello que hace intervenir a la pasión. Todas estas cosas están en la base de la organicidad social, pero el racionalismo moderno no ha conseguido sin embargo integrarlas en sus diversos análisis, o en el mejor de los casos las ha comprimido en el dominio, herméticamente cerrado, de la vida privada.

Por el contrario, la sensibilidad orgánica va a arrancar esos elementos de la esfera de lo psicológico y así podrá mostrar su innegable eficacia en la organización de todas las relaciones sociales. En efecto, cada vez nos damos mayor cuenta de ello y quizás sea ésta una de las señales de la

posmodernidad: no existe ningún dominio que escape a un importante retorno del afecto: las relaciones «tribales» puntúan la vida social, es cierto, pero también lo hacen en lo político, en las relaciones culturales, religiosas, laborales; todo está inmerso en un ambiente «erótico» que implica un vasto proceso de correspondencias y, en el sentido más fuerte del término, de las implicaciones más diversas. Precisamente eso es lo que hace necesaria una visión orgánica del mundo.

Vemos igualmente cómo ésta vuelve obsoleto el famoso «corte epistemológico» apreciado por la modernidad. Bien por desconfianza con relación a la sociología espontánea, o bien los diversos recelos con respecto al buen sentido, o el desprecio de la sabiduría popular, o la estigmatización del sentido común, han sido muchas las modulaciones de una separación estricta entre el saber cultural y el conocimiento ordinario que han delimitado el orbe del conocimiento durante los dos siglos transcurridos. De hecho, y eso es la aplicación de la perspectiva orgánica, así como los diversos dominios de lo social están inmersos en el «enlace» erótico, existe un vaivén constante entre los diversos conocimientos surgidos de la realidad social.

Se ha podido demostrar que el corte del que acabo de hablar no se produjo de una manera tajante de una vez por todas. Hubo contaminaciones, miradas atrás, remanencias constantes. Y en parte, el saber moderno fue influido muchas veces por el pensamiento tradicional. Sabemos, por ejemplo, que Copérnico, Kepler e incluso Newton, que hicieron que la ciencia realizara progresos

definitivos, continuaron sometidos a la especulación de sus tiempos. Para retomar una acertada fórmula de José Guilherme Merquior, «el análisis no fue de ningún modo entorpecido, y menos aún sepultado, por la analogía».<sup>19</sup> Incluso podemos preguntarnos si no fue ésta la que permitió al análisis el desarrollo innegable que se le conoce.

En referencia a lo que acabo de indicar con relación a la vida social, podemos preguntarnos si semejante actitud de conjunción, más que de disyunción, no es lo que parece más oportuno y más prospectivo para captar la sociedad compleja que se esboza ante nuestra mirada. En resumen, se trata de desarrollar un *pensamiento integrativo*, parecido en ese sentido a una teoría general de la sistémica, que sea capaz de asumir lo mejor del análisis moderno y lo que resulte pertinente del pensamiento analógico. De ese modo podríamos acabar con la calamitosa oposición entre la estática y la dinámica que ha llevado a la modernidad a los estancamientos de todo orden que se observan en la época actual. En efecto, si bien la dinámica ha estado en el origen de la historia y del sentido del progreso, con todas las felices consecuencias que se le conocen, no hay que olvidar que ésta se apoya en un sustrato determinado, una estática que no es tan sólo los restos de un oscurantismo cualquiera, sino que remite a la memoria antropológica del hombre como animal arraigado en un lugar determinado, de un

19. J.G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, París, PUF, 1986, pág. 66. Véase también sobre este tema cercano E. Garin, *Le Zodiaque de la vie*.

hombre que sólo es comprensible en referencia al entorno de la realidad social que le pertenece. En ese sentido, la integración, la conjunción de lo estático y de lo dinámico parecen ser una pista de investigación de las más adecuadas para estar en congruencia con el nuevo reparto de cartas «ecológico» propio del espíritu del tiempo. Eso es lo que puede permitir comprender lo que se entiende por pensamiento orgánico.

Hay en ello algo que se parece mucho al vitalismo, o más precisamente al «raciovitalismo» del que ya hemos hablado, y que uniría posiciones teóricas estimadas incompatibles. Y esto, por supuesto, no dentro de la óptica un poco simplista de una tolerancia sin horizontes, la de un pensamiento en el que «todos los gatos son grises», sino muy al contrario, en función de una pretensión, de una ambición epistemológica aventurera y audaz, que tiene como objetivo hacer entrar en sinergia perspectivas opuestas, incluso contradictorias. Semejante ambición, la de la *coincidentia oppositorum*, siempre ha vuelto a resurgir en los momentos clave de la historia humana. Cuando se han cansado de las exclusivas y de las cerrazones, los hombres de pensamiento han experimentado el deseo y la necesidad de dar un nuevo impulso a la reflexión. Y ello no sólo en función de un simple juego del espíritu, sino por la exigencia de un presente que ya no está satisfecho con las certidumbres establecidas.

El «raciovitalismo» en cuestión toma nota desde un punto de vista epistemológico de las correspondencias existenciales que marcan la vida de cada día. Sin embargo, cuesta bastante aceptar una evidencia epistemológica

de este tipo, y eso es así en función de un «misoneísmo»: eterno miedo a lo que resulta nuevo y extraño. No obstante, aquello que le parece nuevo al espíritu moderno está fuertemente arraigado en la estructura existencial de la humanidad. Es lo que Gilbert Durand llama el «trayecto antropológico», que establece una estrecha relación entre el hombre, lo social y la naturaleza. Aquí tenemos el triángulo perfecto que hace de cada lado un elemento indispensable del conjunto. Pero esa constitución triangular ha sido ampliamente olvidada, cuando no negada, durante toda la modernidad. Y en la actualidad estamos volviendo a descubrirla, especialmente al recordar que el hombre, para retomar una expresión de los etnólogos relativa a los primitivos, posee, junto a su espíritu racional, una *bush soul*, un alma de la selva, podríamos decir un alma arbórea que le permite entrar en comunicación con las fuerzas de la naturaleza, o incluso entrar en «participación mística» (Lévy-Bruhl) con tal animal, árbol, roca u otro elemento natural de su entorno. Esos elementos pueden variar y tomar, en la época actual, otras formas, ya sea un lugar, un animal familiar o un objeto de la vida cotidiana; en todos estos casos hay una fuerte carga fetichista, que conviene apreciar de una manera no peyorativa.

Se trata, pues, de una comprobación empírica que abre pistas de investigación originales, y que, para volver a tomar una intuición poética apreciada por Paul Claudel, tiende a presentar la materia orgánica como *informada*, en sentido estricto, por las interdependencias, las pertenencias, las correspondencias, en una palabra, por las relacio-

nes.<sup>20</sup> Lo esencial en la naturaleza humana es el *primum relationis*. Conviene añadir que esta organicidad natural, cuyo símbolo es el *árbol*, pone las bases de una organicidad social, simbólicamente representada por la *piedra*, la ciudad y sus construcciones. Y aunque pueda parecer paradójico, semejante pensamiento orgánico es precisamente lo que permite comprender la nueva *ética social* en *gestación*, basada en la *cooperación*, las *nuevas formas de solidaridad*, las *actitudes caritativas* y otras manifestaciones de *socialidad*, cuyos contornos todavía están poco definidos, pero cuya importancia crece cada vez más.

En una palabra, así como la vida social se funda en la participación de cada uno en todos y en todo, es importante establecer un pensamiento que esté en congruencia con un conjunto más vasto y que participe de él. Para ello es necesario que el orden del conocimiento ya no esté obnubilado por el concepto, intangible en todo su rigor, sino por la alusión, la noción, la notación, en una palabra el símbolo que va más allá del cerramiento de la palabra, y favorezca la toma de conciencia de la similitud. Se trata, pues, de una *postura intelectual* que va más allá de la creencia en un verbo activo, que crea aquello mismo que nombra o que lo circunscribe con exactitud. Desde ese momento entramos en un principio oriental y místico, un principio de no actividad y de participación en el todo,

20. Véase M.J. Whitaker en *Bulletin P. Claudel*, 51, 1973, pág. 11. Véase también sobre la *bush soul*, C.G. Jung, *Essai d'exploration de l'inconscient*, París, Denoël, 1964, págs. 35-36, y G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*.

un principio que, antes que delimitar con precisión, sugiere. Esto es la organicidad de las cosas y de las gentes, esto es el pensamiento orgánico que da cuenta de ella. Esto es, finalmente, lo que nos obliga a pensar menos en el contenido que en el continente, menos en el fondo que en la forma. Pues, a fin de cuentas, ¿qué es lo que relaciona, qué es lo que favorece la correspondencia y la analogía, qué es lo que favorece nuestra participación, simbólicamente, en la realidad social y natural, sino la forma?

## CAPÍTULO 4

### DEL FORMISMO

...la riqueza, lo que moralmente es posible, está representada interiormente en formas, no en conceptos. Así se distingue al que ha penetrado en el templo de la formación del que permanece en el umbral.

HUGO VON HOFMANNSTHAL

#### 1. APROXIMACIÓN AL FORMISMO

Basta con estar atento a los signos de los tiempos para ver que nuestras sociedades están animadas, de una manera orgánica, por el juego de las imágenes, y que podemos caracterizarlas de diversas maneras por un estilo que acentúa a la vez la estética, lo cotidiano y lo comunicacional, o si no nos gusta este término un poco bárbaro, lo simbólico. Cosas todas ellas, a fin de cuentas, que los observadores sociales tendían a considerar como cantidades desdeñables, o como mínimo indignas de una reflexión sociológica. Ocurría lo mismo con los políticos o con diversos hombres con poder de decisión para quienes se trataba, en el mejor de los casos, de fenómenos que cabía

destacar únicamente dentro del ámbito privado, o, en el peor de los casos, de síntomas de una decadencia muy difícil de atajar, y por lo tanto de combatir enérgicamente. Podemos matizar que recientemente la comunicación se ha convertido en una apuesta, menos de análisis que de poder. Y los diversos estudios que se le han dedicado, salvo los de ciertos filósofos, continúan siendo superficiales o, por lo menos, no intentan situarla dentro de un contexto más vasto. Y sin embargo, esta contextualización es de las más indispensables, pues la comunicación, al igual que la imagen y el estilo, son los elementos más destacables de una cultura que está naciendo, cultura que ya no tiene nada que ver con la que ha prevalecido durante la modernidad, y que, sin hacer demasiado ruido pero no sin efectos, está revolucionando toda la vida en común posmoderna.

Ciertamente, es demasiado pronto para decir con precisión qué es esta revolución que se produce ante nuestra mirada. En la medida en que la fórmula de Nietzsche es, en este caso, del todo actual, las verdaderas revoluciones «avanzan a paso de palomas». Y resulta muy delicado, en el momento de su fundación, establecer una teoría sobre ella. Es posible, por el contrario, delimitar los contornos, indicar la tendencia general de semejante revolución. En muchos aspectos, al aproximarnos al máximo a su etimología, vuelve a investir elementos arcaicos, vuelve a utilizar, a su manera, arcaísmos que considerábamos superados (entre ellos, la imagen, el estilo), y de ese modo inaugura un nuevo encantamiento del mundo, del que cuesta admitir la amplitud.

Para apreciarla mejor propongo utilizar la noción de forma que ya ha empleado Simmel y que, tanto desde un punto de vista epistemológico como fenomenológico, destaca el cambio cualitativo del que acabamos de hablar, y al que, empíricamente, nos enfrentamos en la vida de cada día. Con objeto de subrayar el interés de esta noción, he propuesto el neologismo, ciertamente poco elegante, de «formismo (*formisme*)».<sup>1</sup> Poco importa el término. Quería indicar de ese modo la preeminencia de la apariencia, la necesidad de tomar en serio todo aquello que las personas serias consideran como frívolo. En una palabra, integrar en el análisis de la vida social una comprobación muy trivial: lo que es, es. Antes de sacar las consecuencias epistemológicas de esta comprobación, podemos mostrar en un primer momento que la forma es la matriz que da nacimiento a todos los fenómenos estéticos que delimitan la cultura posmoderna.

Es conocida la expresión de Peter Blake al criticar la arquitectura moderna: *form follows fiasco*. Probablemente es posible extrapolar esta ocurrencia y ver que el triunfo de la forma es la continuación, en la época actual, de los fiascos de los diversos ideales racionalistas, funcionales, que han marcado la modernidad. Ahora resulta una trivialidad reconocer sus quiebras. Las propuestas sociales que han impulsado hacen aguas por todas partes. Tras su rápida descomposición, el imperio «socialista» tan sólo

1. Remito a mis libros, M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, 1985, París, Méridiens-Klincksieck, sobre el formismo, y *Au creux des apparences*, (1990), Le Livre de Poche, 1993.

es un doloroso recuerdo, y el del liberalismo «democrático» que parece triunfar, segrega, nacional e internacionalmente, marginalidades y exclusiones demasiado acentuadas para ser inofensivas. La incapacidad para establecer una verdadera justicia social, el desarrollo de la miseria, la diferencia creciente entre los países ricos y los países pobres, el saqueo ecológico, todo ello anuncia, a cierto plazo, la desestabilización e incluso el desmoronamiento de lo que se presenta como la realización consumada de un estado racional de bienestar debido al fin de la historia y de las ideologías. No es mi propósito entrar aquí en ese debate. Por el contrario, tal como ya he dicho, es posible indicar un movimiento de fondo que, de una manera misteriosa pero a la vez no poco segura, reúne los elementos dispersos, los fenómenos fragmentados de una sociedad naciente. Y, más allá del ideal racional, finalizado, proyectivo que intentaba aplicar un contenido, un concepto, un programa al devenir social, la acentuación de la forma puede, a este respecto, ser un instrumento de primera calidad. En resumen, en el movimiento cíclico de las historias humanas se ha saturado la dominación del «fondo», que cede su lugar a la efervescencia de la forma.

No se trata, ni mucho menos, de nada nuevo: la historia está llena de esos períodos que vieron el retorno de semejante «formismo». Más cerca de nosotros, a finales del siglo pasado y a principios del actual, hombres como Cézanne en la pintura, Valéry en la poesía, o también Flaubert en la literatura, lo presintieron; personas que, en nombre de una «poesía objetiva», se interesaron por ver las cosas en su neutralidad. En el paroxismo encontramos

lo que se ha llamado el *nouveau roman* en Francia, que vacía la historia por la simple descripción. Volvemos a encontrar igualmente esa actitud en la filosofía en Wittgenstein, quien subraya en repetidas ocasiones el estrecho parentesco, incluso la completa sinergia, que existe entre la ética y la estética.<sup>2</sup> Por supuesto, semejantes perspectivas están lejos de ser unificadas, incluso son, por construcción, plurales, pero su denominador común es, sin contestación, la epifanización de la forma.

La materia es múltiple. Frente a ello, la respuesta del racionalismo tiende a unificar, a separar, a establecer distinciones. Eso es lo que ha prevalecido durante toda la modernidad, y ha dado, como bien sabemos, esa homogeneidad de la que el Estado-nación, los grandes sistemas de referencia del siglo XIX o el individualismo son sus expresiones cumplidas. Totalmente distinto es el materialismo espiritual que, de una manera paradójica, se esfuerza por respetar la multiplicidad de lo real sin descuidar por ello las exigencias de la reflexión y de la comprensión que son la especificidad de la humana naturaleza. Podemos hacer la hipótesis de que el formismo, en diversas épocas entre las que se cuenta la nuestra, reconoce, siente, vive ese pluralismo, manteniendo al mismo tiempo una coherencia entre las diversas partes del todo. Tal como ya he dicho, basta con recordar, para convencerse de ello, los distintos papeles que una persona (en latín, *persona*) puede desempeñar, a veces en lapsos de tiempo muy limitados, o también los diversos montajes ideológicos realiza-

2. Véase B. Mc Guinness, *Wittgenstein*, París, Seuil, 1991, pág. 304.

dos por las pequeñas tribus contemporáneas. En cada uno de esos casos, resulta sorprendente observar a la vez la «reivindicación», terca, de una multiplicidad de ser, y el hecho de que ésta no se vive de una manera esquizofrénica, sino que va a parar a una especie de equilibrio cines-tésico. Éste, sin descuidar ninguna potencialidad o posibilidad, consigue mantenerlos juntos.

He propuesto llamar a esta *coincidentia oppositorum* unicidad. Ésta, por oposición a la unidad que excluye, mantiene, de una manera contradictoria, la cohesión de todos los elementos fragmentados de la realidad social. Semejante materialismo espiritual puede ser comparado con la hipótesis del *quark*, mediante la cual los astrofísicos se esfuerzan en poner orden dentro de la proliferación infinita de las partículas elementales. La forma desempeña un papel parecido. Ésta permite la conjunción, favorece el cortocircuito, es el centro de la unión, nociones todas ellas que delimitan bien la nueva socialidad. Y, sea de una manera consciente, sea de una manera difusa y por lo tanto no reconocida como tal, asistimos al nacimiento de un gnosticismo que, como fue el caso para el gnosticismo *stricto sensu*, piensa y vive en términos de globalidad, de organicidad.<sup>3</sup> Para él, si volvemos a tomar la expresión de Paul Feyerabend, «todo está bien» (*everything goes*), no hay que rechazar nada de lo que se ofrece a la vista ni de lo que se ofrece a la vida. Es más, existe incluso, en la pluralidad de las cosas, una misteriosa correspondencia que sólo hace falta descubrir.

3. Véase R. Abellio, *Approche de la nouvelle gnose*, París, Gallimard, 1981, pág. 2.

Así, pues, la diseminación de los signos que la semiología ha sabido descubrir, lejos de ser una balcanización que no se puede dominar, puede ser interpretada como una constelación que tiene un orden preciso y que obedece a una racionalidad determinadas. Pero este orden y esta racionalidad no vienen impuestos o dictados desde el exterior, sino que surgen del interior y son la emanación del equilibrio conflictual del que acabamos de hablar. Hay por lo tanto una lógica de la forma: aunque ésta valore el cuerpo, las imágenes, la apariencia, esta lógica es «formante», es decir, forma el cuerpo social; dicho de otro modo, hace sociedad. En ese sentido, la formalización cristaliza la vida en sociedad en un momento dado. Lo han señalado pensadores tan importantes como Burckhardt, Weber o Freud, quienes, cada uno a su manera, elaboran el primero retratos, el segundo modelos y el último diagnósticos. En cada uno de esos casos se trata de una formalización de las características de tal o cual época, el condotiero, el calvinista, el paranoico. Éstas son analogías que intentan imaginar y llenar de imágenes la fuerza principal, la razón interna que anima, en profundidad, el cuerpo social en su conjunto.

Estamos lejos de la ley o de los sistemas de leyes que se consideran regentes de la evolución de una sociedad. El retrato, el tipo ideal, el diagnóstico, si cogemos estos tres ejemplos, son construcciones irreales, es decir formas que no existen en estado puro, pero que no por ello permiten menos comprender (*cum-prehendere*, tomar conjuntamente) todos los pequeños hechos anodinos, cotidianos, anecdóticos, imaginarios, constitutivos de una cultura en

su sentido más intenso, el que se vive al día. Esas formas formantes van a expresarse de una manera empírica bajo la figura de la estrella musical o deportiva, aunque también podrá ser el gurú religioso o intelectual, el presentador de televisión o aquel gran moralista notable por su acción caritativa. Esas figuras son como caricaturas mágicas en las que cada uno, en función de sus gustos, de sus intereses, de sus deseos, puede reconocerse o expresar su sentimiento de pertenencia. De esa manera, sin ser un gran músico ni un deportista emérito, sin actuar demasiado para luchar contra la miseria del mundo o sus diversas injusticias, sueño a través de esas formas analógicas y esa ilusión no carece de eficacia, al menos para la constitución de mi propio yo, la construcción de mi personalidad.

En ese sentido, la adhesión a una de estas formas (gurú, estrella, pensador) es una especie de participación mágica que me une a otras personas que hacen las mismas proyecciones, que viven los mismos sueños, que vibran con las mismas ilusiones. Los distintos contagios morales, religiosos, musicales son, en la época actual, una perfecta ilustración de este proceso y están lejos de ser desdeñables, pues son la causa y el efecto de esa cultura de los sentimientos de la que estamos calculando el impacto. Ésta, a imagen del mundo plural que hemos estado tratando, está constituida por la sucesión de los *roles*, la diversidad de las identificaciones que caracterizan a la persona posmoderna y el estilo social que se origina en ella.

La forma es, pues, una manera de tomar nota de la pluralidad de los mundos, tanto en el nivel del macrocosmos

general, del cosmos social, como del microcosmos individual, y manteniendo al mismo tiempo la cohesión necesaria para la vida. Así, sin reducir a la unidad, que es lo propio del racionalismo, la forma favorece la unicidad, mantiene unidas cosas disparatadas. Para decirlo en otros términos, en un mundo de contrastes permite tener una idea de conjunto, la de la organicidad que une, subterráneamente, todos los fragmentos de lo heterogéneo. La dialéctica tenía como ambición, como pretensión, ir más allá de lo contradictorio y de ese modo daba sentido al mundo, lo orientaba, le daba una finalidad. El formismo, en cambio, reúne los contrarios y favorece así un sentido que se consume en actos, que no se proyecta, que se experimenta en el juego de las apariencias, en la eflorescencia de las imágenes, en la valorización de los cuerpos.

Como podemos ver, una reflexión sobre la forma tiene una incidencia social, pero también tiene una parte epistemológica. El principio es muy sencillo: se trata de atenerse a la cosa misma y no buscar indefinidamente aquello a lo que podría remitirnos un hecho, fenómeno, o situación. Permanecer en los límites de la forma es hacerle decir todo lo que tiene que decir. Pero, evidentemente, el fijarnos en las formas sociales, en las maneras de describirlas y de comprenderlas, no nos obliga a ningún sacrificio del espíritu. Por el contrario, es concederle todas sus prerrogativas, pero sólo sus prerrogativas, especialmente en lo que concierne a su capacidad de escepticismo respecto a sus posibilidades de conocimiento. En efecto, nos cuesta aceptar la duda, o las dudas. Sin embargo, la duda es un elemento estructural del espíritu humano. Es

normal, por lo tanto, aceptar, incluso sacar a flote, las dudas en la actividad intelectual.

Esto nos puede permitir establecer una distinción entre forma y fórmula. Ésta da soluciones, impone certidumbres, funciona según ideas convenidas. La fórmula tiene, sobre todos y sobre todas las cosas, unas respuestas que ya están listas. Por el contrario, la forma, o su expresión filosófica, o sea el formismo, se contenta con plantear problemas y ofrece unas «condiciones de posibilidad» para dar una respuesta a los mismos, caso por caso, y no de una manera abstracta. En este sentido, la forma está llena de dudas y las convierte en una fuerza innegable dentro del proceso de conocimiento.

Como ocurre a menudo, una referencia poética nos puede permitir delimitar la ambivalencia de la forma, su ambición y su carácter incompleto. Tomo el ejemplo en este caso en la *Carta de lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal, en la que dice que esta forma profunda, verdadera e interior, «tan sólo puede ser presentida más allá de la barrera de los artificios retóricos, aquella de la que ya no se puede decir que ordene la materia, porque la impregna, la eleva anulándola, creando conjuntamente ficción y verdad, un juego recíproco de fuerzas eternas». En el juego de las formas hay, en efecto, esta doble perspectiva de ficción y de verdad, de reversibilidad entre ambas. ¿Pero acaso no está formada así toda realidad humana? Al mismo tiempo que está llena de posibilidades, éstas sólo se realizan de una manera imperfecta, o en el mejor de los casos sólo se realizan de forma ilusoria, ficticia. En oposición a un pensamiento puramente conceptual que

cree delimitar la existencia en su totalidad, el formismo deja abiertas unas potencialidades que pueden realizarse o no.

La forma se parece en este sentido a lo que los místicos llaman la «esencificación». La esencia está cargada de lo que es, de lo que podría ser, de lo que podría ocurrir. Para volver a tomar una observación de Ernst Benz relativa a la mística renana, «la esencia no contiene solamente la forma, sino también todas las fuerzas y posibilidades de realización, de despliegue y de evolución de una cosa. A causa de ello, a Dios se le denomina a menudo el esenciador». Aunque ello pueda parecer paradójico, al basarnos en esta metáfora podemos decir que la forma expresa la intensidad de una existencia y admite al mismo tiempo «la inexistencia de la fuerza», es decir, de aquello que podrá sucederle un día a la existencia. Un pequeño ejemplo de Benz nos ilustra muy bien esta cuestión: el aceite que se extrae de la hoja de melisa seca, al extenderlo sobre el agua, vuelve a tomar la forma de la planta.<sup>4</sup> No importa demasiado la veracidad de este apólogo, es suficiente con que nos haga ver que a partir de una esencia, yo diría a partir de una forma, la vida puede existir y ser pensada. Acordémonos de san Juan de la Cruz: «Se conoce a las criaturas a través de Dios, y no a Dios a través de las criaturas».

4. E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, págs. 60-61.

## 2. LA FORMA, FUERZA DE ATRACCIÓN

La forma, en efecto, nos incita a pensar a partir del paroxismo o del exceso. Tiene por ello una función epistemológica-metodológica innegable. Si retomamos una perspectiva weberiana, resulta que lo «irreal» del tipo ideal es particularmente pertinente para comprender todos los hechos «reales» de la vida cotidiana, que sin ello pasarían completamente desapercibidos. En este sentido la forma es una fuerza de atracción. Ésta acentúa, caricaturiza, exagera el rasgo, y de ese modo hace resaltar lo invisible, lo subterráneo, casi podríamos decir lo subliminal, que la ciencia oficial tiene grandes dificultades en señalar, incluso en integrar en sus análisis. A fuerza de analizar, de disecar, de distinguir, el pensamiento moderno ha olvidado que el todo posee una fuerza específica que es, cualitativamente, distinta a la suma de sus partes. Lo que llamamos holismo, desde Durkheim hasta las prácticas de la *new age* contemporánea, constituye una prueba de ello. Estamos redescubriendo la virtud de la globalidad. En este sentido, el formismo puede ayudarnos.

Para ayudar a comprender una característica semejante tomaré el ejemplo de la belleza tal como la explica Georg Simmel. Da una definición que es completamente ilustradora para mi propósito, al señalar que la belleza es «siempre la forma de elementos que por sí mismos son extraños a la belleza». Su yuxtaposición es lo que les permite adquirir un valor estético. De esta manera, cualquier palabra trivial, color específico, o fragmento particular

son en sí mismos indiferentes o neutros. Y sólo la yuxtaposición de una multiplicidad de palabras, colores, fragmentos, dará un poema, un cuadro, una escultura que tendrá su originalidad y que se convertirá así en obra de arte. Por lo tanto, la «aglomeración instauradora de forma» constituirá la belleza.

Este ejemplo resulta ilustrador al mostrar a la vez la necesidad de las particularidades y la exigencia de sus yuxtaposiciones. Existe un misterio del todo, en el sentido profundo del misterio, y éste hace visibles unos elementos que por sí mismos son invisibles, permite unir entre ellos a los iniciados, es decir a aquellos que comulgan con esa «aglomeración instauradora de forma». Las diversas aglomeraciones artísticas nos lo demuestran. La belleza musical, pictórica, deportiva sólo es belleza porque reúne elementos dispares tanto del lado de los objetos como del lado de los sujetos, y de este modo crea comunión. *Strictu sensu* participa del formismo. Hay una imagen de Pitirim Sorokin que da cuenta de semejante proceso: la conchesta. Mediante ésta demuestra que el montón de nieve no es solamente la simple yuxtaposición de los copos de nieve. Éstos están, como si dijéramos, lógicamente integrados, y se convierten desde aquel momento en algo totalmente específico.<sup>5</sup> Si aplicamos esta imagen de la conchesta a la dinámica cultural y social, podemos admitir la fuerza de una concentración que se con-

5. Véase P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Boston, Porter Sargent, 1957, págs. 4-17. Véase también G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, París, Payot, 1985, pág. 253.

vierte en «otra cosa», que adquiere una cualidad propia. ~~Esto nos obliga a relativizar lo que se entiende en general por realidad, que a menudo reducimos a una suma de elementos funcionales, utilitarios, que se bastan a sí mismos.~~

De hecho, la noción de forma y el formismo, que es su expresión, incitan a considerar que esos diversos elementos, por su propia sinergia, nos hacen acceder a una estructura específica, nos llevan a considerar la realidad como una globalidad. Ésta es, seguramente, la característica más importante que se pueda retener: la forma agrega, reúne, moldea una unicidad, dejando a cada elemento la autonomía que le es propia, constituyendo al mismo tiempo una innegable organicidad, donde sombra y luz, funcionamiento y disfuncionamiento, orden y desorden, lo visible y lo invisible entran en sinergia para generar una estática móvil que no deja de sorprender a los observadores sociales, y que plantea un problema epistemológico del que sólo empezamos a vislumbrar todas las consecuencias.

La mayoría de las veces, semejante agregación, y esto es lo que vuelve delicada su aprehensión, es poco visible. Tal como hemos indicado, es misteriosa al unir a los iniciados entre sí. Para utilizar de nuevo una metáfora, ahora corrientemente admitida, dicha agregación se halla en la base del tribalismo que caracteriza a las sociedades posmodernas. Asimismo, para comprenderla bien, podemos compararla a esa «comunidad de los santos» que, a principios de la civilización cristiana, unía, en el tiempo y en el espacio, a los primeros cristianos. Es la cara oculta del mundo, esa *Unterwelt* donde se encuentra el verdadero

sentido de lo que se manifiesta en la superficie de las cosas. Sin embargo, para comprender el mundo visible, para captar las formas sociales que afloran, es necesario prestar atención a la forma interior, al subsuelo de la vida, a los bastidores de esta vasta teatralidad que es la acción social.

Fueron numerosos los pensadores que reflexionaron sobre la dialéctica existente entre el aspecto esotérico y la dimensión exotérica del mundo. Pero, por regla general, y sobre todo durante la modernidad, se ha tendido a olvidar esta dialéctica. La noción de forma nos obliga a tomarla de nuevo en consideración. Pero esta dialéctica hay que entenderla dando todo su valor a la relación entre lo visible y lo oculto. En ningún caso podemos privilegiar uno respecto al otro. Existe entre ambos una estrecha conexión. Es conveniente captarlos en su globalidad. Son las dos caras de una misma realidad, y cuando ignoramos una u otra, la actividad intelectual queda coja. De ahí la apuesta epistemológica de restaurar su unicidad.

Podemos comparar esta reversibilidad global con lo que el filósofo Husserl denominaba el «momento figurado» (*das figurale Moment*). Para él se trataba con eso de expresar esta «estimulación particularmente poderosa» ejercida por una actividad intelectual empleando toda clase de series, de sistemas, de configuraciones basadas en relaciones de distancia y de proximidad.<sup>6</sup> Semejante ob-

6. Véase E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, París, PUF, 1992, págs. 257-258. Sobre la dialéctica «*Unterwelt-Oberwelt*», véase C. Bontin, *Politique et Tradition. Julius Évola dans le siècle*, París, Kimé, 1992, pág. 108.

servación traduce la insuperable organicidad de la vida social. Podemos, de manera abstracta, cortarla en rodajas, lo cual ha resultado tranquilizador para el racionalismo moderno. Pero estas separaciones no incumben al mundo real. Éste se encarga de restaurar la globalidad primordial. En algunos momentos privilegiados, la «figura» del mundo vuelve a tomar forma. En esos momentos, «momentos figurales» si retomamos la expresión, aquello que estaba truncado, amputado, desfigurado, es restaurado en su plenitud.

Por otra parte, hay que precisar que esta «restauración» es más vivida que analizada. Aquí la vida precede de nuevo al pensamiento. Y son numerosas las monografías sociológicas sobre las tribus juveniles, sobre los grupos de amigos, las diversas agregaciones por afinidades que dan buena cuenta de la dialéctica de la que hemos tratado. En efecto, no podemos comprender los mecanismos de proximidad, la extraña pulsión que incita a «vivir en banda», si no se tiene en mente que existe un fuerte vínculo interior, algo inmaterial que alienta la materialidad del estar juntos. En ese sentido la forma es un buen revelador de la sociedad tribal. Ya he indicado (*La contemplación del mundo*) el papel desempeñado por el *estilo* para comprender los grandes cambios de valores que tienen lugar en la actualidad. Lo propio del estilo es hacer visible una fuerza invisible. El estilo puede referirse a la vestimenta, puede ser lingüístico, sexual, puede ser igualmente un estilo de pensamiento, siempre es algo unificador. Para volver a tomar la bipolaridad de la que acabamos de hablar, es una manera de ser o de pensar que une

a la vez lo visible y lo oculto. Por eso es importante, para comprender y para dar cuenta de esa «puesta en forma», elaborar un esquema conceptual que sirva de hilo conductor para la reflexión.

Precisemos que estos esquemas no son, la mayoría de las veces, conscientes. Los protagonistas sociales, como hemos indicado, los experimentan sin reflexionar sobre ellos. Pero no por ello dejan de constituir un polo fuerte a partir del cual se puede elaborar la comprensión intelectual de una época determinada. Se puede acentuar esta comprensión profunda de la forma de las cosas haciendo referencia a lo que el pintor Poussin llamaba el «prospecto», que hay que entender en este caso en su sentido más profundo, es decir, aquello que hace resaltar la estructura interna, las conexiones íntimas de una figuración específica. Lo que se ha dicho de la pintura puede ser perfectamente extrapolable a la «figura» social, y hay que reconocer que existen unas grandes constantes alrededor de las cuales van a agregarse los acontecimientos, las situaciones, las personalidades, las maneras de pensar de una época determinada. En su libro sobre el barroco, Eugenio d'Ors da numerosos ejemplos en ese sentido, y muestra claramente, por ejemplo, que Voltaire o Rousseau pertenecen a unos «sistemas» muy distintos. Es más, cada uno de esos sistemas es traspasable, o como él señala, «sobretemporáneo». Es decir, que con el «sistema Voltaire» podemos relacionar desde Descartes hasta Zenón de Elea, mientras que en el «sistema Rousseau» encontraremos a Fichte, Tolstoi y, unos mil novecientos años antes, al poeta Lucrecio.

De esta manera, para él el «sistema aproxima lo que el tiempo separa y desenreda lo que el momento ha embrollado». Esos sistemas, constantes, ideas fuerza, las denomina «eones».<sup>7</sup> Poco importan los términos empleados, baste con observar que en ciertas épocas existen maneras comunes de ser, y lo que es más, que éstas, de una manera cíclica, se repiten de una manera casi idéntica en períodos muy diversos. Se trata de la concepción de las «edades del mundo» que encontramos en las diversas religiones, filosofías o místicas, que también anima la sabiduría popular y que, por eso mismo, es uno de los instrumentos más eficaces para captar la especificidad del espíritu del tiempo. Todas estas nociones, claro está, subrayan la importancia de una dominante más o menos sostenida, y tal como ocurre en una partitura musical, otros componentes entran en juego. Pero, para captar la compleja trama de un momento, será necesario señalar el marco general en el que ésta se sitúa, y esto es lo que puede aportar el formismo: éste subraya, caricaturiza, acentúa el aspecto dominante, y de ese modo permite tomar conciencia del sustrato psíquico que da todo su sentido a la figura específica de un momento determinado.

Podemos dar algunos ejemplos históricos en ese sentido. Así, para los griegos el «paradigma» (*paradeigma*) o

7. E. D'Ors, *Du Baroque*, París, Gallimard, 1934, pág. 68. Véase también págs. 66 y 69. Sobre «la edad del mundo», véase E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, pág. 42.

ejemplo que hay que imitar es una categoría importante tanto para la vida como para el pensamiento. Descubrimos esta importancia en Platón, que es a este respecto un buen ejemplo filosófico, pero la hallamos igualmente en los poetas. Y, para no citar más que uno, Píndaro da una buena ilustración de ello. Hay que señalar que la poesía o la filosofía no hay que entenderlas como simples «suplementos del alma» útiles solamente para entretener el espíritu. Son elementos estructurantes de toda vida social. Intervienen, fundamentalmente, en la educación de la juventud, pero igualmente en la formación de los ciudadanos de todas las edades, y su acción es tomada totalmente en serio, incluso es, quizás, el elemento esencial para la vida de la ciudad. De ahí se desprende la atención que habrá que prestar a ese «paradigma» de la poesía épica o al «modelo» platónico.<sup>8</sup> Sus principios educativos atraviesan de parte a parte todas las acciones y todas las representaciones que operan en la vida cotidiana. Son, por lo tanto, unas formas que, aun dejando la autonomía necesaria para la eclosión de la personalidad de cada uno, aseguran un marco general que permite la cohesión del conjunto social. Importa señalar que a partir precisamente de este marco la cultura griega pudo desarrollarse y dar los frutos que conocemos.

Volvemos a encontrar la misma perspectiva, unos cuantos siglos o más de un milenio más tarde, en el neoplatonismo, o en esas otras grandes civilizaciones que fueron el Prerrenacimiento y el Renacimiento. Así, para el

8. Véase W. Jaeger, *Paideia*, pág. 62.

neoplatonismo, Eugenio d'Ors, al retomar el término griego *eón*, que ya hemos mencionado, hace ver que es una categoría aglomerante que une a la vez lo estático y lo dinámico. Para decirlo en otras palabras, expresa bien una constante y sus modulaciones, es una categoría que se inscribe en la historia. De ese modo, Cristo, en tanto que *eón*, participa de la eternidad, pero tiene al mismo tiempo una vida terrenal, tiene una historia, una biografía. Y, tal como ocurre con el paradigma o el modelo, de los que ya se ha tratado, eso hace que se convierta en una «forma» a la que podemos referirnos de una manera diferente según la época. «La imitación del Cristo» será por lo tanto la constante histórica de la Iglesia cristiana, aunque esta constante tenga unas modulaciones específicas en cada momento particular.

Una de ellas se encuentra en el franciscanismo y otros movimientos espirituales que florecieron durante el siglo XIII. Será el Cristo evangélico, pobre, preocupado por los humildes, el que va a predominar. Y para una gran parte de la cristiandad, ésta es la «modulación», la forma específica que va a servir de emblema, y que llegará, algunas veces, hasta el límite de la herejía. Pero es necesario hacer una observación: lo que quieren los «espirituales» es la «renovación de la forma del Cristo», es decir la renovación de la Iglesia.<sup>9</sup> Se trata de una obser-

9. Véase H. De Lubac, *La Postérité spirituelle de Joaquim de Flore*, pág. 103. Véase también E. D'Ors, *Du Baroque*, pág. 73. Sobre los «espirituales», véase R. Vaneigem, *La Résistance au christianisme*, París, Fayard, 1993.

vación juiciosa que está de acuerdo con lo que me esfuerzo por mostrar: un paradigma hace sociedad. En este caso, la figura de Cristo sirve para confeccionar esa «forma» perfecta que la Iglesia debe ser. Hallamos aquí una segunda gran característica de la forma: ésta limita, constriñe, y a veces de una manera autoritaria, pero al mismo tiempo permite ser, favorece el desarrollo de cada uno. Eso es la «forma Iglesia»; una sociedad se crea a partir de una comunión sobre un modelo común, un paradigma cuyos valores son compartidos. En ese sentido, como veremos luego, la forma es formante, funda una comunidad, es simbólica.

Hay que insistir en esta idea de límite, de hechura, con un último ejemplo ya no histórico sino artístico. Eugenio d'Ors a propósito de Claude Lorrain, y Germain Bazin en lo relativo al academicismo francés, muestran cómo la forma bloquea pero al mismo tiempo permite la vida: «La vida se enriquece con los obstáculos que encuentra». En este sentido, el academicismo hace de contrapeso a los excesos del vitalismo, que, al dejarse llevar por sí mismo, acaba en la muerte. Muy frecuentemente, ya se sabe, la enfermedad es la expresión de una vitalidad exacerbada y desordenada. Asimismo, en la representación de la naturaleza la columnata es una domesticación de la roca, o también el mar salvaje e indefinido es domesticado por el puerto y sus muelles, que le dan entonces una forma. De esta manera, más que aquello indefinido que tiene lo sublime, el mar o la naturaleza salvaje, el esfuerzo por dar forma es el que hace civilización. Se ha dicho que el barroco era, desde ese punto de vista, un com-

promiso o una síntesis entre el aspecto desbocado del manierismo, que es puro vitalismo, y las obligaciones del academicismo.<sup>10</sup> El formismo nos hace estar atentos a todo eso, el espíritu conjura o transforma lo material, así como la materia caracteriza al espíritu. Riqueza de la forma que, de una manera global, permite la sinergia de elementos hasta entonces completamente separados, contradictorios o incluso opuestos.

Esto nos introduce en el aspecto simbólico de las formas, aquello que hace vínculo, aquello que establece, según expresión del sociólogo belga Bolle de Bal, un «enlace». Hay que admitir, evidentemente, que el símbolo remite a un contenido mucho más vasto que lo que parece ser su sentido inmediato. El símbolo, *stricto sensu*, vincula en profundidad al entorno natural y social. Desde este punto de vista, es trascendental. Se inscribe en una dimensión esencialmente colectiva.

Antes he subrayado la fuerza interna de la forma, es decir lo que deja una señal profunda e indeleble. Podemos citar, a ese respecto, una excelente observación de Jean-Marie Guyau: «Los instrumentos musicales que han estado durante mucho tiempo en manos de grandes maestros, conservan alguna cosa para siempre. Las melodías con las que se ha estremecido el violín de un Kreutzer o de un Viotti parecen haber moldeado poco a poco la madera dura; sus moléculas inertes, atravesadas por unas vibraciones siempre armoniosas, se han dispuesto por sí

10. Véase G. Bazin, *Destin du Baroque*, París, Hachette, 1970, págs. 230-231. Véase también E. D'Ors, *Du Baroque*, pág. 162.

mismas en no sé qué orden que las hace más adecuadas para vibrar de nuevo según las leyes de la armonía». <sup>11</sup> Es un profundo pensar, que recalca bien el hecho de que existe una estrecha interacción entre lo que la modernidad había separado radicalmente: el sujeto y el objeto. De hecho, esta observación permite medir lo que llamamos la sinergia. La forma permite comprender la reversibilidad de las cosas y del sentido. Se establecen dobles, líneas de fuerza. Es lo que algunos biólogos (Sheldrake, Waddington) denominan «creodos», recorridos necesarios por los cuales se pasa y se vuelve a pasar; otra manera de decir la constante, la estructuración perdurable de un conjunto dado.

En resumen, las cosas invisibles subtienden las cosas visibles. Lo indica bien la anamnesis de la arquetipología, que se puede comparar con la *Gestalttheorie* o con las formas primitivas identificadas por la etnología contemporánea. También en ese sentido podemos comprender el hecho de que la gente «reconozca», sin haberla experimentado, la forma del gavilán. Hay formas instintivas, los *Patterns of behaviour*, que vamos encontrando desde la alquimia medieval hasta la biología moderna. Se trata del misterio de la conjunción que existe, de una manera no consciente, en las «representaciones colectivas» (Lévy-Bruhl) o en la «conciencia colectiva» (Durkheim). Podemos ver que todo aquello que hace referencia a la forma arquetípica no es de ningún modo pura fantasía o simple

11. J.M. Guyau, *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, París, Félix Alcan, 1911, pág. 171.

ensoñación metafísica.<sup>12</sup> Semejante forma es el residuo en el sentido de V. Pareto, es decir, una cosa que echa profundamente sus raíces en la materia individual y colectiva. Una cosa, pues, que permite comprender las sorprendentes agregaciones sociales, los encuentros afectivos, las afinidades electivas, las correspondencias naturales; en una palabra, la sensibilidad «ecológica» a la que actualmente no podemos negarle ya la importancia.

Cedamos ahora la palabra al novelista, del que podemos preguntarnos en qué difiere del sociólogo: «Sólo las razas que provienen de los desiertos poseen el poder de la fascinación en la mirada. Sus ojos conservan sin duda algo del infinito que han contemplado. Tras mil ochocientos años de destierro, el Oriente brillaba en los ojos y en la cara judía de Ester». Se trata de Balzac (*Una hija de Eva*), donde la agudeza de la descripción sólo se ve igualada por el acierto de la apreciación. En este texto, el escritor demuestra claramente que existen formas perdurables en las que se puede leer, como en corte histológico, toda una historia colectiva que, naturalmente, se vuelve personal. Las conductas de comportamiento, la gestualidad corporal, las maneras de ser, las formas de expresión y hasta las remanencias lingüísticas, por no hablar del estilo de pensamiento, todo ello se enraiza profundamente en la noche de la historia y en la inscripción espacial,

12. Véase C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, pág. 200, y también G. Durand, «Mythe romantique et Rite écossais rectifié», en *Revue des Études Maistriennes*, París, Les Belles Lettres, 1980, págs. 5-6 y pág. 196.

todo ello confecciona una «forma arquetípica» de la que no se han acabado de ver los contornos y cuyas consecuencias todavía son difíciles de apreciar, pero que ya no se pueden ignorar; tan poderoso es el resurgimiento contemporáneo.

Podemos, en ese aspecto, hacer referencia a las figuras de la mitología, que son *stricto sensu* caracteres, personalidades. Éstas permiten exagerar las características y, de ese modo, hacer resaltar unos elementos, unos fenómenos, unas situaciones que de otro modo correrían el riesgo de pasar desapercibidos. Son unas figuras que permiten, pues, comprender lo real a partir de lo irreal. Pero ocurre que, de diversas maneras, semejante «caricatura» toma cada vez más importancia en la vida de cada día. Sea en la vida política, en la producción televisiva, en las obras de ficción, en los «videoclips», o simplemente en las canciones de música ligera, la mitología vuelve con fuerza. Todo es un juego de máscaras. Podemos lamentarnos desde un punto de vista moralista. Pero éste no es mi propósito. Me parece más oportuno extraer la significación epistemológica. ¿Qué significado puede tener ese llamamiento, cada vez más pronunciado, a la mitología? ¿Se trata simplemente de algo anacrónico? ¿De una manera de proveerse, a buen precio, de un «suplemento del alma»? ¿Se trata de un simbolismo de pacotilla? En general, resulta de buen tono responder afirmativamente a estas preguntas. Podemos, por el contrario, inspirándonos en esta ocasión en Roger Bastide, reconocer que «la máscara sólo es una manera de desenmascararse, forzando el no sentido hacia el sen-

tido, por la intromisión de un sentido antiguo, proporcionado por la Biblia o el mito».<sup>13</sup>

Por otra parte, resulta fácil completar este análisis que se aplica esencialmente a las novelas de Gide, y observar que, por un lado, como ya he indicado, en todos los ámbitos buscamos un significado apoyándonos en la Antigüedad, y que, por otro lado, las mitologías a las que se hace referencia tienden a diversificarse. Así, son solicitados por turno o conjuntamente el Extremo Oriente, América del Norte o del Sur, África, para alimentar esta búsqueda de significado en todas las direcciones. El asunto no es simplemente superficial. La búsqueda de las raíces más allá del tiempo y del espacio es, antes que nada, otra manera de comprender la relación con el mundo. Y esto, por supuesto, requiere volver a examinar la lectura individual capaz de captar un fenómeno semejante.

De una manera puramente indicativa podemos hacer referencia a la memoria colectiva, medio privilegiado para entender los fenómenos de los que acabamos de hablar. Según los teóricos de esta temática, se trata de un marco «que enlaza los recuerdos». Pero debe quedar bien claro que esos recuerdos no son forzosamente conscientes, sino que son como una «forma que informa» en profundidad las maneras de ser o de pensar sin que un acto racional dirija su elaboración. Incluso se ha podido hablar de una «inteligencia intuitiva» anunciada por muchas generaciones. Quizás habría que hablar de un saber *incorporado*,

13. R. Bastide, *Anatomie d'André Gide*, pág. 25.

que hay que comprender en el sentido más intenso del término, es decir alguna cosa que hace cuerpo social, que lo constituye así. La memoria colectiva, como la «inteligencia intuitiva»,<sup>14</sup> constituyen de alguna manera una especie de *humus* a partir del cual una cultura puede crecer. Este *humus* se elabora poco a poco, y hace falta que pasen siglos para que se convierta en tal. Al igual que una «cuenca semántica» (Gilbert Durand) donde la arroyada de las aguas va a formar progresivamente un río que se puede nombrar, y que lo arrastra todo a su paso, la memoria colectiva recoge una multiplicidad de pequeñas cosas que, en un momento determinado, va a imponerse con la evidencia de la costumbre. Semejante evidencia dirige las relaciones de amistad, las amorosas, las sociales, las culturales, y no se pone en cuestión. En este sentido *informa*, es decir, da la información que va a ser considerada como la única aplicable, como la buena solución. En ese momento se convierte en un *habitus* insoslayable.

Se ha escrito mucho sobre este último, olvidando que desde santo Tomás de Aquino hasta Marcel Mauss, pasando por Oswald Spengler, era, ante todo, una manera arquetípica de adaptarse a su entorno. El *habitus* nace de una larga sedimentación y se salta el viejo debate entre lo innato y lo adquirido. Según una expresión que he utilizado con frecuencia, la del «saber incorporado»

14. Véase J.M. Guyau, *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, pág. 141. Sobre la «memoria colectiva», véase G. Namer, *Mémoire et Société*, París, Méridiens-Klincksieck, 1987, pág. 37.

do», éste hace que cada uno vaya a apropiarse de aquello que está ahí, al alcance de la mano, ese famoso «stock de conocimientos» que se utilizan sin prestar demasiada atención. El *habitus* es ante todo una evidencia. La etnología, en varios de sus análisis y bajo múltiples nombres, lo ha demostrado claramente para las tribus primitivas. Sucede que su importancia se mide de nuevo en las sociedades contemporáneas. Hay una extraña pulsión, quizás habría que decir un instinto, que me empuja a actuar como el otro. Y esto conforta el sentimiento de pertenencia, favorece los procesos de contaminación viral y las epidemias psíquicas, cuya amplitud resulta cada vez más fácil de medir. Sin querer extendernos por el momento, podemos decir que el volverse moda mundial es, ciertamente, un buen indicador en ese sentido. Nada ni nadie escapa a su dominio. Las sociedades y los individuos que las componen están bien determinados por unos marcos específicos, formas formantes cuya eficacia nadie puede negar.

Esto se ha señalado con frecuencia, pero no se miden suficientemente los efectos de semejante determinación si no se sabe apreciar su arraigamiento antropológico. En efecto, al permanecer presos de la ideología individualista que ha marcado intensamente la modernidad, tendemos a descuidar los contenidos colectivos de la evidencia de la que he hablado, olvidamos su naturaleza arquetípica. Su aspecto arquetípico es precisamente el que va a dar, desde un punto de vista epistemológico, una concepción totalmente distinta de ese fenómeno. Siguiendo las investigaciones de C.G. Jung, podemos emitir la hipótesis

de que existe sin duda alguna una masa confusa de «contenidos arcaicos, indiferenciados».<sup>15</sup> Y esta masa, en ciertos momentos, tras haber sido durante largo tiempo negada o denegada, vuelve a la superficie; y no en tanto que masa confusa, claro está, sino de manera esporádica en tal acontecimiento, fenómeno o situación. Así, pues, aunque no se subraye lo suficiente, es evidente que las diversas formas de publicidad son enormemente deudoras de ese sustrato arquetípico. Éste es el *humus* que origina toda una serie de creaciones que son a la vez originales e intensamente «arcaicas», si entendemos este término, por supuesto, como lo que es primero, ineludible, expresivo de una naturaleza humana y animal de la que somos herederos. Los psicólogos tienden a ver únicamente los efectos individuales de esos arquetipos, pero ahora importa apreciar sus consecuencias sociales.

Una de ellas es, sin ninguna duda, la «participación mística» (Lévy-Bruhl), expresión que se puede tomar de una manera metafórica y que quiere dar cuenta de que más allá de la lógica racionalista que ha marcado la modernidad, la vida social puede apoyarse en la parte de un no lógico que no ofrece menos sentido. Las numerosas participaciones de afecto, emocionales, que puntúan la vida de cada día, deben clasificarse en esta sección. No se trata de establecer una lista exhaustiva de las mismas; basta con indicar que debemos asumirlo epistemológicamente. Existe un *mysterium conjunctionis*, el cimiento de la vida corriente; hace falta que intelectualmente sepa-

15. Véase C.G. Jung, *Psychologie du transfert*, págs. 46 y 39.

mos dar cuenta de él de manera que no haya desfase respecto a la socialidad (re)naciente que esta participación impulsa.

### 3. LA FORMA SOCIAL

Más que crear los mitos, estamos cogidos por ellos. Nos sobrepasan y nos aventajan. Ésta es su fuerza específica. Eso es lo que puede ayudarnos a entender la forma arquetípica: hay unos residuos arcaicos, unas imágenes primordiales que hacen que la vida social sea lo que es, que la moldean como tal y por lo que es. Cualquier hermenéutica tiene ese valor: encontrar el sentido trascendente, aunque se trate de una transcendencia inmanente, fundadora de un conjunto social sea cual fuere. Puede ser un imperio, una nación, un movimiento o un partido, una asociación o una empresa, una tribu o una relación amorosa, cada uno, y eso es lo que conviene descubrir, «participa» de una idea englobante, que es otra manera de decir la forma social.

Éste es, de alguna manera, un estuche donde van a anidarse las diversas modulaciones de la vida en común. Posiblemente por ese motivo el espacio, con su aspecto transgeneracional, juega un papel tan importante para la existencia de los individuos y de las sociedades. Apunto, a propósito de ello, esta observación del pintor Giotto: «Todos nuestros deseos y todos nuestros sueños, todo lo que es divino en nosotros (...) nos viene de nuestro encuentro con la forma (...) de los lugares graciosos y rudos

en medio de los cuales hemos vivido».<sup>16</sup> Somos, ante todo, de un lugar, de un lugar que nos sobrepasa, y cuya forma nos forma. De un lugar que se ha constituido por sedimentaciones sucesivas y que conserva la señal de las generaciones que lo han formado, y que de ese modo se vuelve patrimonio. Todo ello son cosas que hacen que el lugar se convierta en lugar. Nos une a los demás y genera la información necesaria para cualquier tipo de vida en sociedad.

Este elemento estático, en el sentido más intenso del término, da vida, anima un conjunto determinado, aunque sólo sea dando nacimiento a cuentos y leyendas, o incluso historias que hacen a un individuo ser lo que es al darle modelos para imitar o ejemplos para seguir. De ese modo, y a pesar del racionalismo que le distingue, hasta Freud, en *Moisés y el monoteísmo*, habla de material filogenético a propósito del sueño. «El sueño hace surgir un material que no pertenece ni a la vida adulta ni a la infancia del soñador. Hay que considerar, pues, ese material como parte de la herencia arcaica, resultado de la experiencia de los antepasados que el niño lleva al nacer, antes incluso de haber empezado a vivir. En las leyendas más antiguas de la humanidad, así como en ciertas costumbres que sobreviven, descubrimos elementos que corresponden a ese material filogenético.» Es una observación un poco sorprendente proviniendo de Freud, pero no por

16. Citado por G. Durand, «La Beauté comme présence paracletique», en *Eranos*, 1984. Véase también C.G. Jung, *Essai d'exploration de l'inconscient*, pág. 151.

ello menos instructiva, porque pone el acento en aquello que sobrepasa al individuo, en la «forma» en la que se sitúa. En definitiva, es una observación que, como mínimo, relativiza el individualismo del que la modernidad hace alarde. En ese sentido, igualmente, el elemento estático del que he hablado se convierte en dinámico y vivificador. En función de esas experiencias inmemoriales podemos comprender muchas de las situaciones actuales, muchos fenómenos de todos los órdenes, políticos, étnicos, comunitarios, que de otro modo permanecerían opacos. Ocurre lo mismo con la publicidad, el retorno de los mitos, la religiosidad, el volver a investir el culto de la naturaleza, que provienen directamente de las perduraciones tradicionales. Contrariamente a lo que pensaba el progresismo moderno y sus diversos avatares contemporáneos, el tiempo no se acelera en una dirección lineal, sino que parece incurvarse. Lo arcaico y lo tradicional recobran fuerza. El mundo, para bien y para mal, se vuelve a encantar. Y vemos revivir aquello que habíamos creído totalmente superado. Esta conjunción vuelve a dar importancia a la forma, al tiempo presente, al instante eterno del que la forma es, ciertamente, la expresión más acabada.

A través de los sueños colectivos, de los mitos y de los arquetipos, toda la prehistoria de la humanidad sigue expresándose. Se trata de algo transpersonal, que sobrepasa al individuo y lo integra en un conjunto más vasto del que es parte integrante. Para retomar la noción alemana de *Bildung*, hay como un instinto de formación que incita a cada ser viviente a adoptar una forma precisa, y luego a conservarla. Digo instinto, pues el sueño, el mito o el ar-

quetipo son todo menos racionales, y se dirigen esencialmente a la emoción colectiva. En ese sentido son una forma que incita a la integración o a la forma social. Es de alguna manera un destino al que cada uno se ve arrastrado, a veces contra su propia voluntad. Los poetas y los filósofos lo han llamado la ley divina, incluso un sociólogo como Durkheim no duda en hablar de «divino social» para designar, precisamente, lo que sobrepasa la simple voluntad individual. Lo propio de una «ley» semejante es que es prescriptiva, se impone y, *nolens, volens*, uno debe aceptarla como tal.

Esta es la fuerza de la forma: al imponer una emoción colectiva orienta las voluntades individuales, y de ese modo hace sociedad. Existen corrientes de pensamiento que debemos seguir. Constituyen un sustrato, un subsuelo de la existencia sin el cual nada podría nacer y crecer. Quiero precisar, sin embargo, que semejante forma no está petrificada. Aun siendo constreñidora no por ello es menos abierta, dinámica y deja libre curso a la creación. Basta con observar, a ese respecto, la evolución de las formas de arte clásica y barroca para darse cuenta de que, incluso teniendo una cierta unicidad, permiten modulaciones, variantes que muestran la dialéctica de la que acabo de hablar, al integrar a la vez exigencia y libertad. Hay tipos potentes, abarcadores, que informan las relaciones sociales, pero esos tipos dejan al mismo tiempo toda la libertad a las particularidades específicas. Y esa dialéctica es la que hace la dinámica de lo cotidiano.

Nos hallamos en el núcleo de la paradoja de la forma: la libertad de lo visible, de la dinámica, puede entenderse

como la multiplicación de los signos que nos llevan a la exigencia de lo invisible. Invirtiendo los términos, lo invisible (exigencia) necesita ser mostrado por lo visible (libertad). Por visible entiendo todo el tornasol y la proliferación de los objetos, de las imágenes, de los símbolos, de los rituales que ocupan un lugar cada vez mayor en la vida cotidiana. Lo invisible, en cambio, nos remite a la fuerza de cohesión, al «maná» de las tribus primitivas, que dan preferencia a la atracción social en la que cada uno actúa, piensa, imagina, en una palabra, todo lo que hace cultura social. Como ya hemos indicado, el término alemán *Bildung* resume muy bien esta paradoja.<sup>17</sup> La *Bildung* está hecha de imágenes, de representaciones intelectuales, y designa al mismo tiempo, la forma y la formación. Ya conocemos la utilización que hará el pensamiento alemán de esta noción. En particular, ésta se halla en el origen de cualquier socialización. Desde Goethe con su *Wilhelm Meister* hasta Thomas Mann y su *Montaña mágica*, el *Bildungsroman* tiene como hilo conductor la iniciación que integra a un joven en una sociedad donde puede alcanzar su plenitud.

En su sentido religioso, la *Bildung* designa igualmente la abertura a la gracia divina, es decir una iniciación que nos lleva a participar en la plenitud de la perfección. Desde un punto de vista sociológico, muy concretamente en el pensamiento de Durkheim, se sabe que lo social es la expresión de lo divino. Así, la idea de forma, en el sentido

17. Véase L. Dumont, *L'Idéologie allemande*, págs. 109-110. Véase también E. Jünger, *Jardins et Routes*, París, Le Livre de Poche, 1979, pág. 20.

que acabamos de explicar, es eso que permite la mejor integración posible en lo divino que es lo social. De este modo calculamos la importancia de las paradojas visible-invisible de las que acabo de hablar, y al mismo tiempo podemos comprender mejor en qué sentido la manipulación de las imágenes, la consumación de los objetos, el acento puesto en la moda vestimentaria, los diversos cultos del cuerpo o la «preocupación por uno mismo», son signos de reconocimiento, como tantas etapas iniciáticas que llevan al sacramento de unión, a una especie de eucaristía profana. Existe una religiosidad innegable en la sociedad contemporánea. Y ello no tiene nada que ver con el supuesto resurgimiento de las grandes religiones institucionales, ni con la viveza de sus doctrinas. Se trata de una religiosidad algo pagana, que se basa esencialmente en el reparto de imágenes, de símbolos, de rituales, y que encuentra en el juego de formas una excelente expresión.

En contra de los que continúan analizando nuestras sociedades en términos de individualismo y de desencanto, ya he demostrado que lo que parecía estar al orden del día nos remitía más bien a una especie de tribalismo, que va aparejado con un verdadero reencantamiento del mundo. La unión en torno a las imágenes, a los objetos, no está en ese sentido demasiado alejada de la que se expresaba, en las tribus tradicionales, alrededor del tótem o del héroe epónimo. En un caso y en el otro, hay alguna cosa que, a partir de lo que es visible, inmanente, alcanza lo invisible, lo trascendente. Ocurre que en las sociedades posmodernas, esta fuerza de unión, ese «maná» es cotidiano, se vive aquí y ahora, y encuentra su expresión en

una especie de trascendencia inmanente de coloración fuertemente hedonista. Así, pues, no es el individuo aislado en la fortaleza de su razón el que prevalece, sino el conjunto tribal que comulga con un conjunto de imágenes que consume con voracidad.

Utilizo a propósito la expresión paradójica de trascendencia inmanente. Semejante cortocircuito permite dar cuenta del hecho de que ya no nos situamos en relación con el poder, sea para confortarlo, sea para contestarlo. El desafecto por la teoría, de la que el fracaso de los grandes relatos de referencia es un buen índice, traduce el final de una visión conceptual del mundo. El concepto, tal como señala con gran acierto Elías Canetti, es «inherente al poder».<sup>18</sup> Por el contrario, la utilización de imágenes y de formas es lo propio de la masificación y del tribalismo, que es su corolario. Antes que estigmatizarla, podemos entender semejante utilización como la acentuación de la fuerza, de lo que hemos llamado antes el «divino social». En ese sentido, la utilización de las formas puede ser el indicio de una socialidad viviente que ya no se sitúa ni a favor ni en contra del poder, sino que, en el mejor de los casos, lo ignora, y en el peor, lo desprecia. La irrisión con la que se trata lo político, la utilización de las imágenes irónicas, humorísticas, por el canal de la prensa o por el de las emisiones televisivas constituyen unos claros indicios de una fuerza de base que ya no se reconoce en la abstracción conceptual del poder.

18. Véase Y. Ishaghpour, *E. Canetti*, París, 1990, pág. 32. Sobre la dialéctica «poder-fuerza», véase M. Maffesoli, *La Violence totalitaire* (1979), París, Méridiens-Klincksieck, 1993.

Siempre resulta instructivo, para el observador social, permanecer atento a la dialéctica entre el poder y la fuerza. La modernidad puso el acento en el primero al elaborar el ideal democrático, y de ese modo dio valor a la expresión conceptual y a la visión teórica del mundo. Por el contrario, la posmodernidad tiende a privilegiar la visualización y el juego de las formas. Así, es otra manera de estar-juntos la que se esboza: el ideal comunitario, expresión directa de la fuerza. Ésta no tiene ninguna necesidad de legitimarse mediante una racionalización teórica, puede prescindir de representaciones tanto intelectuales como políticas; es, por el contrario, causa y efecto a la vez de una serie de emociones, de pasiones y de sentimientos colectivos, y de ahí la profusión de imágenes y el juego de las formas que acabamos de mencionar. En resumen, existe una relación directa entre el resurgimiento de la forma y el de la comunidad. La revalorización del cuerpo propio que engendra la del cuerpo colectivo, la exacerbación del «yo» y de la «preocupación por sí mismo» han desembocado en un nosotros fusional, confusional, únicamente preocupado por el placer de estar juntos aquí y ahora.

Podemos comparar la relación existente entre la forma y la comunidad con la que Freud establece entre lo que él llama «persona colectiva» y el sueño: «Podemos crear una persona colectiva, condensadora del sueño; de otra forma todavía, reuniendo en una sola imagen de sueño los rasgos de dos o más personas».<sup>19</sup> Si utilizamos de

19. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, París, PUF, 1967, pág. 254.

una manera metafórica semejante observación y ampliamos su aplicación, yo diría que la parte creciente de la actividad onírica en la vida social viene a crear una «persona colectiva» de la que cada individuo no es más que un elemento ínfimo. Los sueños que proyectamos en la estrella cinematográfica que está de moda, en el deportista famoso o en el equipo vencedor, el mecanismo de participación mágica que me hace estremecer ante la sonrisa cotidiana de la presentadora de televisión, las diversas adhesiones a los gurús religiosos o intelectuales, en resumidas cuentas, si damos a esa palabra su sentido pleno, la atracción que ejerce la moda termina por crear un ambiente emocional cuyas vibraciones se leen en la superficie de las cosas, un ambiente que encuentra su expresión en una estetización creciente de la existencia.

Cuando observamos el curso sinuoso de la historia de las ideas vemos resurgir regularmente una estética semejante, de la que ya he mostrado toda su fuerza ética. Cuando el concepto, sea éste teológico, filosófico, económico o sociológico, está saturado, se llega a la epifanización de la forma. El ejemplo que acude naturalmente a la mente es, por supuesto el *kalos kagathos* de nuestro «país» originario, el de la cultura griega. Allí, el bien y la belleza, la ética y la estética, estaban íntimamente ligados. No era un ideal individual, sino una matriz colectiva de la que cada uno sacaba lo que le era necesario para perfeccionar su equilibrio, encontrar la expresión correcta y apropiada, expresar una manera de ser libre y natural, en resumen, vivir de acuerdo con la naturaleza y la sociedad. Desde esta perspectiva, la forma ejemplificada en la es-

cultura y la arquitectura griegas es una expresión inmediata y justa de lo que debe ser; es, en su sentido más simple, la plena revelación del ser.

La reversibilidad existente entre el ser y el parecer es el fundamento mismo del milagro griego. Ahí se encuentra, igualmente, el origen de esa armonía mítica a la que se vuelve regularmente cuando las razones (la razón) de vivir en común se difuminan, y cuando se hace necesario hacer un llamamiento a la «poética», esa creación esencial que es obra colectiva y de la que cada individuo es un autor anónimo. Eso es el genio en su sentido primero, el genio de un pueblo, de una cultura, de un lugar o de un grupo dado. Ocurre que esa pérdida del sujeto individual dentro del genio colectivo es justamente lo que permite la plenitud personal en el marco de una armonía global.

Recuerdo la distinción que se puede hacer entre el *individuo* que tiene una identidad precisa, que hace su historia propia y participa físicamente con otros individuos en la historia general, y la *persona* que tiene identificaciones múltiples dentro del marco de una teatralidad global. El individuo tiene una función racional, la persona desempeña papeles emocionales.<sup>20</sup>

A ese respecto podemos recordar que otra tradición cultural, la de Extremo Oriente, saca de una pérdida tal sus maneras de ser y de pensar. Por ejemplo, la noción de *kata*, en Japón, remite a la vez a la belleza de la forma y

20. Remito al respecto a mis libros, M. Maffesoli, *Le Temps des tribus* (1988), *Le Livre de Poche*, 1991, y *Au creux des apparences* (1990). *Le Livre de Poche*, 1993.

a la eficacia del molde que permite a cada uno ser lo que es dentro de un marco general. Es una especie de iniciación que encontramos tanto en las artes marciales como en la estética de la artesanía popular. «La belleza de la envoltura» se expresa tanto en el «arte del paquete», cuya importancia conocemos en la vida cotidiana, como en la postura espiritual de la que los rituales zen son un ejemplo ilustrador. En cada uno de estos casos hay una inversión de la relación contenedor-contenido tal y como ha prevalecido en la modernidad occidental. O más exactamente, la jerarquía establecida por ésta ya no tiene validez: el contenedor ya no es el simple valedor del contenido, sino que juega un papel igual de importante que este último. El ejemplo del *kata* nos enseña, de una manera a veces caricaturesca, que la expresión personal encuentra su apogeo justo en el momento en que se adhiere totalmente a una forma arquetípica, inmutable, que perdura más allá de la finitud individual.<sup>21</sup> En ese sentido la participación en la belleza de la forma es una garantía de eternidad, eternidad que se vive en presente, que tiene una fuerte dosis de inmanentismo, pero que no por ello es menos intensa.

Esa intensidad la hallamos, en la época actual, en gran número de relaciones sociales. El hecho de no encaminarse de ningún modo, o de no encaminarse ya más hacia un objetivo que hay que alcanzar, el hecho de que la actitud

21. Véase A. Mizubayashi, «Des positions inouïes du sujet», *Traverses*, París, CCI 38-39, 1986, pág. 33. Sobre el mundo griego, véase W. Jaeger, *Paideia*, pág. 323.

proyectiva o extensiva (*ex-tendere*) esté saturada, todo ello hace que se valore, a través de la forma, la intensidad (*intendere*), la admiración, la fascinación en la relación con el otro. La participación mágica en las estrellas o en las diversas figuras mediáticas de las que hemos hablado, hallará probablemente aquí su origen. Se aprecia el mundo tal como es, tal como se hace ver y tal como se ofrece para vivir. A partir de ahí, uno va a identificarse con los que tipifican ese mundo. Después uno reproducirá, en las relaciones cotidianas, ese mismo proceso de fascinación-identificación. Volveremos a encontrar aquello que Nietzsche llamaba «la afirmación de la existencia»: decir sí a la vida es apreciar (dar su precio justo) el presente y las situaciones o relaciones que engendra. En semejante estética hay una ética del instante que se opone a la moral del futuro característica del proyecto político. En ese sentido el acento puesto en la forma es intenso: se trata de disfrutar, con otros, de los buenos momentos que se van, de la belleza en lo que tiene de evanescente, del cuerpo cuya decadencia futura presentimos. Hay que raptar, pues, todo lo se pueda, aquí y ahora; de ahí el ambiente trágico que no deja de impregnar el «situacionismo» de la época.

Lo trágico de la forma, en lo que tiene de efímero, acepta las cosas tal como son e incluso les encuentra un gusto maravilloso. Y no en balde éste impregna, de distintas maneras, la vida de cada día. La imagen inmaterial, los videoclips, el mundo virtual, los cómics para niños, los seriales, todo ello contiene una buena dosis de maravilla, que, incorporada en la televisión, irrumpe en la intimidad. Lo mismo ocurre con la esfera política, que ve mul-

tipificarse manifestaciones de todos los géneros que recuerdan las epopeyas antiguas, medievales o de otras épocas pasadas, y que transportan una parte de sueño: de nuestros cuentos y leyendas, de las mitologías antiguas, cuya bondad inmutable redescubrimos actualmente. Existe, finalmente, una cotidianidad maravillosa, la de la teatralidad de nuestras calles y de nuestras plazas, que por supuesto no se percibe ni forzosamente se vive como tal, pero que no por ello informa menos, de manera profunda, nuestra relación con el otro. Esa maravilla fue descrita por los surrealistas en su momento. Sucede que hoy en día se ha capilarizado dentro del conjunto del cuerpo social. Éste se ha vuelto enteramente surrealista. Y la publicidad, las costumbres tribales, los estilos de vida, la creación lingüística están ahí para demostrarlo, existe una vitalidad social del orden de la creación, aunque ésta se salga de los cánones establecidos por la cultura burguesa.

Debemos estar atentos a esa creación de lo no seleccionado, pues emana del genio colectivo y nos informa por ello de la configuración de una socialidad nueva, que sigue quedando particularmente opaca dentro de la sociología ortodoxa. Con el atrayente título de «psicosomática del espíritu de la época», el filósofo alemán Peter Sloterdijk señala que «el mundo está lleno de formas, lleno de mímicas, lleno de caras; desde todas partes llegan a nuestros sentidos los signos de las formas, de los colores, de las atmósferas».<sup>22</sup> Se trata de la descripción pertinente de un ambiente cotidiano que ya no se basa en el distan-

22. P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, pág. 183.

ciamiento de la representación crítica, sino en la recepción, la percepción enfática de una vivencia colectiva. Todo lo que se dice de esta vivencia es anodino: mímicas, colores, atmósferas, caras, pero eso mismo es la forma matriz en la que se moldea una manera de ser que no pretende de ningún modo realizar, en lo remoto, una sociedad perfecta, sino que intenta ajustarse, por ahora, a lo que es, y se esfuerza, al mismo tiempo, en disfrutarlo al máximo.

## CAPÍTULO 5

### FENOMENOLOGÍA

Querido amigo, yo sé cómo ocurrió todo, y así te lo cuento. Si no hay más remedio lo explico, con la condición de que ello no se convierta en algo habitual. Las explicaciones roban tiempo y papel, retrasan la acción y acaban por aburrir. Lo mejor es leer con atención.

MACHADO DE ASSIS, *Esau y Jacob*

#### I. LA DESCRIPCIÓN

En un mundo en agonía, que no anima certidumbre alguna, en un mundo que se contenta con mistificaciones, en un mundo que, para volver a tomar una vez más la expresión de René Char, adorna «su crepúsculo con los tintes del alba de la edad de oro», en un mundo así, ¿de qué manera se puede captar el dinamismo que actúa en la vida corriente, de qué manera se puede dar cuenta de la razón interna que recorre de una manera a veces desordenada los pequeños actos creativos vividos día a día?

Tal vez haya de disolver el propio yo y naturalmente el yo crítico para escuchar mejor la música sutil que está

naciendo, para explicar mejor el profundo cambio que se está produciendo ante nuestra mirada. En resumen, hay que aplicar un espíritu contemplativo que sepa captar la innegable creación social que caracteriza este fin de siglo, y ello tomando en serio un mundo de imágenes del que tan sólo empezamos a vislumbrar los contornos. En efecto, a través de las imágenes, el microcosmos humano está entrando en correspondencia con el macrocosmos natural. Podemos pensar que así podrá realizarse una nueva armonía que encuentre su fundamento en la vida y, más allá de las diversas fragmentaciones, en la fuerza del todo. Eso es lo que se puede llamar el «raciovitalismo».

Es decir, aquello que introduce una idea amorosa, que se preocupa poco por la ilusión de la verdad, que no se propone un sentido definitivo de las cosas y de la gente, sino que se esfuerza siempre por estar en el camino. En su sentido estricto, se trata de un «método» erótico que ama la vida y que intenta mostrar su fecundidad. En general, en la base del trabajo intelectual, característico de la tradición occidental, hay lo que Flaubert llamaba la «rabia de querer concluir». Ésta fue la fuerza de la modernidad. Pero ahora, que ya hemos agotado los encantos de este poder, no resulta inútil observar que el mundo, su retórica y su gesta son, esencialmente, plurales; no se prestan a una conclusión sino a una abertura. En una palabra, se conforman menos con una representación, y esto en el buen sentido de la palabra, que con una presentación. No deben, pues, ser objeto de una demostración, sean cuales sean sus premisas, sino de una mostración.

Hay un nomadismo en el aire. Es importante, por lo tanto, elaborar un pensamiento vagabundo a semejanza de la errancia social. Todas estas cosas merecen que el sentido establecido, el *establishment*, del saber bajo todas sus formas se trastorne. Desde esta perspectiva, el vitalismo se fija, ante todo, en los fenómenos empíricos, en lo que se deja vivir. En resumen, se interesa más por el juicio de hecho que por el juicio de valor.

Lo empírico exige que sepamos unir, a la vez, lo estático y lo dinámico, aquello que es constante y aquello que es móvil. He hablado, a ese respecto, de un «arraigamiento dinámico». En efecto, en términos puramente etimológicos, lo concreto (*cum-crescere*) es aquello que «crece con», es decir, aquello que se desarrolla de una manera global, integrando el conjunto de los elementos de la realidad social y natural que la modernidad, por un afán de eficacia, había separado, diferenciado, troceado a su gusto. Una expresión de Nietzsche traduce claramente esta idea de la globalidad, cuando habla del «sentido de la tierra» que impone, más allá de los mundos religiosos o profanos, ligarse a lo que se vive aquí y ahora, disfrutar, aun de una manera trágica, de la vida presente, conformarse con las grandezas y las bajezas propias de la naturaleza humana.

Todo ello se induce por la presuposición empírica de la que acabo de hablar: no pensar más la vida social tal como debería ser, o tal como nos gustaría que fuera, sino, como veremos a menudo, tal como es. Se trata de una verdadera revolución dentro de nuestros modos de pensar. En efecto, la sensibilidad teórica dominante, confundidas todas las tendencias, es la práctica de la sospecha. Desde

este punto de vista, sólo existe la ciencia de lo oculto. El resto pertenece al orden de las prenociones, de los prejuicios, de la ideología, cosas todas ellas consideradas, en el mejor de los casos, pertenecientes al orden del síntoma, y en el peor de los casos como obstáculos frente al avance real del progreso de la razón. Contra eso, precisamente, conviene proponer un conocimiento, y por qué no decirlo, una sabiduría de vida que se base en la consideración de lo sensible, de la apariencia, de lo que se hace ver: un pensamiento de la forma, de alguna manera.

Podríamos, aunque sólo sea a título de hipótesis, invertir los datos del problema y considerar que el racionalismo es igualmente un prejuicio, y que existen otras maneras de delimitar la realidad social. A ello nos remite probablemente una idea fuerza de Jung, para quien se trata de «estudiar tanto la forma como el contenido de los sueños», ya que, ¿por qué motivo éstos tendrían que significar otra cosa que lo que son? «¿Existe acaso en la naturaleza algo que sea otra cosa que lo que es?»<sup>1</sup> Veo posible extrapolar estas palabras y aplicarlas a la vida social en su conjunto. Eso no dejaría de arrojar nueva luz sobre la multiplicidad de los fenómenos sociales que, en la época actual, escapan a los análisis clásicos y desesperan a todos los observadores y a los diversos protagonistas de la vida pública.

El hecho de recordar que cada cosa es su propia interpretación es tanto más indispensable por cuanto cada

1. C.G. Jung, *L'Homme et ses symboles*, París, R. Laffont, 1964, pág. 90. Sobre la importancia de la globalidad, véase E. Garin, *Le Zodiaque de la vie*, pág. 96.

vez nos damos más cuenta de la polisemia de la realidad social y natural. A partir del momento en que ya no existe la seguridad, o simplemente la pereza, inducida por los grandes sistemas de pensamiento elaborados durante la modernidad, se hace necesario volver a la «cosa misma», tomar nota de que no hay un sentido establecido de una vez por todas, sino, muy al contrario, una pluralidad de significaciones tributarias de situaciones puntuales, que pueden variar de un momento a otro. Se trata, por supuesto, de una de las consecuencias de poner el acento en el presente y de su masivo retorno a las prácticas y las representaciones propias de los diversos actores sociales. Se trata aquí, igualmente, de una manifestación del relativismo que vuelve a adquirir importancia en todos los campos, y cuyos efectos aún no se han acabado de calcular.

Al realizar este tipo de conjunción entre lo estático y lo dinámico, el tiempo y el espacio, recuperamos la antigua intuición de los alquimistas medievales cuando perseguían el espíritu de la materia o intentaban mostrar la materialidad del espíritu. Éste es todo el simbolismo de la piedra filosofal. En otras palabras, lo que hemos llamado la «cosa misma» está cargado de fuerzas que la superan. El universo está repleto de símbolos cuyo sentido no se puede agotar, pero cuyas significaciones sólo son válidas por sus interacciones vividas, aunque ello no sea «concienciado» o verbalizado diariamente. Eso mismo permite comprender el deslizamiento que se puede observar del activismo moderno a la blandura o al hedonismo posmoderno. A la penetración del mundo le sucede, pues, la contemplación del mundo. Para volver a tomar las cate-

gorías de Gilbert Durand, el símbolo de la espada, instrumento activo, deja su lugar al de la copa, de lo hueco, de la vacuidad. Quizás hay que entender así lo que yo he llamado la feminización del mundo, es decir, el retorno de otra manera de relacionarse con el mundo, otra manera de considerar la creación. Se trata de una cosa que no tenga la brutalidad de la razón instrumental, sino que se contente con acompañar lo que crece lentamente en función de una razón interna (*ratio seminalis*).

Ernst Jünger dice que el hombre se distancia mediante la contemplación de su situación y se eleva por encima de ella. De esta manera, añade, la situación humana parece transformarse en «la materia de una obra de arte». Podemos extrapolar estas palabras y señalar que, efectivamente, la vida social en su totalidad está inmersa en una atmósfera estética, que la vida está hecha ante todo, y cada vez más, de emociones, de sentimientos y de afectos compartidos. Esta dinámica induce una forma de quietismo, un distanciamiento seguro en la relación con la gran ideología del *dominio* sobre el mundo social y natural que fue el signo de la modernidad.

También es cierto que este «distanciamiento» requiere una nueva postura intelectual, que haga de la descripción el fundamento mismo de su proceder. Lo propio de la descripción es, precisamente, el ser respetuoso con la realidad social. Ella se contenta con ser cariñosa, con acompañar más que someter a una realidad compleja y abierta.

Para teorizar esta actitud, la fenomenología introduce la noción de la perspectiva. Y como observa Emmanuel Levinas, desde Husserl «la fenomenología por en-

tero es la promoción de la idea del *horizonte* que, para ella, tiene el papel equivalente al del concepto dentro del idealismo clásico». <sup>2</sup> Podemos continuar precisando que, en oposición al concepto que cierra y encierra, «la idea de horizonte» permanece abierta, y por eso mismo permite comprender mejor el aspecto indefinido, complejo, de las situaciones humanas, de sus significaciones entrecruzadas que no se reducen a una simple explicación causal. En eso se emplea, naturalmente, la sociología comprensiva o cualitativa, que se concibe esencialmente como inacabada y provisional, dado que no podemos, en ningún caso, construir un sistema cuando nos enfrentamos a un mundo en perpetua mutación y sin referencias fijas.

Así, pues, en el distanciamiento respecto a la acción sobre el mundo existe a la vez una filosofía existencial: la del hedonismo y de lo trágico que le es correlativo, un *modus operandi* epistemológico que se toma en serio el mundo de las formas y el juego de las apariencias. En resumen, el fenómeno se da sentido a sí mismo, y no tiene necesidad de ser atribuido a un más allá de sí mismo, sea cual fuere éste: profano, religioso o político. En fórmulas que he recordado con frecuencia, Nietzsche, Simmel y Weber no han dejado de señalar las consecuencias que se pueden sacar de la dialéctica que existe entre la forma y el fondo, entre la profundidad y la apariencia. Es lo que Gaston

2. E. Levinas, *Totalité et Infini*, París, Le Livre de Poche, 1990, pág. 35. Véase también E. Jünger, *Graffiti*, París, Bourgois, 1977, pág. 128.

Bachelard indica, a su manera, recordando que «al mantenernos suficiente tiempo en la superficie irisada comprendemos el precio de la profundidad».<sup>3</sup>

No se podría expresar mejor la apuesta intelectual que conviene conceder a la descripción de las cosas, a la elaboración de una teoría erótica que sepa decir «sí» a la existencia en todas sus formas, desde las más luminosas a las más oscuras, desde las más conformistas a las más anómicas. Se trata de un pensamiento afirmativo, relativista, que reconoce en el mundo de los fenómenos el único que nos es accesible, el único que se puede vivir y amar mal que bien, para lo mejor y lo peor. El distanciamiento y la descripción cariñosa de las cosas son, en ese sentido, un medio eficaz para vivir y pensar lo trágico de una vida condenada a la muerte.

Conviene, en efecto, desarrollar una estrategia de la vida, meditar sobre su fuerza intrínseca. Demasiado a menudo se considera que pensar significa obligatoriamente criticar, poner en juego lo negativo, pretender que a través del poder, de la dominación, de la teoría es posible jugar con la muerte, es decir superarla antes que afrontarla como tal, antes que vivirla al día. Una de las manifestaciones de esta denegación de la muerte, o también de la pretensión de querer reformarla, es el hecho de haber reducido la pregunta filosófica al «porqué». Eso mismo hace que el intelectual juegue con las utilidades, que él se vuelva necesario para la buena organización de la ciudad, que en el mejor de los casos sea el consejero del príncipe, y en

3. G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, París, Corti, 1948, pág. 19.

el peor su bufón o su valedor. El saber se convierte entonces, directa o indirectamente, en poder.

En contra de esto, la simple descripción se contentará con decir que lo real ya está siempre ahí, y que de alguna manera basta con resaltar sus cualidades específicas. Es lo que Adorno llama el «desplazamiento hacia el "cómo" del pensamiento», es decir que éste se interesará por la presentación de las cosas. Añade que «los espíritus rencorosos calumnian» esta actitud, «acusándola de no ser científica».<sup>4</sup> Se produce aquí un cambio importante cuyas premisas hallamos en Nietzsche, y que alcanza mayor plenitud en el expresionismo alemán. Es una especie de reducción filosófica que más allá, o más acá, de la dialéctica hegeliana introduce un cambio de relación con el objeto, en particular en el hecho de que la distancia entre el sujeto y el objeto, el observador y la cosa observada, esa distancia o «separación», que es la base misma de la modernidad, queda totalmente abolida.

Volvemos a encontrar aquí la noción de globalidad de la cual ya hemos hablado, o también la de holismo ampliamente recuperada dentro de las diversas prácticas de la *new age*. Éstas consideran que existe una secreta solidaridad entre el microcosmos y el macrocosmos, o incluso que la vida social y natural se basa en una amplia correspondencia cuyas redes intercaladas constituyen la trama de la organicidad compleja. Eso es lo que Thomas Mann, a su modo, no deja de señalar cuando se pregunta: «¿Y la explicación del "cómo" no conlleva una dignidad

4. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, pág. 391.

y una importancia vitales tan grandes como la tradición que afirma el "qué"? ¿Acaso no se realiza la vida ante todo en el "cómo"?» (*José en Egipto*). Esta meditación sobre la vida se cumple, según la expresión empleada, en la apariencia. En efecto, el «cómo» permite que aquello que antes era tan sólo una posibilidad se actualice y se convierta en realidad.

Es más, hay una verdadera explicación del «cómo», es decir que éste es un vector de conocimiento, conocimiento tanto más primordial cuanto que, antes que extrapolar a ultranza o refugiarse en la seguridad de las representaciones y de las razones abstractas, presenta las cosas que son, y como son. El hecho de atenernos a los fenómenos requiere una verdadera ascesis que, al rechazar la facilidad del cielo de las ideas o de los conceptos abstractos, se mantiene arraigada en el aquí y ahora. Ese proceder que confía en el *humus* también es una actitud de humildad, ya que no pretende agotar el misterio del ser y de la vida, sino que se contenta con señalar los problemas, las aporías y las contradicciones. Quizá lo propio de la realidad social sea precisamente apoyarse en la tensión de los elementos heterogéneos. El interés de la presentación, de la descripción, es precisamente dar cuenta de esta tensión, que algunos han podido llamar lo «contradictorial» (S. Lupasco, G. Durand), sin intentar resolverla.

Por otro lado, hay que señalar que desde la filosofía griega hasta la física contemporánea han sido muchas las voces que se han alzado para recordar que «lo que es es, pues lo que existe existe, y lo que no existe no existe».

Este aforismo de Parménides puede parecer de una gran trivialidad, pero en realidad se trata de un buen sentido mucho más profundo de lo que parece. No carece de actualidad cuando se conoce la extraña pulsión que ha llevado continuamente a los hombres a despreciar lo que se ofrece para vivir en provecho de mundos que nacen directamente de sus construcciones intelectuales. Tengamos en cuenta que lo que existe, lo que llamamos la realidad, contiene una parte nada despreciable de fantasías, de imaginaciones o, usando un tópico, de inconsciente. Tal como acabo de recordar, el hecho de describir, como tal, lo que es, no es de ningún modo una abdicación del espíritu, sino un simple cambio de perspectiva: se trata de buscar la significación de un fenómeno antes que centrarse en el descubrimiento de las explicaciones causales.

Volvemos a encontrar esta preocupación en numerosos campos del pensamiento. Así, para la psicología de las profundidades, «antes que preguntar por qué ha sucedido tal cosa» (cuál es su causa), Jung pregunta: «¿Con qué objetivo ha sucedido? Muchos físicos buscan unas "relaciones significativas" en la naturaleza, antes que en las leyes causales (determinismo)».<sup>5</sup> Este tema de las «relaciones significativas» nos obliga en efecto a salir de la visión demasiado mecanicista que ha prevalecido durante la modernidad. Ésta incita en particular a tomar en cuenta lo que tenderíamos a considerar como cantidad des-

5. M.L. von Franz, *La Science et l'Inconscient*, en C.G. Jung, *L'Homme et ses symboles*, pág. 309.

preciable, o todo lo que aislábamos en la esfera de la vida privada. Dentro del mismo orden de ideas, ello permite resaltar la importancia de la dimensión estética de la vida social.

En efecto, cada vez se reconoce más esta estetización de la existencia, que se hace perceptible, por supuesto, en la vida cotidiana, pero igualmente en el orden de la producción. Ni la misma política escapa a esta gran tendencia contemporánea. Ello quiere decir que, al lado de los elementos lógicos, racionales, utilitarios, todas las relaciones sociales ponen en juego aspectos lúdicos, oníricos, afectivos. Para resumirlo en una palabra, podemos hablar de una retórica de la vida social. A partir de ese momento, resulta indispensable estar a la escucha de ésta y saber, por supuesto, dar cuenta de la misma. Es decir, demostrar menos las cosas que contarlas. Todo lo que se refiere a los relatos de vida, a las diversas investigaciones sobre la memoria social, está ahí para demostrarlo. Desde ese punto de vista, con la vida social ocurre como con un cuadro «cuya superficie —texturas, luz, sombras y reflejos— vamos a explorar paciente y minuciosamente», según la expresión de W. Shapiro, y de ese modo se restituirá «la complejidad del mundo de los fenómenos y la interpenetración sutil de la sensación y del artificio».<sup>6</sup>

Lo dicho por el historiador del arte puede aplicarse perfectamente a una vida social en la que lo sensible vuel-

6. W. Shapiro, *Style, Artiste et Société*, París, Gallimard, 1982, pág. 209 y sigs. Acerca de la memoria social, véase G. Namer, *Mémoire et Société*, París, Méridiens-Klincksieck, 1987.

ve a encontrar su lugar en el espacio público. En efecto, la pasión interviene en las relaciones sociales, y se manifiesta principalmente en la teatralidad de los fenómenos que salpican la vida de cada día. Así es como el trabajo intelectual está obligado a integrar, como parte, una descripción poética que se asemeje a la creación social tal como ésta se expresa en la «preocupación por uno mismo», la efervescencia de la moda, la búsqueda de la calidad de vida, los encuentros pasionales y otras formas de hedonismo, del que la vida corriente nos ofrece abundantes ejemplos. Es evidente que todo esto, que ya no podemos aislar en el margen, implica un *estilo* de análisis que sea congruente con el *estilo* mismo con que está formada la sociedad de este fin de siglo.

Más que el ejercicio de un espíritu que siempre dice no, hay que saber poner en juego los resortes de un alma que esté en correspondencia con el alma del mundo. Aquí, posiblemente tendría gran interés la distinción que propone C.G. Jung entre *animus* y *anima*. Mientras que el espíritu (*animus*) diseca, analiza, se abstrae y funciona sobre ideales lejanos, el alma (*anima*) permite un conocimiento más cercano, más arraigado. Por su dimensión estética, que la hace vibrar ante el espectáculo de las imágenes, el alma sienta y expresa un apego a este mundo. Entra en comunión con él y puede, por lo tanto, desde el interior, describir las vibraciones del mismo. Esta teoría erótica no se aplica únicamente a la belleza natural que ha inspirado a los artistas en sus diversos campos, sino que puede, igualmente, ayudarnos a comprender el mundo social, las múltiples formas de socialidad urbana, las numerosas

atracciones sociales, las pequeñas creaciones cotidianas, cosas todas ellas que poseen una belleza específica irreducible a la simple razón.

En un libro que lleva un título muy evocador, *Ejercicios de admiración*, Cioran nos recuerda que conviene «crear una obra que concorra con el mundo, que no sea su reflejo, sino el doble».<sup>7</sup> Podemos, por supuesto, interpretar de diversas maneras este aforismo, pero tomando al pie de la letra el término «concurrencia» (*cum-currere*), podemos ver el trabajo del pensamiento como algo que «corre con» el mundo, como la capacidad de decir el mundo tal como es. Así, mientras que lo que podemos llamar el «activismo» moderno obra sobre la naturaleza y la sociedad, se esfuerza por darles forma según sus deseos y sus proyectos, el proceder estético se contenta con decir cómo crecen las cosas y cómo se desarrollan a partir de sí mismas. Para expresarlo a partir de figuras emblemáticas muy conocidas, podemos decir que la violencia prometeica, cuyo instrumento privilegiado es el concepto, cede su puesto a una postura dionisiaca que utiliza la analogía, la metáfora y otros procedimientos «carinosos», que no pretende reducir lo real, indicarle la dirección correcta, sino que se contenta con ponerlo de relieve, epifanizarlo.

Existe, en efecto, un estrecho parentesco entre la «dirección segura» que ha querido imponer la filosofía de la historia propia de la modernidad, la perspectiva crítica

7. E.M. Cioran, *Exercices d'admiration*, París, Gallimard, 1986, pág. 77. Sobre la distinción entre *animus* y *anima*, véase J. Hillman, *La Beauté de Psyché*, págs. 177 y sigs.

que le sirve de soporte y la obsesiva pregunta del «por qué» de las cosas, cuya expresión rematada es el causalismo. En cambio, el «cómo» se apoya, ante todo, en un vínculo amoroso existente entre el hombre y el mundo, el microcosmos y el macrocosmos. Por eso, el «cómo» implica una sumisión a la cosa, se contenta con ser el vicario. Así es como el artista ha podido concebir su trabajo. Quizás sea así como podamos aprehender la globalidad de la realidad social y natural. Y no se trata de una limitación sino, muy al contrario, de una ampliación del pensamiento a la medida del mundo entero. A la especialización del concepto moderno responde el holismo del proceder orgánico. A la economía burguesa sucede la ecología posmoderna.

En esta actitud hay algo que era la manera de obrar en la búsqueda de los alquimistas medievales. Es algo que tiene que ver con la aspiración a la «gran obra», manera metafórica de decir la globalidad, de expresar la correspondencia y la reversibilidad de las cosas entre sí. Heidegger establece un paralelismo entre la superación de la metafísica y «la aceptación del ser». Utiliza a ese respecto la noción de *Verwindung*.<sup>8</sup> Ésta puede interpretarse de diversas maneras y su traducción no es fácil, pero además de la idea de aceptación acarrea igualmente la de «recuperación» y la de «distorsión». ¿Acazo no es decir que, más allá de la crítica propia de la metafísica, puede establecerse un pensamiento afirmativo frente al mundo que

8. M. Heidegger, *Essais et Conférences*, París, Gallimard, 1958, pág. 81.

sepa integrar unos principios arquetípicos que permitan, precisamente, pensar el mundo en su globalidad? Éste es el fundamento de la gran obra de la que acabo de hablar: pensar el presente en su dinámica y en función de las constantes antropológicas, que son del orden de lo estático. Me parece que el reconocimiento de lo que es, puede permitirnos ver esta dialéctica en acción. La vida cotidiana, más allá o más acá de las racionalizaciones o legitimaciones, está ahí para mostrarnos que todo lo que simplemente se vive, se apoya esencialmente en esta sinergia.

Metodológicamente se sabe que la descripción es una buena manera de captar en profundidad lo que hace la especificidad de un grupo social. A este respecto, los diversos procedimientos etnológicos han proliferado en todas las ciencias sociales. Esto es así porque los rituales, múltiples y diversos, que salpican la vida corriente, el juego de las apariencias, las técnicas corporales, las modas del lenguaje, las del vestido, las sexuales, en resumen, la cultura en sus diversas manifestaciones es, en su sentido más estricto, la expresión de un grupo, de una sociedad, de una época. Ya he analizado este punto a través de la noción de estilo. Se puede decir incluso que una sociedad solamente existe en cuanto que se manifiesta exteriormente. Sólo así toma forma. Ésta es una trivialidad con la que todos estamos de acuerdo normalmente, pero nunca sabemos sacar de ella las consecuencias epistemológicas. Escasos son, en efecto, los observadores sociales que utilizan los penetrantes análisis de Husserl sobre la *Lebenswelt*. Ese mundo de la vida que es, a fin de cuentas, el principio y el fin de nuestra situación en el mundo.

Podemos recordar, a este respecto, lo que los defensores de una sociología fenomenológica como P. Berger y T. Luckmann llaman «el universo simbólico», que hay que entender como la suma de las interacciones que constituyen, esencialmente, la vida social. Sin embargo, estas interacciones no son de ningún modo abstractas. Ni tampoco son únicamente racionales, lógicas o simplemente económicas. De hecho, arraigan profundamente en la vida trivial y se manifiestan en los pequeños fenómenos cotidianos, que progresivamente van a constituir lo que llamamos, sin prestar demasiada atención, la trama social. Los periodistas le prestan cada día mayor atención y, al lado de las rúbricas políticas y económicas, conceden un lugar ni mucho menos despreciable a los llamados «sucesos». Yo diría que, más allá de los simples tópicos periodísticos, es conveniente dar un estatuto teórico a ese conjunto de «sucesos». Eso se puede hacer si se otorga a la observación la dignidad que le corresponde. Para utilizar una metáfora, podemos recordar que el buen cazador o el pescador curtido es aquel que conoce con precisión las costumbres del animal que persigue. En resumen, antes que nada hay que saber, poniéndose uno en el lugar de lo que se observa.

Así se relativiza la pretensión, común a la cientificidad moderna, de la objetividad, de la distancia, de lo que de una manera paranoica se ha podido llamar el «corte epistemológico», que es una especie de visión dominante que, a semejanza de la deidad, establece distinciones, hace clasificaciones, nombra y por lo tanto conceptualiza las cosas y las relaciones que se establecen entre ellas. Al establecer

una distancia respecto a los fenómenos sociales, al objetivarlos (*ob-jectum*), el sociólogo cree dominarlos mejor, cree hacerlos entrar dentro de una taxonomía un poco abstracta y que a menudo se parece a una taxidermia. Prueba de ello es esta observación de Taine, que declara: «Dentro de medio siglo habremos superado el período descriptivo; en biología, éste duró hasta Bichat y Cuvier; en sociología todavía estamos en él: procuremos mantenernos, con aplicación e inteligencia, sin ambiciones excesivas, sin conclusiones precipitadas, sin teorías arriesgadas y preconcebidas, para entrar muy pronto en el período de las clasificaciones naturales y definitivas».<sup>9</sup>

Este texto es instructivo, pues nos muestra que el «período descriptivo» debe estar, para una ciencia determinada, limitado en el tiempo, pero debe superarse rápidamente para entrar en un «período de las clasificaciones». La historia de la sociología parece demostrar que el consejo de Taine no se ha seguido, sino que muy rápidamente se ha procedido al establecimiento de teorías generales, explicativas, dominantes, que han acabado con la prudencia de la observación, al no tener en cuenta los fenómenos tal como son y ponerlos en función de lo que éstos «deberían ser», para responder así a la concepción que el intelectual se hacía de la sociedad. Sería mejor invertir la periodización que propone Taine, y recordar que, tras un derroche de grandes sistemas explicativos, uno se despierta para hablar de una manera trivial, con una impor-

9. Citado en C. Mongardini, *Storia et sociologia nell'opera di H. Taine*, Milán, 1965, pág. 251.

tante «resaca», y que a lo mejor no resultaría inútil volver a un «período descriptivo» para purgarse, precisamente, de los excesos cometidos por la abstracción.

Para ello es necesario usar los objetos sociales con prudencia, no imponerles una explicación *a priori*, no promulgar, sin precauciones, cuál es el sentido que deben tener, sino antes bien saber escucharlos, sin olvidar que la subjetividad del observador juega un papel no despreciable en el análisis. Tal como señala Ernst Jünger, «uno no habla de su objeto, sino a través de él». Semejante relativismo es de buena ley y recuerda que no existe una visión unívoca de la vida social, sino una verdadera interacción, una reversibilidad segura, que relaciona todas las cosas y convierte al observador en un elemento, entre otros, de la globalidad social.

Si nos referimos al historiador del arte Wölfflin, podremos recordar igualmente que existen varios modos de conocimiento. Así, tendremos por ejemplo la «visión frontal» que fue característica de los artistas del Renacimiento, visión que fija el modelo de frente e intenta realzar su carácter estable, eterno e invariable. Por el contrario, la «visión lateral», propia del barroco, va a girar en torno al modelo, va a esforzarse por captar el aspecto frágil, cambiante, transitorio. En este caso, como bien observa Dominique Fernandez, se prefiere el instante a la eternidad, «lo fugaz a lo permanente, lo vivo a lo definitivo».<sup>10</sup> Dicha

10. Aquí me apoyo en el análisis de D. Fernandez, *Le Banquet des anges, L'Europe baroque de Rome à Prague*, París, Plon, 1984, pág. 64. Véase también E. Jünger, *Graffiti*, pág. 294. Sobre los «sucesos», véase G. Auclair, *Le Mana quotidien*, París, Anthropos, 1982, y F. Reumaux, *Toute la ville en parle*, París, L'Harmattan, 1994.

distinción entre «visión frontal» y «visión lateral» es metafóricamente de gran interés. Recuerda que al lado de la brutalidad del concepto, que cree agotar aquello mismo a lo que se aproxima, vaciando, en nombre de la eternidad, el aspecto frágil de las cosas, puede existir otra aproximación, mucho más acariciadora, atenta al detalle, a los elementos menores, en una palabra, a lo que está vivo. ✓

Es cierto que el conjunto confuso del barroco no es sinónimo forzosamente de inexactitud, y en relación con el aspecto helado del arte clásico, son numerosas las obras del barroco que, en su claroscuro, demuestran una gran precisión en el detalle, y de ese modo dan mejor cuenta de la vitalidad que el artista intenta expresar. Espíritu de sutileza contra espíritu de geometría. Lo que es seguro, y en lo que podemos y debemos insistir, es que hay en ello una forma posible del conocimiento de las cosas, de la gente, de los fenómenos sociales y de las situaciones que se entrecruzan. Este conocimiento está por explorar y es incluso del todo prospectivo en un mundo cambiante en el que todas las certidumbres se ponen en cuestión. En un momento así es importante poner en funcionamiento un pensamiento flexible, intuitivo, alusivo, dejando claro que de la sedimentación de todo ello puede nacer un conocimiento más profundo y más próximo a la realidad. Quizá sea esto lo que señala con sutileza esta observación extraída de una novela policiaca: «*Can you give me a precise description?, said the policeman. —Her lips, I told him, were soft.*»

A fin de fundamentar la pertinencia teórica de la descripción, podemos recordar el lugar privilegiado que ésta

ocupaba en el mundo de los griegos, en el alba de la civilización occidental. Así, se confiere al poeta una sabiduría superior que le distingue de los simples mortales, pero que al mismo tiempo lo designa como educador de estos últimos. Para poder realizar su misión dispone de diversos medios. Sin establecer ninguna jerarquía entre esos medios debe, a la vez, pensar o buscar (*mosthai*), mostrar (*deiknuen*) y escribir (*poiein*). Según el helenista Werner Jaeger, en la tarea intelectual existe una sinergia entre estos tres aspectos específicos. Cada uno ocupa su lugar y sirve de complemento a los demás. Lo que resulta en cambio notable es la importancia que se concede al hecho de *mostrar* y al de *escribir*. Se trata de algo muy interesante por cuanto la calificación de poeta no es, por supuesto, una función especializada tal como podemos entenderla en la actualidad, sino que designa, de una manera más general, al sabio que en la ciudad es capaz de aconsejar, de indicar lo que es justo y de dar cuenta del significado de las cosas.

Además, esta visión global que remite a un pensamiento orgánico es la expresión del vínculo íntimo que existe entre la naturaleza y la cultura, el microcosmos y el macrocosmos. Sólo teniendo esto en mente podemos comprender el lugar y la importancia del «mostrar» y del «escribir». No tienen nada de subalterno, sino que son, simplemente, medios eficaces para describir el juego de las apariencias y para mostrar su fuerza en la construcción simbólica de la ciudad. Volvemos a encontrar esto mismo en otros tipos de civilización donde el hecho de *decir* es un acto sagrado que no puede ser realizado impunemen-

te. El aura que envolvía al juramento, en gran número de sociedades primitivas o tradicionales, es seguramente una manifestación de ese carácter sagrado. Sucede lo mismo, dentro de la tradición judeocristiana, con la importancia del «verbò» y su función creadora. Raymond Abellio señala en una fórmula sorprendente: «Nombrad y conoced. Nombrad y poseed. En la antigua China, los sabios decían: la ciencia de las justas designaciones es la ciencia suprema».<sup>11</sup>

Podríamos multiplicar tranquilamente los ejemplos en ese sentido. Basta con indicar que, lejos de ser un «suplemento de alma» o una «pareja» que se puede despedir a gusto de uno, lejos de ser igualmente una especificidad de las bellas artes, la descripción y el acento que ésta pone en la apariencia o en los fenómenos tomados en sí mismos constituyen unos elementos determinantes del acto de conocimiento. Y ello es así, en particular, cuando en el seno de la vida social el ambiente de la época tiende a valorar los aspectos estéticos. Resulta claro, en efecto, que la teatralidad cotidiana, las diversas manifestaciones emocionales en medio de las multitudes delirantes, los agrupamientos afectivos en el seno de las pequeñas tribus, los cultos del cuerpo y el retorno de la religiosidad escapan a las instituciones racionales elaboradas durante la modernidad y requieren una postura intelectual que sea capaz de integrar esas nuevas formas de sensibilidad. Igualmente verdadero es que lo que yo llamo un acto de conocimiento,

11. R. Abellio, *Approche de la nouvelle gnose*, pág. 116. Para el helenismo, véase W. Jaeger, *Paideia*, pág. 544, nota 112.

que es una afirmación referida a la realidad, tan sólo puede existir integrado a un «saber que se presenta como discurso». Así lo precisa Jean-Michel Berthelot: «El discurso más especulativo, por muy despojado que esté, difícilmente prescinde de recurrir a la imagen y a los datos sensibles».<sup>12</sup>

De hecho, me parece que en la actualidad ya no podemos contentarnos con semejante prudencia. El discurso sobre la sociedad, la imagen y lo sensible están estrechamente mezclados. Constituyen el fundamento mismo de «la inteligencia de lo social». Y si nos empeñamos en ignorarlo, nos exponemos a no entender nada de los fenómenos de los que acabo de hablar, que ya no se reconocen en las grandes categorías racionalistas elaboradas a lo largo del último siglo. El conocimiento fenomenológico es prospectivo en el sentido de que, más allá de los análisis causales o estadísticos, pone el acento en un vitalismo que no está orientado hacia una meta precisa, no se inscribe dentro de un linearismo mecanicista, no tiene un sentido unívoco y asegurado, pero encuentra sus fuerzas en sí mismo y crece de una manera a veces bastante desordenada, un poco en todos los sentidos. Al tomar nota de esta realidad, hay que forjar otros instrumentos de análisis que estén más cerca de una vida concreta cuya imposición se hace notar cada vez más.

Ésta es una apuesta epistemológica muy importante. Así, lejos de tratarse de una abdicación del espíritu, po-

12. J. M. Berthelot, *L'Intelligence du social*, París, PUF, 1990, pág. 15.

su origen en una especie de sedimentación de la experiencia ancestral, que expresa lo que yo he propuesto llamar un «saber incorporado», el cual se constituye en cada grupo social, y por lo tanto en cada individuo, sin que uno se fije demasiado en ello. Si retomamos un término sugestivo propuesto por Jung, quizá se trate esencialmente de un «inconsciente primordial» que determina nuestras maneras de ser, nuestros modos de pensamiento, en una palabra, las diversas posturas intelectuales que marcan la vida de cada día. En ese sentido, la intuición constituye un sustrato arcaico, un «residuo», un arquetipo que asegura, a largo plazo, la perdurabilidad de cualquier conjunto social.

A esa intuición social debe corresponderle una intuición intelectual, que antes que dominar acompañe el deambular existencial. Hay que reconocer, en ese sentido, que los pensadores más creativos son lo que saben presentir lo que está naciendo. Solamente después se pueden racionalizar o teorizar los fenómenos humanos. De una manera algo trivial, he recordado que el sociólogo debe ser, ante todo, un «husmeador social», es decir, alguien que sepa reconocer que en el devenir cíclico de las historias humanas lo *instituyente*, lo que periódicamente (re)nace, nunca se adecua perfectamente a lo *instituido*, a las instituciones, sean cuales fueren, porque siempre son algo mortíferas. De alguna manera, es la intuición como forma de anticipación. Ya he dicho que se trata de una sensibilidad intelectual, de ningún modo exclusiva, pero que tiene también su lugar en el marco de los medios que la sociedad facilita para su comprensión. Esta sensibili-

dad se inscribe, de una manera general, en esa filosofía del «sí» cuyo promotor fue Nietzsche, filósofo vitalista y trágico que, para bien o para mal, acepta lo que es en cuanto tal, y reconoce la belleza de la realidad social.

Podríamos hablar, a ese respecto, de «emoción afirmativa», de «sentimiento del sí», que se conformaría con la realidad por entero. Hay en la vida algo a lo que nos aferramos y que, a pesar de las vicisitudes, hace que la prefiramos a la nada cuya expresión sería el sentimiento del no. Podemos referirnos a un bello texto de Julien Gracq: «Por qué la literatura *respira* mal», donde el autor establece la distinción entre los que, como Claudel, escriben a partir de un «sí absoluto, eufórico ante todo lo que adviene, los que tienen un formidable apetito de aquiescencia», para los cuales no se trata de escoger, para los cuales todo está bien, incluso eventualmente el mal, y los que, como Sartre, funcionan a partir de un «no inscrito en la afectividad profunda», a partir de un «no medio visceral». No importan, en este caso, los autores aludidos; atengámonos a la sensibilidad que representan, aunque sólo sea para señalar que ha sido más bien una literatura y un pensamiento del «no» lo que ha triunfado durante la modernidad.<sup>14</sup>

En efecto, quizás el resentimiento del que está formado gran parte del pensamiento moderno sólo permite el «no», la crítica, es decir, la pretensión de escoger, la pre-

14. Véase J. Gracq, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1989, tomo 1, págs. 872-873. Acerca de la intuición, véase la tesis de B. Fourastié, *Intuition et Socialité*, París, V, 1993.

demos pensar que, gracias a unas descripciones y comparaciones precisas, nos es posible preparar una tipología operatoria que permita aprehender, con mayor exactitud, el estilo de vida contemporáneo. Una descripción así, que ponga en juego metáforas y analogías, podrá ser un vector de conocimiento muy preciso a la hora de trazar grandes formas que permitan hacer resaltar los fenómenos, las relaciones, las manifestaciones figurativas de la socialidad contemporánea. Es lo que yo he llamado el «formismo», es decir, un análisis que se contenta con dibujar grandes marcos que no tienen otra función que la de hacer resaltar el hormigueo vital y colocar una apariencia de orden intelectual.

Podemos recordar aquí una observación del sociólogo norteamericano Howard S. Becker, quien precisa que «por regla general, y a diferencia de las ciencias de la naturaleza, las ciencias sociales no hacen descubrimientos propiamente dichos. La sociología bien entendida pretende más bien profundizar en la comprensión de fenómenos que muchos ya conocen».<sup>13</sup> Hay aquí una humildad de buena ley que nos recuerda que lo primero, lo primordial, es lo que aparece, el fenómeno en lo que tiene de fundador y de intrínsecamente humano. El trabajo del pensamiento, a partir de ahí, se contenta con hacer

13. H.S. Becker, *Les Mondes de l'art*, París, Flammarion, 1989, pág. 22. Véase también W. Shapiro, *Style, Artiste et Société*, pág. 39. Finalmente, para la metáfora, la analogía y el «formismo», véase mi libro M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, París, Méridiens-Klincksieck, 1985.

resaltar todas las características de semejante fenómeno. En efecto, si la palabra «invención» tiene algún sentido, es el de hacer venir (*in-venire*) a la luz lo que existe y ya está ahí. Por poco que nos lo tomemos en serio, se trata de una ambición intelectual que está lejos de ser despreciable.

## 2. LA INTUICIÓN

¿Cuál tendría que ser la sensibilidad teórica, o mejor, las categorías útiles y necesarias para captar y comprender las nuevas formas de la socialidad que está naciendo ante nuestra mirada? Si tenemos que dar muestras de invención será poniendo de relieve lo que «ya está ahí», o simplemente ser capaces de percibirlo. Para ello hay, ciertamente, diversas posibilidades. Pero una de éstas merece especial atención, aunque sólo sea porque fue muy estigmatizada y marginada durante la modernidad. Se trata de la intuición. Y sin querer hacer un estudio exhaustivo sobre ella (me remito a algunas investigaciones que se le han dedicado de manera especial), quizá no resulte inútil mostrar cómo se convierte en un importante vector de conocimiento del vitalismo que está actuando en nuestras sociedades.

Quiero precisar, seguidamente, que no entiendo la intuición como una simple cualidad psicológica. Posiblemente lo es todo menos algo personal. Podemos, en efecto, aunque sólo sea a título de hipótesis, considerar que participa de un inconsciente colectivo. Esto significa que tiene

tensión de promulgar lo que está bien y lo que está mal, lo que es verdadero y lo que es falso. Son pocos los que, en las diversas capas de la *intelligentsia*, consiguen escapar a esta sensibilidad. Eso mismo produce seguramente el corte, especialmente sorprendente hoy en día, entre los que se considera que representan el poder de decir y el poder de hacer, y la fuerza social misma. Se ha señalado a menudo que lo característico de la crítica se basa en el gran fantasma de la distinción, en el de la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la naturaleza y la cultura, entre el cuerpo y el espíritu, e incluso entre los individuos que forman la sociedad, basada, en resumen, en una concepción mecanicista del contrato social y del pensamiento político que tiende a expresarlo. De una manera global seguimos adheridos a esta manera de pensar bien resumida (y bien teorizada) por Hegel: «Las vías del espíritu son indirectas». Siempre tenemos necesidad, dialécticamente, de las mediaciones, de la negatividad, para alcanzar una hipotética plenitud de pensamiento, una eventual entereza en la manera de ser, eterno sueño de un paraíso profano o religioso que, bajo formas diversas, siempre ha marcado la historia de la humanidad. Para decirlo en otras palabras, volvemos a encontrar la vieja oposición entre la explicación y la comprensión, o entre la analítica y la hermenéutica de la existencia.

Es cierto que la ciencia moderna «ha eliminado todo lo que es incompatible con el *a priori* de la distancia objetivante», aquello que según Peter Sloterdijk ocasiona el «rechazo de la intuición, la empatía, el espíritu de sutileza», en resumen, lo que se podría llamar el erotismo del

conocimiento. En cambio, en cuanto tratamos, e intentamos comprender, los fenómenos en sí, cuando no los sometemos, *a priori*, a una razón abstracta e instrumental, cuando no intentamos hacerlos entrar por la fuerza en el lecho de Procusto del pensamiento, nos vemos obligados a mostrar «signos de complicidad intuitiva», a aplicar un saber de la intimidad, a reconocer que existe una «proximidad libidinal» con el mundo, entre los hechos observados y el observador, entre las cosas y nosotros mismos.<sup>15</sup> Desde esta perspectiva que ha existido, como observa Ernst Benz, particularmente en ciertos místicos renanos, pero que encontramos igualmente en todos los defensores del vitalismo, el conocimiento analítico es, si no sustituido, al menos completado por la intuición. Podemos incluso hablar de una intuición intelectual que sujeta los dos cabos de la cuerda y reinvierte así la ambición de un pensamiento orgánico que sólo se puede comprender a partir de la globalidad.

Eso es lo que está en juego. Con la intuición ponemos en juego una «visión central» que precisamente no es indirecta, sino que se arraiga profundamente en la cosa misma, se nutre de ella y por lo tanto la disfruta. Además, en este sentido, para comprender bien dichas características se necesita requerir a los poetas, a los artistas, a los místicos o a la experiencia del sentido común capaz de adherirse a lo que es para vivirlo y disfrutarlo. Perderse por el

15. Remito al análisis de P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, pág. 184. Véase también E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, pág. 46.

mundo, entrar gracias a él en un proceso extático, es también una buena manera de comprenderlo. Así, en contra de la objetividad moderna, la intuición romántica, es decir la intuición de la globalidad, puede constituir un acto de conocimiento. Hay que recordar, en efecto, que el conocimiento nos remite por su parte al «nacer con» (*cum-nascere*) e implica, pues, una forma de connivencia. Por otra parte, para expresarlo de una manera trivial, ¿puede haber competencia si no hay un mínimo de apatencia? Y aunque les pese a las mentalidades tristes que, de tanto rigor intelectual, olvidan que el mundo social es un «objeto» vivo, no se podrá comprender su cualidad misma, la de ser algo vivo, si no se emplea un procedimiento proxémico. Así como lo concreto, la experiencia, lo cercano, se convierten hoy en día en valores centrales, resulta conveniente elaborar una sociología de lo cotidiano que sea congruente con las emergencias de las que acabo de hablar. Se trata de una apuesta epistemológica de envergadura, que ya no es un ejercicio de escuela, sino que nos viene impuesto por la propia evolución de la socialidad. Podemos decir que, seguramente, eso es lo que está en la base de la evolución contemporánea y que, por no tener nada mejor, podemos llamar la posmodernidad.

Todo ello implica que sepamos dirigir una mirada nueva hacia las cosas. Y no desprovista de cualquier prejuicio —eso seguramente no es posible—, sino con toda seguridad consciente (habrá que insistir en este punto) de la parte de subjetividad que conlleva cualquier investigación o cualquier análisis científico. Sea lo que fuere, esa

mirada nueva no se enreda con circunloquios, sino que va directa hacia el objetivo tomando los fenómenos por lo que son, tal cual. Podemos citar aquí a Alexandre Kojève, quien, paradójicamente, fue un gran hegeliano, pero que quizás en algún momento de descuido no podía evitar mostrar que el genio «era ver las cosas de una manera directa... y llegar a reconstituir la aproximación inmediata de un niño». Ocurrencia de ingenio, digo yo, por parte de un hegeliano, pero en todo caso significativa de esa conversión de la mirada para captar lo que ya no pasa por los meandros de los procesos dialécticos. A partir del momento en que se considera que los fenómenos se bastan por sí mismos, conviene aproximarlos directamente para ahorrarnos las diversas mediaciones que el pensamiento moderno generalmente acostumbraba a utilizar.

Esa aproximación inmediata que podemos atribuir, de una manera condescendiente, al niño, está de hecho profundamente arraigada en el espíritu humano. Incluso está probablemente en la base de cualquier conocimiento, tratase de conocimiento popular o del conocimiento, más especulativo, de los sabios. Podríamos compararla con lo que Jung llama el «alma de la selva» (*bush soul*), que, más allá o más acá de nuestra razón, continúa agitando el inconsciente individual y colectivo. Pienso igualmente en la teología romántica de Schleiermacher, quien considera la religión como «intuición asombrada del universo».<sup>16</sup> Y es

16. Citado por M. Michel, *La Théologie aux prises avec la culture*, París, Cerf, 1982, pág. 43. Sobre Kojève, véase D. Auffret, *Alexandre Kojève*, París, Grasset, 1990, pág. 28.

verdad que, de diversas maneras, se trata de una actitud que tiende a difundirse cada vez más. Todo lo que atañe a la religiosidad contemporánea, a las prácticas de la *new age*, a la emergencia de las filosofías sincretistas o a la vuelta de múltiples formas de superstición, está fundado, esencialmente, en esta intuición. A fin de cuentas, ésta no es más que una nueva manera de relacionarse con la naturaleza. La naturaleza ya no como algo que hay que dominar, contener, apurar, sino, muy al contrario, como una pareja con la que conviene establecer una reversibilidad. La naturaleza como globalidad de la que cada uno, así como el conjunto social por entero, forma parte; naturaleza que puede ser tratada directamente sin pasar por el intermediario de la cultura. Sea cual fuere el nombre con que la llamemos: vitalismo, naturalismo, tierra madre, existe un lazo indudable entre una sensibilidad ecológica y una ecología del espíritu, del que la intuición es uno de los aspectos más evidentes. Aquí se impone una referencia a la mística. Así vemos cómo Jacob Boehme establece una estrecha relación entre el «espíritu del relámpago» y la «gran vida todopoderosa».<sup>17</sup> Al igual que el relámpago, el espíritu intuitivo se desprende de la vida misma y vuelve a ella para iluminarla en profundidad. Hay momentos en que, más allá de las diversas dogmáticas, teorizaciones o legitimaciones de cualquier orden, lo que prevalece es el relámpago de Pentecostés. Es él el que da sentido, el que transforma la existencia, el que transfigura la materia y sobre todo funda la comunidad. Así es como se puede pre-

17. Citado por C.G. Jung, *L'Âme et le Soi*, pág. 67.

sentar la intuición como expresión de un conocimiento orgánico. En un movimiento de reversibilidad, surge de la realidad social, del entorno social, al mismo tiempo que recae sobre ella y le asegura su solidez, la estructura a largo plazo. Por mi parte, yo vería en semejante «pentecostismo» el momento fundador de cualquier sociedad, aquel en que la naturaleza y la cultura se hallan estrechamente ligadas y en el que, en función de ello, una intuición común sirve de cimiento a la comunidad, la constituye en cuanto tal y, en resumen, sirve de fundamento a lo que fortalecerá la vida en común.

Por su capacidad de aprehender el mundo de una manera directa, por la mirada nueva que le dirige, la intuición se encuentra en el polo opuesto al sistema conceptual que se apodera de las cosas desde el exterior. Asimismo, mientras que el concepto racional se esfuerza por volver a la unidad —*reductio ad unum* (Auguste Comte)—, la intuición, al aceptar lo múltiple y al contentarse con nombrarlo, permite pensar lo diverso. Aquí, nuevamente a semejanza del barroco, la «mirada desde el interior» comprende, toma conjuntamente (*cum-prehendere*) todos los elementos de la realidad, desde lo macroscópico a lo microscópico, capta las numerosas interacciones, la lógica interna y las constantes metamorfosis. Y estos elementos son, precisamente, las características de lo vivo. Así, mientras que el racionalismo abstracto se contenta con una visión mecanicista, la sensibilidad intuitiva se funda sobre la lógica de lo vivo y su dinámica orgánica. Recordémoslo: lo propio de esta lógica es ser movediza, cariñosa, podríamos decir incluso erótica, es decir que se

apoya en la atracción, las afinidades, los procesos emocionales y afectivos cuya importancia se puede observar en la época actual. No tiene el rigor de la ley causal, pero no deja de indicar con precisión las grandes tendencias sociales.

Hay que decir que el modelo matemático es, para tomar una expresión de Michel Onfray, «obsesivo desde Platón», y que a ese modelo podemos oponer una «metodología de lo poético, de la intuición y del entusiasmo».<sup>18</sup> Se trata aquí de una bella definición que permite dar cuenta de lo que he llamado la lógica de lo erótico, que no pertenece únicamente al orden de la vida privada, sino que volvemos a encontrarla cada vez más en numerosas manifestaciones de la vida pública. La relación entre la intuición y el entusiasmo no deja de ser instructiva por cuanto pone el acento en las fuerzas del corazón y en su eficacia social. En ese sentido podemos comprender la reversibilidad existente entre intuición y comunidad. Quiero decir con esto que el vínculo social ya no es únicamente contractual, racional, simplemente utilitario o funcional, sino que integra una buena parte de lo no racional, lo no lógico, y lo expresa en unas efervescencias de todo orden que se pueden ritualizar (deporte, música, canto) o son, de una manera más general, completamente espontáneas.

Es importante insistir en ello, pues es verdad que los

18. M. Onfray, *Cynismes*, París, Grasset, 1990, págs., 76-77. Acerca de la atracción, véase P. Tacussel, *L'Attraction sociale*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986.

fenómenos eróticos han sido ampliamente infravalorados durante toda la modernidad. Por lo menos no tenían o no debían tener incidencia pública. Se los toleraba en las obras culturales, pero éstas debían constituir una esfera bien separada de la existencia, que para el resto se entregaba al orden económico y político. Quizás habría que invertir los datos del problema, o mejor tomar nota, intelectualmente, del cambio de valores que ya se ha producido en nuestras sociedades. A saber, que lo que estaba infravalorado tiende a volver, como ocurrió en otras épocas, al primer plano de la escena. Tal como lo señalaba de una manera profética Raymond Abellio: «La poesía y el amor son los mayores ingredientes del conocimiento (...) del que la fe y la política (...) son sólo ingredientes menores, ésos que quema la obra en la oscuridad, primer estadio de la obra sin más».<sup>19</sup> Se trata de una pista que permite comprender que pueda existir una creatividad social que ya no esté adherida al modelo matemático del que hemos hablado, y a sus avatares cuantitativistas, economicistas o productivistas que han sido dominantes en los dos siglos transcurridos. Así, al igual que la atracción erótica está en la base de la organización tribal de nuestras sociedades, el conocimiento erótico será un instrumento de importancia para comprenderla.

A partir de ahí, una reflexión sobre la intuición ya no es un simple ejercicio de escuela sino que, por el contrario, se arraiga profundamente, orgánicamente, en una práctica social ampliamente determinada por lo que he

19. R. Abellio, *Les Militants*, París, Gallimard, 1975, pág. 28.

llamado el tribalismo, o lo que M. Bolle de Bal llama el «enlace» social. Lo que quiere decir: ¿cómo pensar la pulsión que me lleva a hacer lo mismo que el otro, la preocupación por la moda, el extraño instinto que favorece el mimetismo? Todo ello remite a una ética de la estética, es decir a un *ethos* constituido a partir de emociones compartidas en común. Eso mismo es lo que nos obliga a renovar la percepción de las cosas. Según Hans R. Jauss, «la *aisthesis* devuelve al conocimiento intuitivo (*anschauende Erkenntnis*) sus derechos, en contra del privilegio concedido tradicionalmente al conocimiento conceptual».<sup>20</sup> Hay que entender estética, aquí, en su sentido más simple: el de vibrar en común, sentir al unísono, experimentar colectivamente. Esto permite a cada uno, movido por el ideal comunitario, sentirse de este mundo y en sí mismo en este mundo. Es indudable que esta estética de la recepción, recepción al mundo, recepción del mundo, se basa en la intuición. Las diversas formas de agregación juvenil están ahí para demostrarlo; funcionan, para tomar una fórmula trivial, esencialmente por *feeling*, es decir, según esa capacidad de entrar en contacto con el otro de una manera natural, en el mismo nivel, sin argumentos ni razonamientos, sino a partir de una especie de conocimiento intuitivo.

De ese modo la relación social está cada vez más do-

20. H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978, pág. 131. Acerca del «enlace», véase M. Bolle de Bal, *La Tentation communautaire*, Bruselas, ULB, 1984. Véase también M. Maffesoli, *Le Temps des tribus*.

minada por el afecto, se constituye por un extraño y vigoroso sentimiento de apariencia. Quizás es eso que apela a lo que el antropólogo brasileño Gilberto Freyre denomina una «ósmosis afectiva», necesaria para cualquier intento de comprensión. Esta actitud integra por tanto una parte de estética o, en su sentido más amplio, de poética congruente con el objeto estudiado. El término inglés *insight*, que forma parte del vocabulario de las ciencias sociales es, desde este punto de vista, el más próximo a la etimología de la noción de intuición. Es lo que puede hacernos decir que el trabajo científico no sólo tiene necesidad de la imaginación, sino igualmente de la propia imaginación poética. En efecto, esta imaginación, conscientemente contenida, se halla lo más cerca posible de la realidad en cuanto que ella «inventa según lo verdadero» (Jean Duvignaud).<sup>21</sup>

La ósmosis afectiva permite, en ese sentido, captar mejor la vivencia social y la complejidad de la vida cotidiana que está ampliamente calada por el afecto. En cierto modo se vuelve a plantear el problema que promovió la mística al mostrar que, al lado de la teología escolástica, era indispensable enfocar también el conocimiento de Dios como una forma de sabiduría. En resumen, frente a aquellos que tenían el monopolio de la enunciación dogmática (los sabios, los defensores del poder simbólico), había que saber integrar la fuerza de la experiencia. Ésta,

21. G. Freyre, *Terres du sucre*, París, Quai Voltaire, 1992, págs. 19-21, y prefacio de J. Duvignaud, pág. 17. Acerca de la mística, véase D. De Courcelles, *Thérèse d'Avila*, Grenoble, J. Millon, 1994, pág. 41.

plural, concreta, polisémica, a veces desordenada, aporta siempre, no ya un suplemento de alma, sino un excedente de conocimiento. De una manera segura, la sinergia de la racionalidad y la intuición constituye un buen antídoto frente a la esclerosis del dogmatismo y puede permitir comprender, en su globalidad, los múltiples aspectos, efervescentes o triviales, del vitalismo social.

Se trata de una temática que de ningún modo es nueva, aunque haya sido constantemente infravalorada. Se encuentra ya en Heráclito, para quien la intuición está en el fundamento mismo del *logos*, aportándole imágenes que alimentan su funcionamiento. Por lo demás, resulta interesante señalar que ese *logos* no es ni mucho menos individual, y por lo tanto no puede confortar una teoría individualista, sino que remite a la ciudad, a la comunidad e incluso al cosmos por entero. Aquí, una vez más, la complementariedad del *logos* y de la intuición (o de la imagen) es a la vez causa y efecto de un conocimiento global. Volvemos a encontrar esta perspectiva en Schelling, quien, dentro de su naturalismo romántico, observa que «la intuición estética es una intuición intelectual objetivada». Esto permite, desde su punto de vista, comprender lo incomprensible, es decir, el aspecto complejo de una realidad sensible que no se reduce a la pura y simple razón. Finalmente, recordemos que para Weber hacía falta que el sabio tuviera intuición, aunque ésta tuviera que ser una «intuición controlada».<sup>22</sup>

22. Sobre M. Weber, véase W. Lepenies, *Les Trois Cultures*, pág. 252. Véase también F.W.J. Schelling, *Textes esthétiques*, pág. XXI, y W. Jaeger, *Paideia*, pág. 222.

Podríamos multiplicar los ejemplos históricos y las citas filosóficas. Pero en el marco de mi propósito se trata solamente de mostrar que, por un lado, la intuición está, de una manera más o menos evidente, en la base misma del acto de conocimiento, y que, por otro lado, su importancia aumenta cuando la sensibilidad estética, o también la presión de las imágenes, vuelve a ocupar el primer plano de la escena social. Además, tal como se ha mostrado, la intuición y la razón actúan de común acuerdo dentro del marco de una perspectiva global o en función de un conocimiento orgánico. Seguramente, éste es el punto más importante en la época actual. En efecto, para tomar nuevamente la expresión, que ahora ya resulta común, de «nueva alianza», no hay duda de que la interacción que podemos observar entre la cultura y la naturaleza, el sujeto y el objeto, el cuerpo y el espíritu, lo espiritual y lo material, implica que se sepa poner en práctica un pensamiento holístico, es decir, una postura intelectual que saque partido de todas las capacidades del espíritu humano, y no solamente de una parte de ellas. Si sabemos responder a semejante exigencia intelectual, podremos desarrollar una teoría erótica que esté en congruencia con la erótica social que se aprecia en las nuevas maneras de ser, de pensar, de comportarse, que se expresan cada vez con mayor fuerza en todos los fenómenos sociales que escapen a una explicación simplemente causalista, racionalista, económica o política del mundo. Así, a un saber apolíneo o prometeico le está sucediendo un saber dionisiaco enamorado del mundo tal como se hace ver y tal como se ofrece para vivir.

Por otra parte, esta perspectiva holística que pone el acento en la vivencia, en la experiencia, y por lo tanto en los medios intelectuales para captarlas mejor, resurge regularmente. Podemos, a ese respecto, hacer referencia al ambiente en el que Max Weber se sumergió durante algún tiempo, que acentuaba la filosofía de la vida; así lo observa un historiador de las ideas: «*The devotion to life values, to intuition and instinct which all across Europe then was rebelling against scientific materialism and positivism*».<sup>23</sup> Seguramente a partir de un ambiente así, Weber dirigió su atención hacia los aspectos no racionales de la vida social. Esto fue, igualmente, lo que le permitió subrayar, bajo la influencia de Nietzsche y de Simmel, la importancia del vitalismo en el marco de una sociología comprensiva. Pues lo propio de esta sociología, y por eso hago aquí esta referencia, es mantener una exigencia intelectual rigurosa integrando al mismo tiempo las dimensiones estética, emocional y, en una palabra y en el sentido que le he dado, *erótica* de la vida social.

Sujetar los dos cabos de la cuerda es lo que está en cuestión cuando reflexionamos a la vez sobre la imposición de la apariencia y de la estética, y sobre la intuición que puede dar cuenta de ello. Burckhardt analizaba el clasicismo a partir de lo que él consideraba una «intuición formal»: manera de unir lo estático de la forma y la movilidad de la vida que la subtiende y la anima. Lo que dice del clasicismo puede aplicarse muy bien a otros esti-

23. M. Green, *The von Richthofen sisters*, Nueva York, Basic Books, 1974, pág. 11.

los artísticos y, por supuesto, ser extrapolado a la vida social en su conjunto. En otras palabras, se trata de revitalizar la razón pura porque el mundo de las formas es un mundo plural, complejo, y que induce, en función de ese mismo pluralismo, al relativismo gnoseológico. Por eso mismo permanecemos unidos a la experiencia y reconocemos que la razón, piensen lo que piensen los defensores del racionalismo, está construida a partir de una intuición inteligente.

La intuición de lo sensible es, en efecto, causa y efecto de la pluralidad del mundo de las formas. Encontramos aquí la posición de Schopenhauer, que escribe: «Hay una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo; Kant parte del conocimiento mediato y reflexivo; yo, por el contrario, parto del conocimiento inmediato e intuitivo. (...) Todo ese mundo intuitivo que nos rodea, tan múltiple en formas, tan rico en significaciones, se lo salta Kant por encima y se atiene a las formas del pensamiento abstracto (...)».<sup>24</sup> No se podría explicar mejor una relativización de la razón que no sea una negación de ésta. Por lo demás, hay algo de profético en esa observación, porque da perfecta cuenta del pluralismo y de la diversidad del mundo contemporáneo.

24. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966, pág. 568 (*El mundo como voluntad y como representación*, 1992, 3 vols. reimp. 1960, Barcelona, Labor). Véase el comentario de R. Safrinski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, pág. 201. Véase también H. Wölfflin, *Réflexions sur l'histoire de l'art*, París, Klincksieck, 1982, pág. 182.

Resulta vano, en efecto, querer pensar el mundo a partir de un *a priori* racional y sobre todo unidimensional, sea cual fuere, por otra parte, ese *a priori*. La intuición sensible es tanto más necesaria cuanto que lo sensible, precisamente, recobra importancia y hasta se convierte en primordial dentro de la vida social. A partir de entonces ya no hay que buscar una causalidad única, proveniente del exterior, sino que, por el contrario, hay que saber dar cuenta de un pluricausalismo que surge del interior mismo de las formas sociales. Se trata de algo que ciertamente no es fácil, pero que parece más congruente con la efervescencia, la diversidad y la riqueza de los fenómenos contemporáneos. En ese sentido, la «intuición intelectual» toma en consideración la vida sensible, lo hace incluso integrando la parte de racionalidad de ésta y, al mismo tiempo, no duda en hacer intervenir la dimensión subjetiva inherente a cualquier reflexión sobre el hecho social.

Éste es un aspecto importante en nuestra reflexión. En efecto, durante toda la modernidad, y de una manera constante, la subjetividad ha sido apartada deliberadamente del trabajo científico. Se la consideraba como los restos de las pulsiones primitivas propias de la infancia de la humanidad. En el mejor de los casos, se la toleraba dentro de la esfera de la vida privada o bien en un arte bien delimitado que tuviese pocos efectos en la gravedad de la vida social. Fueron pocos los que, en esos tiempos en que dominaba la separación, señalaron la proximidad entre la ciencia y el arte. Así lo hizo el sociólogo Guyau, que mostró su estrecho parentesco al subrayar que había algo de

instintivo, incluso de inconsciente en el funcionamiento de la mente, y que, al igual que el arte, la ciencia sólo es posible porque vive de descubrimientos incesantes que sólo existen si se le reconoce a la intuición y a la subjetividad el lugar que les corresponde. «La hipótesis es una especie de novela sublime, es el poema del sabio.» Y tomando el ejemplo de grandes científicos (Kepler, Pascal, Newton), Guyau subraya que tenían unos temperamentos de poetas y de visionarios.

Citando a Faraday, compara incluso las intuiciones de la verdad científica con las «iluminaciones interiores», con éxtasis que elevan al investigador por encima de sí mismo.<sup>25</sup> Tal como ya he recordado, hay que señalar que esta «fuerza de inteligencia intuitiva» es la cristalización en un individuo de un genio colectivo, que el instinto poético sólo es posible si se arraiga en un sustrato que lo sobrepasa, en resumen, que la creación propia de una subjetividad personal solamente existe en comunicación con esta gran cantera, esa capa freática que es la subjetividad de masa. Al analizar, con gran agudeza, el mito de Don Juan, Ortega y Gasset decía que había que considerarlo a partir de él mismo, y no a partir del Don Juan tal como pueden verlo las «viejas del barrio», que sólo escuchan, con resentimiento, las malas jugadas que ha podido rea-

25. Véase J.M. Guyau, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, París, Félix Alcan, 1911, pág. 141. Sobre una temática parecida, véase el libro de E. Morin, *Mes démons*, París, Stock, 1994. Sobre la identificación, véase J. Ortega y Gasset, *Le Spectateur*, París, Rivages, pág. 41 (*El espectador*, Madrid, Alianza, 1991).

lizar. De una manera más amplia, para tener una visión justa de lo que el otro es, posiblemente hay que identificarse con él, aunque sólo sea de una manera provisional, y ver sus actos desde dentro sin *a priori* judicativos o normativos.

En resumen, cuando se trata de la intuición, cuando uno se toma en serio su papel en la actividad intelectual, no podemos pasar por alto la subjetividad que no es propia de un individuo aislado, sino que pertenece a una persona que se sitúa en una vasta red de interrelaciones y responde a unos mitos comunes. Podemos precisar que la elección de una investigación, la fecundidad de un análisis, el interés de una observación o de una descripción sólo tiene valor en la medida en que se reconoce la importancia de esos mitos o de esas ficciones «personal-comunitarias». A ese respecto, basta con observar el lugar que ocupan, la mayor parte de las veces inconscientemente, las modas intelectuales, las afiliaciones a los cabezas pensantes o el aspecto ineludible, en algunas ocasiones, de tal o cual gran sistema de referencia, para convencerse de que la pura objetividad no es más que una ilusión que ha causado graves daños. Es mejor reconocer la importancia de la subjetividad y de los mitos personales, aunque sólo sea para dominarlos mejor. Usarlos, como si dijéramos, de una manera homeopática.

Encontramos un ejemplo ilustrativo en C.G. Jung, que no ha negado nunca el carácter subjetivo de su interpretación. Muy al contrario, «su teoría tipológica demuestra que esto nunca se ha podido evitar», y de ese

modo reconoce que el psicoanálisis no es forzosamente una «ciencia exacta», aunque al mismo tiempo le concede el estatuto de «una técnica (pero en el sentido griego de arte)». Aquí, el vínculo entre el aspecto subjetivo del análisis y el arte vuelve a ser totalmente esclarecedor. A partir del momento en que nos inscribimos en el ámbito de lo humano, la simple aproximación objetiva ya no es del todo, o únicamente, operativa. Resulta necesario añadirle el elemento subjetivo e intersubjetivo que ofrece una nueva luz a la investigación. Al reflexionar sobre la cultura médica, G. Simmel observa que «se ha ido de prisa al agotar los métodos de examen clínico considerados objetivos, si no se los completa con un conocimiento subjetivo del estado del enfermo». Médicamente sólo se pueden esclarecer «ciertos estados nerviosos si uno ha experimentado por sí mismo estados parecidos».<sup>26</sup>

Es fácil extrapolar este propósito al conjunto social por entero. La comprensión imitativa, la utilización de la intropatía o de la empatía, se hace cada vez más necesaria cuando nos vemos confrontados a la quiebra, o al menos a la saturación de una cultura objetiva, incluso objetivista. Para tomar de nuevo la temática de lo que he llamado la teoría erótica o dionisiaca, cuando lo emocional tiende a dominar, se vuelve indispensable hacer intervenir unos parámetros que son no lógicos o no ra-

26. G. Simmel, *Philosophie de l'amour*, París, Rivages, 1988, pág. 77. Sobre Jung, véase Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, pág. 69.

cionales. Sólo esta sensibilidad puede permitir comprender las diversas efervescencias sociales que abundan en la actualidad. Existe un ambiente amoroso en nuestras sociedades. Éste ya no está circunscrito a las relaciones privadas, sino que engloba, ampliamente, la esfera pública, y si uno se mantiene paralizado en una actitud racionalista se arriesga a no comprender ninguna de las consecuencias inducidas cotidianamente por semejante ambiente.

Resulta indispensable indicar que la propia vida privada no escapa a la observación sociológica. Como se ha podido señalar, los «padres fundadores de la sociología son los que han hecho saltar la barrera de la intimidad descubriendo en ella lo social condensado y concentrado».<sup>27</sup> Pero debido a una curiosa paradoja, los métodos empleados para analizar esta «condensación» han continuado siendo rigurosamente positivistas, se han contentado con establecer medias estadísticas o han elaborado una sociología de la familia que, dentro de su insignificancia, se parece más a la «ingeniería» social que a la comprensión seria de los movimientos de fondo de nuestras sociedades. Por mi parte, yo diría que, precisamente por el hecho de que esa «barrera de la intimidad» ha saltado, se vuelve necesario, en cualquier análisis, saber activar una subjetividad homeopática capaz de participar y de captar la so-

27. I. Pennacchioni, *De la guerre conjugale*, París, Mazarine, 1986, pág. 204. Acerca de la organicidad, véase J. Mourgue, *La Pensée maçonnique*, París, PUF, 1988, pág. 78. Véase también, acerca de la complejidad, la obra de E. Morin, *La Méthode*, París, Seuil, 1977-1991.

lidad orgánica que parece ser lo propio de las sociedades posmodernas. De ese modo se establece una reversibilidad, una interacción entre el momento en que me siento por lo que soy y aquel en que comprendo que yo comprendo, dialéctica que lleva a una verdadera inserción en un medio colectivo.

Así se puede definir un pensamiento orgánico, tal como se ejercía en las sociedades tradicionales y tal como posiblemente vuelva a nacer en la época actual. El yo, el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo forman una sola cosa desde una perspectiva holística, que parece ser la más adecuada para captar la estrecha imbricación de los diversos elementos de la sociedad compleja. Eso es, en sentido estricto, el secreto de la tradición: el hecho de que la conciencia propia, el medio natural y social en el que uno se sitúa y la comprensión del conjunto estén orgánicamente unidos. Así es como se concebía, hasta el comienzo de la modernidad, el trabajo intelectual. Así es, también, como se situaba el sabio dentro de la trama social, y de esa manera participaba en la armonía dinámica del conjunto. Así es, igualmente, como esta inserción favorecía una «mirada desde dentro», esa intuición que luego fue inhibida en provecho únicamente de la inteligencia técnica del *Homo faber*; inteligencia puramente objetiva que la modernidad puso en funcionamiento y desarrolló de una manera exclusiva.

A partir del siglo XIX hubo, por supuesto, trabajos que supieron unir el rigor del positivismo y la fecundidad de la intuición o de la autoobservación —la obra de Freud es una prueba de ello—, pero no se hicieron sin di-

ficultades y durante mucho tiempo estuvieron marginados. Además, para poder ser admitidos, hizo falta que acentuaran la dimensión «científica» de las hipótesis y de las problemáticas utilizadas; tan fuerte era el terrorismo que el racionalismo hacía reinar. Pero se había esparcido el germen, y ya en su apogeo el «objetivismo» moderno iba cargado de su contrario. Éste es el que se afirma, sin lugar a dudas, en la fuerza de la intuición. Y al contrario de la explicación, que pertenece al orden de la representación y que se esfuerza por realizar conexiones únicamente causales, conexiones que siguen siendo abstractas y que son siempre generales, la comprensión no busca en primer lugar la causa y el efecto, no tiene el fantasma del «porqué», sino que, a través del «cómo» y al limitarse a la presentación de las cosas, se esfuerza por desprender la significación interna de los fenómenos observados. Así, basándose en la voluntad de vivir propia de cada individuo, sabio incluido, esta comprensión es capaz de captar mejor el «querer vivir» social. Al reconocer que nosotros mismos somos voluntad, podemos comprender mejor el «mundo como voluntad».<sup>28</sup>

Para terminar con este punto, podemos recordar que, de una manera paroxística, los místicos han vivido y pensado en referencia a la experiencia de la luz interior. Esto es lo que suscita en ellos, a la vez, la beatitud y la iluminación. Podemos, por supuesto, examinar esta experiencia. No

28. Véase al respecto R. Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, pág. 258. Sobre Freud, véase W. Johnston, *L'Esprit viennois*, París, 1985, pág. 290.

hay duda de que la misma conlleva numerosos aspectos que se encuentran en el límite de la patología. Sin embargo, permite la elaboración de obras de las que no podemos negar su inestimable valor para la cultura humana. Sin querer, ni poder por falta de competencia, atacar de frente el fenómeno místico, podemos indicar que se funda, esencialmente, en una comprensión directa e intuitiva del sí mismo, del mundo y de lo divino. Si entendemos, en particular, este último como una metáfora de la globalidad, del carácter orgánico de la totalidad del entorno social y natural, debemos reconocer que en este *insight* hay un camino alternativo a lo que fue la hegemonía de las luces de la razón (*Aufklärung*). Sin pasar por las mediaciones propias de la dialéctica, la experiencia mística nos enseña que es posible alcanzar, directamente, una «conciencia cósmica». O también que, antes que aportarla desde el exterior, se puede participar de lo que el maestro Eckhart llamaba la «luz interior no creada». Todas estas cosas se pueden comprender de diversas maneras, pero, en el marco de nuestro propósito, nos remiten a una relación con el mundo, con las cosas y con la gente que puede ser vivida de una manera immanente. En resumen, se trata de un disfrute inmediato y sin proyecto orientado hacia el más allá, sin búsqueda de causas ni de consecuencias lejanas.<sup>29</sup>

Sucede que una experiencia semejante, vivida de una

29. Véase, por ejemplo, M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, Gallimard, 1962, pág. 81 y sigs. Véase igualmente E. Zum Brunn, *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon, 1994, pág. 9.

manera paroxística por los místicos y por numerosas tradiciones culturales, tiende a expresarse en menor escala en la vida corriente. Aunque no se haya concienciado o verbalizado de una manera explícita, hay que reconocer que el ambiente de la época y el estilo del momento favorecen una mística por analogía. Muchos observadores sólo quieren ver en ello un retorno del irracionalismo, o incluso la moda pasajera de un esoterismo de pacotilla. Esto no es falso. Pero más allá del juicio de valor, no es menos cierto que las diversas formas de sincretismo, el entusiasmo por las filosofías espiritualistas, el recurso a los diversos «Oriente míticos», por no hablar del culto de la naturaleza o del corporeísmo ambiental, alcanzan tal amplitud que ya no pueden ser ignorados ni denegados. Se trata de fenómenos sociales que, por el hecho de existir, merecen una atención. Ya no son, además, cosa de pequeños grupos vanguardistas, sino que se capilarizan, ampliamente, dentro del conjunto del cuerpo social. Eso es lo que nos debe forzar a pensar de nuevo nuestra práctica intelectual, y antes que proceder deductivamente a partir de principios teóricos planteados arbitrariamente, debería obligarnos a invertir el problema y a proceder inductivamente, es decir, partir desde abajo, de lo que existe aquí y ahora, para indicar cuáles son las tendencias que animan, en profundidad, al cuerpo social. Eso mismo es lo que constituye lo propio de la intuición activa: captar en toda su concreción los valores cotidianos que compartimos con otros en el marco de un ideal comunitario. En ese sentido la intuición intelectual es un instrumento de primera calidad para

comprender la *vita nova* fundada en la experiencia, cuyos límites, poco a poco, se esbozan ante nuestra mirada.

### 3. LA METÁFORA

Existe otra categoría, también muy desacreditada durante toda la modernidad, que puede ser un buen medio de aprehender la globalidad social: la metáfora. Siguiendo a Gilbert Durand he mostrado, en repetidas ocasiones, en qué y cómo el espíritu iconoclasta occidental había infravalorado este instrumento de análisis. La imagen, al ser sospechosa, seductora o placentera por naturaleza, no podía ser integrada de ningún modo en la marcha real que la razón instrumental ponía en funcionamiento para conquistar y dominar el mundo. Podemos alegrarnos de ello o bien lamentarlo, pero sucede que la imagen está ahí, omnipresente en el cuerpo social, y sus esfuerzos no son ni de lejos despreciables. Así, de la misma manera que la intuición es un buen medio para aprehender el retorno de la experiencia cotidiana, es posible que la metáfora sea la más capacitada para captar el aspecto abigarrado de un mundo de imágenes cuyos desarrollos son todavía imprevisibles.

De forma resumida, y posiblemente complementaria a lo que ya he explicado,<sup>30</sup> intentaré mostrar de qué manera la metáfora permite pasar de la conquista prometei-

30. Remito aquí a mis libros, *La Connaissance ordinaire*, París, Méridiens-Klincksieck, 1985 (cap. sobre la metáfora) y *La Contem-*

ca de la naturaleza o de la cultura a la simple contemplación de éstas. Se trata, por supuesto, de una simple hipótesis, pero es posible que este deslizamiento indique la saturación o, como mínimo, la relativización de los «valores del Norte», dominados por el productivismo, el activismo y la rabia del drama, que tienen como corolario la brutalidad del concepto, frente a los «valores del Sur», mucho más orientados hacia el gozo, el placer de existir, la aceptación trágica de lo que es, valores que la suavidad de la metáfora expresa perfectamente. Así como podemos hablar de «Orientes míticos» que no nos remiten a ningún lugar preciso, pero que acentúan una sensibilidad muy específica, probablemente podría existir un «saber de tipo Sur» que no esté ligado a una parte precisa del hemisferio, pero que trate de abordar los fenómenos sociales de una manera cariñosa y también más respetuosa, o que incluso se esfuerce por comprender los hechos en sí mismos, por sí mismos, y no por lo que deberían ser.

Sin insistir más en ello, podemos decir que la desconfianza respecto a la metáfora es muy antigua. Para Aristóteles, por ejemplo, tan sólo es un juego del espíritu: signo de debilidad antes que fuerza del pensamiento. Me gustaría subrayar justamente lo contrario. La palabra bien escogida no es sinónima de pensamiento hueco y vacío sino que hace resaltar un estado determinado de las cosas,

*plation du monde*, París, Grasset, 1993. Acerca de la caricia, véase también M.A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Eloge de la caresse*, París, Quai Voltaire, 1992.

acentúa una de sus cualidades y sobre todo hace entrar en comunicación sentimental con el otro. Que el lenguaje sea sociedad es ahora algo del todo aceptado. Por lo tanto, es necesario sacar todas las consecuencias de semejante interacción. En ese sentido, la metáfora es seguramente un instrumento de primera calidad. Aun estando profundamente arraigada en lo concreto de la vida corriente, puede favorecer e impulsar el ímpetu libre del pensamiento especulativo. A diferencia del concepto, no aspira a la cientificidad; también es, quizás, más neutra. Al contentarse con describir, ayuda a comprender sin pretender por ello explicar. Tal como indica una fórmula de san Agustín, «una cosa no es forzosamente verdadera porque ha sido mal dicha, ni falsa porque ha sido magníficamente expresada». En resumen, la metáfora no indica, de una manera unívoca, cuál es el sentido de las cosas, pero puede ayudar a comprender sus significaciones.

Como ya sabemos, los místicos alcanzaban a través de la intuición lo más profundo de su experiencia humana, ya sea la del amor, la del sufrimiento, la de la beatitud o la de la muerte. Vivían todo esto con intensidad. Pero cuando se trataba de expresarlo, teniendo en cuenta el carácter inefable de dichas experiencias, sospechaban de las palabras sobre todo en cuanto a su modulación conceptual. De ahí, por otra parte, la desconfianza de que eran objeto por parte de la institución y del pensamiento dogmático. Así es como la mayoría de ellos se esforzaron por desarrollar un «entendimiento alegórico», es decir una manera de hablar que no encerrara lo que quiere describir. Aquí está el secreto de una actitud apofática: de Dios

sólo se puede hablar por evitación, por comparación, por imágenes emocionales, puesto que jamás se conseguirá decir con precisión las insondables cualidades que le son propias. Como mucho podemos aproximarnos, indicar una dirección, valernos de un ambiente que sirva de estuche a un mejor, o menos malo, conocimiento de la deidad. Conocimiento por defecto, ciertamente, pero conocimiento alusivo que no carece de pertinencia.

Alguna cosa de este orden está en juego en el marco de un conocimiento de lo social. En un momento en que las sociedades están fragmentadas, en el que resulta muy delicado trazar sus límites con exactitud, en una época en que las instituciones estables y los sistemas de interpretación hacen aguas por todas partes, quizás no sea inútil utilizar los procedimientos alegóricos o metafóricos. Sólo podemos hablar de lo social por evitación, por alusión, de una manera indirecta. En una época en que dominaba, sin embargo, la fantasía del rigor científico, un sociólogo como Gabriel Tarde proponía una manera de pensar esencialmente elaborada con analogías, «procedimiento favorito de todos los pensamientos intuitivos». Al poner en juego una serie de «similitudes» y de comparaciones, logra hacer unos análisis que tienen una innegable fuerza demostrativa. Esto es lo que hace, según Bergson, «que haya podido sacar un maravilloso partido de un razonamiento por analogía, que había convertido en el procedimiento esencial de su método».<sup>31</sup> Dicha actividad, por su-

31. Véase J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, París, Vrin, 1970, pág. 69 y nota 34. Acerca del «entendimiento ale-

puesto, no deja de ser audaz, a menudo hace hipótesis aventuradas o extrapolaciones arriesgadas, pero vale la pena, ya que con ello nos acercamos mejor a una socialidad que es aventurada, estocástica y cuyas deambulaciones no carecen de riesgos.

Más allá del caso citado, me parece, sin querer jugar con las palabras, que semejante procedimiento es un verdadero proceso: es móvil a semejanza de la labilidad social y no se complace en las certidumbres y las seguridades del sistema, que al ser vivo no le hacen ninguna falta. En ese sentido la analogía o la metáfora proporcionan, al igual que las catedrales de Monet, unas iluminaciones sucesivas y sugestivas, características de una serie de momentos que poseen cada uno su verdad. Esta sensibilidad teórica, si bien no formula unas leyes universales y completamente intangibles, destaca que la realidad está hecha de instantes, eternos y a su vez frágiles. No se inscribe dentro de la concepción de una historia lineal y progresista, pero muestra que está hecha, esencialmente, de pequeñas historias sucesivas que, al igual que el fundido encadenado, consiguen dar una visión global o incluso determinar las grandes tendencias de la sociedad en un momento dado.

En consecuencia con el principio estético que se aplicaría dentro del conjunto social, también sería necesario que ya no separáramos más el arte de la vida o mejor, tomando una fórmula común, que la vida fuera vivida, de

górico», véase H. De Lubac, *La Postérité spirituelle de Joaquim de Flore*, París, Lethielleux, 1972.

manera consciente o no, como una obra de arte. A partir de ese momento, tal como sucedió en el marco de las sociedades tradicionales, donde las separaciones entre especialidades eran, si no ignoradas al menos relativizadas, podremos integrar al análisis social unas categorías reservadas hasta aquel momento a la crítica de las grandes obras de la cultura: pintura, escultura, música u otras formas aisladas en el recinto cerrado de las bellas artes.

Así, pues, para no tomar más que un ejemplo entre otros muchos, ¿por qué no aplicar a la pintura social lo que Paul Valéry dice de la pintura *stricto sensu*? «El método más seguro para juzgar una pintura es, de entrada, no reconocer nada en ella y hacer paso a paso la serie de inducciones que requiere una presencia simultánea de manchas coloreadas en un campo limitado para elevarse de metáfora en metáfora, de suposición en suposición, hasta la inteligencia del sujeto» (*Obras*, La Pléiade). Éste es un texto cuyo contenido resulta muy útil para el observador social. En efecto, encontramos en él la necesidad de la mirada nueva sin preocupación por ideas preconcebidas ni prejuicios normativos, un proceso de análisis que viene «de abajo», que se basa en lo empírico y que progresa, «paso a paso», a partir de inducciones, y finalmente la utilización de metáforas que, al igual que las piezas de un *puzzle*, encajan, a veces con dificultad, hasta constituir, *in fine*, una figura significativa. No es inútil añadir que el sentido no viene impuesto desde el exterior, sino que proviene de una verdadera interacción entre el cuadro y el observador. Reversibilidad del sujeto y del objeto, conjunción de la libertad de la mirada y de los límites im-

puestos por el cuadro que «ya está ahí» y del que vamos, progresivamente, a descubrir la estructura, la dinámica y la disposición de los colores. Se trata de una verdadera «invención» (*in-venire*), ya que hace sacar a la luz un sentido que es interno al cuadro mismo.

Para tomar una expresión de J.M. Berthelot, podemos hablar en este caso de un «esquema hermenéutico». Matemos sin embargo sus palabras en cuanto que la «libertad desenvuelta» no es quizás la característica de un observador un poco *dandy*, sino la de la vida social que, dentro de su labilidad y su dinámica, no se presta en algunos períodos de ningún modo a un sistema conceptual que ha definido previamente sus conceptos. Asimismo, en contra del constructivismo que ha prevalecido durante toda la modernidad, cada vez nos damos más cuenta de que el «texto» social no sólo está por construir, sino que también viene «dado», es decir, que tiene unas constantes antropológicas con las cuales hay que contar. A partir de ahí, el «idealtipo» sólo puede comprenderse en relación con el arquetipo.<sup>32</sup> Uno de los aspectos de la fenomenología es, precisamente, el considerar un mundo que «ya está ahí», un entorno social y natural que no podemos trabajar a nuestro gusto, sino que se resiste a la exhortación racionalista o, como mínimo, la relativiza. Tal como en sustancia indica Heidegger, en una escultura el artista se las tiene *también* con la materia que trabaja: madera, már-

32. J.M. Berthelot, *L'Intelligence du social*, París, PUF, 1990, pág. 74. Sobre el arquetipo, véase G. Durand, *Beaux-Arts et Archétype*, París, PUF, 1989.

mol, piedra. Para decirlo en términos metafóricos, esa resistencia de los materiales es la que nos lleva a relativizar la pretensión científica cuando se trata de lo vivo.

En función de ello he propuesto hablar de una sociología «formista», es decir de un *modus operandi* que se contenta con trazar un marco de análisis (forma, «idealtipo», carácter esencial, estructura, etc.) cuya única función es resaltar la complejidad de una vivencia existente más allá o más acá de cualquier aprehensión intelectual. Cada vez nos damos más cuenta de que la vida social está compuesta, en parte, de un algo arcaico «dado» que no se puede eliminar fácilmente. El «residuo» de Pareto, el «no racional» de Max Weber, el «arquetipo» de Gilbert Durand, para tomar solamente algunas nociones entre muchas otras, permiten llamar nuestra atención sobre la necesidad de aplicar una «ecología» del espíritu, es decir, una actitud de pensar que considera a la naturaleza, en sus diversas modulaciones, como pareja con la cual existe una interacción, antes que como un objeto que podemos explotar según nuestra voluntad y trabajar como nos parezca. En este sentido, la metáfora es un instrumento de primera calidad, ya que al contentarse con describir lo que es, al buscar la lógica interna que mueve las cosas y a las personas y al reconocer la parte de imaginario de la que están formadas, toma en cuenta lo «dado», lo reconoce como tal y respeta sus exigencias. Eso mismo puede proporcionar a la «inteligencia de lo social» toda su importancia, y puede permitir tomar nota de la sinergia de la materia y del espíritu y elaborar una verdadera «razón sensible».

En esta sensibilidad intelectual hay, por supuesto, una voluntad asumida de antisistematismo, o incluso una presuposición reivindicada de relativismo. Estos presupuestos fueron utilizados de manera magistral por pensadores tales como Georg Simmel o Walter Benjamin. No hay duda de que, en su época, su trabajo fue estigmatizado o dejado de lado por los defensores del saber establecido. No importa, ya que sucedió que sus ideas «inactuales», y en cierto modo anómicas, supieron captar unas ideas fuerza, entonces en gestación, que actualmente encuentran su completo desarrollo en el propio seno de nuestras sociedades. Así, Benjamin, especialmente en su libro sobre el barroco, se esfuerza por desprender la intención alegórica, y esto es lo más pertinente para comprender ese palimpsesto que es la realidad. Tal como indica Adorno, «la creación entera se convierte en una escritura que hay que descifrar, aunque no se conozca el código».<sup>33</sup> Pero el texto está escrito, y el trabajo intelectual consiste no en crear completamente la realidad, sino en descifrar lo que ya está ahí. Menos creación que recreación. De ahí la ayuda que no dejan de aportarle las categorías artística y poética. En efecto, ¿qué hace el artista sino sacar a la luz lo que ya está ahí, potencialmente presente en la materia, contentándose con ser el vicario o, mejor, el que la alumbra?

Conviene insistir en ello. Inventar es descubrir lo que puede estar oculto, pero no por ello menos presente en

33. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, pág. 403. Véase también W. Benjamin, *L'Origine du drame baroque allemand*, París, Flammarion, 1985.

los recovecos olvidados y a veces oscuros. Con ese objetivo, Freud, por muy positivista que fuera, aplicó su pasión por la arqueología a la investigación del inconsciente. Su afán por reconstituir el pasado se corresponde con su afición a los museos y con esa obsesión de las antigüedades que coleccionaba. Asimismo no hay que olvidar todo lo que debe su obra a su fascinación por la mitología griega. Seguramente la tragedia de Sófocles le ayudó en la elaboración del complejo de Edipo. La temática del narcisismo, tan importante para él, viene directamente del *humus* mitológico y lo mismo sucede con la dicotomía Eros-Tánatos. Y se podrían multiplicar los ejemplos hasta el infinito. Su buen conocimiento de Goethe o de Schiller le permitió manejar con soltura todas las figuras míticas que utilizó abundantemente a lo largo de su trabajo.<sup>34</sup> Semejante utilización no era algo adventicio, sino la expresión de una intuición que no dejaba de fecundar su tarea científica.

Se ha podido hablar de la endebles del sentido estético en Freud. Ésta es una cuestión de apreciación que no quiero discutir. Por el contrario, desde un punto de vista heurístico, nunca dejó de mostrar todo el partido que se podía sacar del arte, cosa que explica perfectamente en un fragmento de la *Introducción al psicoanálisis*: «Existe un camino de regreso que conduce de la fantasía a la realidad: es el arte». Equivale a decir la importancia que con-

34. Sigo aquí el análisis de W. Johnston, *L'Esprit viennois*, pág. 291. Véase también E. Jones, *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, París, PUF, 1969, tomo 3, pág. 462.

cedía a la vida imaginativa, a las emociones que ésta suscita y a la erótica que no deja de impulsar. Ahora bien, aquello que debe al arte y a las «figuras míticas» que toma prestadas de los griegos es, esencialmente, del orden de la metáfora. Ello le permitió valorar sus descubrimientos, darles la proyección que conocemos y hacerlos perdurar en el tiempo. Él fue, no lo olvidemos, un escritor que poseía «el arte de las palabras», cosa a la que en buena parte no se dio siempre crédito, pero que podemos decir que fue benéfica, a largo plazo, para el psicoanálisis en general.

Este ejemplo permite comprender que, desde el momento en que se interesa por la vida, un conocimiento es, *de facto*, tributario de la palabra. Juega con las palabras, y de ese modo juega con el mundo, es decir entra en interacción con él. Sólo hay vida si podemos decirla, si sabemos decirla. Sujetando los dos cabos de la cuerda, esto lo encontramos en Aristóteles cuando declara que hay que saber «plantear bellamente los problemas» (*kalos apoeresthai*), pero igualmente en un pintor, como Kokoschka, para quien «un artista está cogido por la palabra». Éstas son unas fórmulas tanto más extrapolables al cuerpo social por entero cuanto que éste entra, cada vez más, en un ambiente o estilo estético. Me parece, en efecto, como ya he sugerido en un libro anterior, que a la moral política que había sido la marca de la modernidad le está sucediendo una «ética de la estética» que podría ser la de la posmodernidad. Mientras que la primera contaba con el vínculo contractual, la segunda vería más bien el desarrollo de un vínculo emocional. En función de semejante hi-

pótesis, la metáfora se convierte en un instrumento de análisis privilegiado. En efecto, a partir del momento en que la imagen ya no es del orden de la periferia ni se limita únicamente a la literatura o a las bellas artes, sino que se convierte en un vector esencial de la socialidad en todos los ámbitos, se hace cada vez más urgente saber también utilizarla en la investigación social. Así, aquello que sólo podía ser un aspecto poco importante —tal pensador tenía estilo pero eso no tenía consecuencias sobre el fondo de lo que tenía que decir— se convertirá en un elemento central de la actividad intelectual: saber utilizar las imágenes para poder, precisamente, dar cuenta de ellas.

Eso es lo que encontramos, de manera premonitoria, en M. Guyau. Fue otro sociólogo inactual respecto a su época, que supo prever la importancia que el arte iba a tomar en la vida social, y que indicaba que el ejercicio de la inteligencia sólo podía sacar partido de «la metáfora propiamente estética, que multiplica la facultad de sentir y la fuerza de la sociabilidad». No se puede explicar mejor la sinergia que existe entre lo sensible y la sociabilidad, aquello que he llamado el vínculo emocional. Tampoco se puede indicar mejor que, para dar cuenta de éste, la utilización de la metáfora es una vía real que resultaría arriesgado despreciar.

Por otro lado Guyau, también de manera anticipada, dando un salto audaz y sugestivo a la vez, indica que las metáforas «sólo deben ser metáforas racionales, símbolos de la transformación universal de las cosas». Gracias a ellas, «el poeta puede pasar algunos grados insensibles de la vida y no saltarlos a su gusto», y para apoyar esta ob-

servación da una serie de comparaciones utilizadas por el poeta.<sup>35</sup> Podemos, en función de nuestra hipótesis (el futuro estético del mundo), extrapolar esa observación, y mostrar que este procedimiento no se limita solamente al poeta, sino que es aplicable a todo el análisis social. En efecto, las comparaciones en cuestión dan buena cuenta de la correspondencia observable dentro de la globalidad de la realidad social y natural. Éstas favorecen un arte de la descripción que permite epifanizar los fenómenos tal como son, hacerlos resaltar por sí mismos, sin remitirlos a un más allá lejano que les daría sentido. Este procedimiento holístico permite, además, sobrepasar una concepción abstracta del mundo y dar así mejor cuenta del vitalismo propio de las diversas manifestaciones de la vida social. En resumen, el aspecto animado de las metáforas es perfectamente congruente con lo que, en sentido estricto, podemos llamar la «animación» del mundo. Así como el poeta anima aquello que describe a través de las imágenes, el sociólogo, mediante la utilización de las metáforas, hace resaltar la vitalidad y la dinámica de lo vivo.

Sabemos, de antaño, que no hay nada más objetivo que el sueño. Su elucidación ha tomado formas múltiples y diversas, pero desde las «claves de los sueños» hasta la interpretación científica del psicoanálisis, pasando por los

35. Véase J.M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, París, Félix Alcan, 1920, págs. 112 y 294. Remito también a mi libro *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique* (1990), París, Le Livre de Poche, 1993, y O. Kokoschka, *Ma vie*, París, PUF, 1986, pág. 12.

augurios o los chamanes de los primitivos, no existen, a pesar de lo que se diga, diferencias notables. De hecho, lo inmaterial, lo espiritual, la energía del alma son, si no más fuertes, al menos complementarios de lo material en sus diversas modulaciones. Se trata de una constante dentro de las historias humanas, en cierto modo una estructura antropológica. Sucede que ésta puede, según las épocas, desempeñar un papel más o menos importante. Y si, durante la modernidad, el principio de realidad fue, en la práctica, esencialmente económico, político, si, en la teoría, se tradujo en unos sistemas conceptuales, racionalistas, estadísticos, podemos pensar que hoy en día ya no es así. Lo onírico excede la esfera de lo privado y se propaga ampliamente en numerosos ámbitos del cuerpo social. La publicidad, los videoclips, la producción cinematográfica, los entretenimientos de todo tipo, la multiplicidad de las fiestas están ahí para demostrarlo. La moda, los juegos televisados e incluso los programas políticos son juzgados y apreciados en función de su capacidad para ofrecer sueños a una masa cada vez más ávida de emociones colectivas.

Tanto si se quiere como si no, tanto si uno se defiende de ello como si no, tanto si se lo considera peligroso como si no, se trata de un nuevo «principio de realidad» con el que hay que contar. Transfiguración de un mundo político y económico en un mundo «imaginal», como he explicado. Y en función de ello se puede comprender la necesidad instrumental de la metáfora, comprenderla como un incentivo metodológico, como lo fue el concepto en una época en que reinaba la razón abstracta y la esperan-

za en los valores universales nacidos de la filosofía de la Ilustración.

En el mismo momento en que el juego de las imágenes transporta la emoción colectiva y el placer de los sentidos, la metáfora, tomada en su sentido etimológico, permite comprender el «transporte» del sentido. Así, pues, desempeña el mismo papel que el ritual en las sociedades primitivas: el de movilizar la energía social. Y ya conocemos la eficacia de semejante movilización en la estructuración de esas sociedades. En referencia a los ejemplos que acabo de citar, y que hay que entender como tantos indicios de un movimiento profundo que tan sólo está en sus inicios, podemos decir que, en la época actual, la energía social se centrará en la producción de los simulacros. Va a vivir de éstos y a organizarse alrededor de los mismos. Yo no soy de los que se lamentan de semejante estado de cosas. Después de todo, en el ciclo eterno de las historias humanas, debemos enfrentarnos al retorno de fenómenos «arcaicos», es decir principales, que ya han existido. Y se sabe que ciertas culturas, entre las más notables, les deben su fecundidad.

El progreso no es forzosamente ineluctable, y ahora que la filosofía de la historia, por lo que tiene de lineal y de firme, está saturada, podemos imaginar que la «regresión» sea la expresión de una energía que ya no tiene fe en el futuro. Para tomar una fórmula de Jung, «se parece a un reflujo que repele las aguas hacia la desembocadura».<sup>36</sup>

36. C.G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Ginebra, Georg, 1953, pág. 298.

¿Acaso no equivale a decir que a veces es necesario volver a unas fuentes que habíamos desdeñado durante un tiempo, olvidado o simplemente negado? En esos períodos de «regresión» es cuando la metáfora toma todo su sentido, especialmente por el hecho de volver a dar al sueño su principio de realidad.

En un pequeño texto de gran agudeza, Fernando Pessoa imagina o recrea un diálogo ficticio entre dos personas en un salón de té. Lo concluye diciendo que, antes que el de «un novelista, mi trabajo es el de un historiador. Reconstruyo al contemplar». Es posible que semejante cuidado no convenga al científico. No por ello éste traduce menos la fuerza de la vida imaginativa que no crea a partir de nada, sino que se contenta con hacer resaltar la lógica interna de un fenómeno. En *El libro del desasosiego*, Fernando Pessoa continúa diciendo: «Ciertas metáforas son más reales que la gente que vemos caminar por la calle. Ciertas imágenes, a través de algunos libros, viven con mayor nitidez que muchos hombres y mujeres».

Por muy paradójico que esto pueda parecer, existe un poder de la palabra que se corresponde con la fuerza de las imágenes. En un tiempo en que domina la sensibilidad estética, uno y otra entran en sinergia, y eso mismo es lo que funda la pertinencia de la metáfora. Ernst Jünger señaló que América lleva el nombre de Américo Vespuccio y no el de Cristóbal Colón, que fue quien la descubrió, porque aquél fue quien nombró ese objeto nuevo.<sup>37</sup> Podemos decir, en resumen, que la metáfora tiene esta fa-

cultad de anticipación. Nombrar con exactitud es una capacidad que necesita una gran imaginación y el empleo de una ingeniosa intuición. Ambas están en la base del sentido común, y hay que tomarlas en consideración dentro de la actividad intelectual a fin de devolverle su capacidad de inventiva.

Un fragmento de *El nombre de la rosa* de Umberto Eco resume muy bien el problema. «Fue una docta y muy bella discusión en la que intervinieron Bencio y Berengario. Se trataba, en efecto, de saber si las metáforas, y los juegos de palabras, y los enigmas, que sin embargo parecen haber sido imaginados por los poetas por pura diversión, no llevan a especular sobre las cosas de una manera nueva y sorprendente, y yo decía por mi parte que eso es también una virtud que se exige al sabio.» Tras la ligereza de las palabras, la lección merece ser comprendida: apoyándose en la imaginación de las metáforas el sabio volverá a asombrar de nuevo, es decir, será capaz de comprender, de una manera encarnada, lo que pasa con la vida concreta, siempre la misma y siempre nueva, al hallar en la bondad del sentido común su fuerza de resistencia y el principio mismo de su vitalidad. Este arraigamiento puede dar a un pensamiento orgánico su pertinencia y su dimensión prospectiva, al igual que una socialidad vivida sabe decir «sí» a la vida.

37. E. Jünger, *Graffiti*, págs. 73-74.

## CAPÍTULO 6

### LA EXPERIENCIA

Ese libro habría justificado la idea de que la lengua de los simples es portadora de una cierta sabiduría.

UMBERTO ECO, *El nombre de la rosa*

#### 1. EL SENTIDO COMÚN

Se haya formulado de una manera o de otra, el discurso sabio siempre ha mantenido sus distancias respecto al sentido común. En el mejor de los casos, se considerará a éste como un material bruto que conviene interpretar, fuera triturándolo, desnaturalizándolo o corrigiendo su «falsa conciencia». En el peor de los casos, se intentará simplemente superarlo, considerando que se trata de pura ideología. Entre ambos extremos, hallamos toda una gama de actitudes que tienen como punto común la sospecha respecto a lo que está marcado, indeleblemente, con el sello de lo que se puede llamar, en su sentido etimológico, la «debilidad» popular. Engels veía en el sentido común «la peor de las metafísicas», algunos autores contemporáneos lo califican de «tópicos ideológicos», y

de una manera general la opinión común dentro de las ciencias sociales está de acuerdo con el hecho de que conviene aplicar un «corte epistemológico» con objeto de hacer, realmente, obra científica.

Por mi parte, considero que esto es, precisamente, lo que conviene cuestionar. De una manera fenomenológica o comprensiva, posiblemente haya que considerar el sentido común no como un momento que hay que superar, no como un «pretexto» que prefigura el verdadero texto que se puede escribir sobre lo social, sino como una cosa que tiene validez en sí misma, como una manera de ser y de pensar que se basta a sí misma, y que no necesita ningún mundo tras de sí que le dé sentido y respetabilidad.

La intuición y la utilización de la metáfora son, precisamente, expresiones de ese sentido común. Se esfuerzan por superar las mediaciones para acceder directamente al propio núcleo de las cosas. Se interesan ante todo por el aspecto concreto de los fenómenos y participan así de un «impulso vital» que, por regla general, no tiene muy buena prensa, pero cuya actualidad debemos reconocer. A fin de cuentas, el populismo, cuya aparición se critica con frecuencia desde todas las tendencias, quizá no sea más que la manifestación difusa de semejante sabiduría popular.

Conviene por lo tanto devolver sus cartas de nobleza a las diversas expresiones de ese sentido común y hacerse intelectualmente cargo de las mismas. Eso es lo que introduce una razón sensible que, fiel a las exigencias de rigor propias del espíritu, no olvida que debe permanecer arraigada en aquello que le sirve de sustrato, y que le da,

a fin de cuentas, toda su legitimidad. Sin pretender hacer una paradoja a toda costa, esta sensibilidad se expresa claramente en lo que se puede llamar un empirismo especulativo que se mantiene lo más cerca posible de la concreción de los fenómenos sociales, tomándolos por lo que son en sí mismos, sin querer hacerlos entrar en un molde preestablecido ni procurar que correspondan a un sistema teórico construido.

He hablado, a ese propósito, de un saber del «tipo Sur», un saber que no violenta, de una manera prometeica, el mundo social y natural, que no conceptualiza, sin precaución, lo que está observando, sino que se contenta con tomar en consideración, de una manera cariñosa, la realidad social como tal. Si recordamos que Dioniso es, dentro de la mitología, una divinidad arbustiva, se podría hablar en ese sentido de un saber enraizado. Se trata de un saber que integra igualmente el énfasis, aquello que M. Weber llama lo emocional o lo afectivo, propio de la comunidad. El sentido común encuentra su fundamento en él. Pone en juego, de una manera global, los cinco sentidos de lo humano, sin establecer ninguna jerarquía y sin someterlos a la preeminencia del espíritu. Es la *koiné aisthesis* de la filosofía griega que, por un lado, hacía descansar el equilibrio de cada uno en la unión del cuerpo y del espíritu, y por el otro hacía depender el conocimiento de la comunidad en su conjunto. Saber orgánico, o saber corporal, en cuanto que el cuerpo era parte del acto de conocer, y que era, igualmente, causa y efecto de la constitución del cuerpo social en su conjunto.

Podemos compararlo con lo que Schelling llamaba la

*Leiblichkeit*, es decir la corporalidad en oposición al idealismo puro. En efecto, resulta frecuente, dentro de la historia de las ideas, apoyar el trabajo intelectual en el entendimiento formal y abstracto del espíritu. El racionalismo de la modernidad constituye un buen ejemplo, pues considera que sólo hace sentido lo que tiene una finalidad, lo que tiende hacia un objetivo lejano, sea del orden que sea: profano, religioso u otro. Al realizar ese cortocircuito atrevido, pero no menos sugestivo, Schelling no duda en hablar de un «realismo ideal» (*Ideal Realismus*) que uniría los contrarios y acentuaría así el aspecto global de la realidad social.<sup>1</sup> Ocurre que este romanticismo o ecología del espíritu se acerca a la sensibilidad holística que renace hoy en día. Las diversas prácticas de la *new age* o los sincretismos filosóficos dan prueba de ello, en concordancia con las preocupaciones místicas premodernas que ven el aspecto creativo del conocimiento en tomar en consideración todas las características de lo humano, hasta las más terrenas, corporales o enraizadas en la naturaleza. Hay que reconocer que el arraigamiento ha sido criticado, de una manera constante, durante toda la modernidad. Se veía en él algo que era, por esencia, reaccionario. Y es cierto que algunos regímenes, que con toda razón podemos calificar de reaccionarios, apelaron «a la tierra y a la sangre». Pero, a causa de ello, ¿debemos deducir que todo lo que atañe a la vida trivial, concreta, cotidiana, natural, es intrínsecamente perverso? No estoy se-

1. Véase E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, pág. 59.

guro. La fuerza o la creatividad de la sensibilidad ecológica están ahí seguramente para demostrar lo contrario. Lo mismo ocurre con la revalorización del «territorio» en su sentido más simbólico, o también con el espacio como factor de socialidad. Estos hechos recuerdan, como ya he tenido ocasión de analizar, que el arraigamiento puede ser dinámico, o que el lugar crea muchas veces ataduras.

Sea lo que sea, al arraigamiento *stricto sensu* debe corresponder a un arraigamiento de la reflexión. Eso es lo que está en la base del pensamiento orgánico. Podemos remitirnos, a ese respecto, a la posición de Heidegger, quien considera que el trabajo filosófico «no se desarrolla como la ocupación excepcional de un original. Tiene lugar justo en medio del trabajo de los campesinos.» Tiene todo un desarrollo en ese sentido en el que demuestra lo que su reflexión debe a su tierra y a los hombres con los que se codea. Existe aquí un sentimiento de pertenencia que no deja de recordar el tribalismo posmoderno. Sea cual fuere nuestra convicción a ese respecto, conviene pensarlo con serenidad. Conocemos la crítica de Adorno frente a lo que él denomina la «jerga de la autenticidad».<sup>2</sup> Ésta, desmesurada y poco datada, no merezca quizá mucha atención, pero es por el contrario completamente sintomática del simplismo progresista, que solamente ve la salvación de la humanidad en una perpetua fuga hacia delante, donde el bienestar material y moral sólo se concibe en referencia al desarrollo tecnológico y científico.

2. T. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, París, Payot, 1989, págs. 77 y sigs., y las citas de M. Heidegger.

La historia reciente ha mostrado lo que deberíamos pensar de este optimismo. Y ya sabemos cuántas matanzas y cuántos saqueos se han realizado en nombre de semejante progresismo. No nos extenderemos más en ese tema, que ahora está bien analizado, y ello debería permitirnos volver a valorar el sentido común, los arquetipos intemporales como perspectiva alternativa al progresismo del que hemos hablado. En efecto, la filosofía de la historia, cuyo mejor representante es seguramente Hegel, nos acostumbró a una concepción de la historia «en extensión». La energía individual y social tendían hacia un objetivo que había que alcanzar. Y para conseguir esto en particular se esforzó por eliminar todo aquello que era del orden del sentimiento común. Éste tan sólo podía ser un obstáculo para la gran marcha real del progreso que, de mediación en mediación, y superando poco a poco las diversas contradicciones, llegaría a una sociedad justa y perfecta, a una humanidad reconciliada consigo misma.

Como bien ha observado Jean Beaufret, Nietzsche se opondrá a esta concepción linealista con una «representación comprensiva» que asegure una relación entre el pasado y el futuro.<sup>3</sup> Por otra parte, a partir de ahí puede elaborarse una concepción de la memoria social que no es otra cosa que la anamnesis de la fundación. Yo, por mi parte, añadiría que el sentido común es la expresión de un

3. Véase Parménides, *Le Poème*, presentado por J. Beaufret, París, PUF, 1984, pág. 7 sobre la memoria. Véase G. Namer, *Mémoire et Société*, París, Méridiens-Klincksieck, 1987. Véase también M. Mafesoli, *La Conquête du présent*, París, PUF, 1979.

presenteísmo (*présentéisme*) que sirve de pivote entre el pasado y el futuro. Lo he denominado el «arraigamiento dinámico». De ese modo, el arraigamiento de la reflexión, el pensamiento orgánico no será otra cosa que ese saber incorporado, que de generación en generación va a constituir un sustrato que asegure la solidez social. El arquetipo, tal como lo entienden Jung en psicología o G. Durand en antropología, no es otra cosa que un sentido común que funda la dinámica de cualquier socialidad. Es importante tener esto en mente para comprender bien que el trabajo intelectual procede de la vida empírica, y de ningún modo la precede. Se trata de una de esas trivialidades que es bueno repetir, ya que es verdad que cuando cree desempeñar el papel de un pequeño Dios, es muy frecuente que el «científico» piense crear aquello que nombra. ¡La creación del concepto como transformación de la creación divina! Baste con observar a ese respecto que todos aquellos que se han aproximado al sentido común han sido denunciados por traicionar el fino remate analítico. No hay que olvidar, en efecto, que el símbolo de la crítica es la espada afilada, que corta, que separa lo verdadero de lo falso, el bien del mal. Gilbert Durand habla a propósito de ello del «simbolismo diarético» como arma cortante del «régimen diurno», dominio del luminoso Apolo.<sup>4</sup>

Pero, para continuar en este registro, podemos recor-

4. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, pág. 166. Sobre la actitud de Jung, véase C. Baudouin, *L'Oeuvre de Jung*, París, Payot, 1963, págs. 212 y 230.

dar que el sentido común participa, en buena medida, del «régimen nocturno», es decir, que integra lo que, de diversas maneras, se ha podido llamar la parte de la sombra, el «instante oscuro» (Ernst Bloch), la «parte maldita» (Georges Bataille) de la que está formada la naturaleza humana. Por otra parte, eso es lo que lo hace sospechoso para la *intelligentsia* moderna, que se ha atribuido como vocación el blandir la «espada de oro» de la razón con objeto de acorralar al oscurantismo en todos los ámbitos de la vida individual y social. Pero la vida empírica está ahí para demostrarnos que, al lado de la razón, la pasión o la emoción ocupan un lugar innegable. Podemos decir incluso un lugar cada vez más importante.

Cuando observamos, por ejemplo, las diversas prácticas juveniles, las múltiples formas de hedonismo contemporáneo, los numerosos excesos que, en todos los ámbitos, marcan la vida social, estamos obligados a constatar que el «énfasis» está ahí, omnipresente, y que conviene por lo tanto saber dar cuenta del mismo. Un sociólogo norteamericano, Howard Becker, del que empezamos a reconocer la importancia y que fundaba su competencia en una real apetencia por sus objetos de estudio, observaba que «el sentido común y la ciencia son, a la vez, los que nos prescriben observar precisamente las cosas antes de empezar a elaborar teorías».<sup>5</sup> Observación juiciosa por cuanto muestra que, en lo que concierne a la sociedad, la ciencia sólo puede fundarse en el sentido común. Esto es lo que el observador social, el hombre con poder de deci-

5. H.S. Becker, *Outsiders*, París, Métailié, 1985, págs. 214 y 216.

sión, el sociólogo acostumbran a olvidar alegremente. La sociología que se aprende únicamente en los libros no siente, en general, ningún tipo de interés por todas las cosas triviales que hacen la vida efectiva de las personas. Acuciada como está por elaborar unas categorías abstractas, hace las delicias de los debates de escuela y, por carambola, de los artículos periodísticos o de los informes administrativos. De ese modo, al ignorar las diversas manifestaciones del sentido común, se oculta la mayor parte de la vida cotidiana, que ciertamente tiene poco que ver con los sistemas teóricos que se apoyan, esencialmente, en entidades abstractas.

Esto no quiere decir que una consideración del sentido común como ésta signifique una abdicación del espíritu, muy al contrario. En efecto, las grandes obras sociológicas o antropológicas son, precisamente, las que hacen caso del aspecto concreto y empírico de la existencia. Así es como se pueden entender las diversas interacciones que constituyen la trama de la vida, de una vida compleja tal como es y no tal como «debería ser», tal como desearíamos que fuera en función de diversos prejuicios o de múltiples convicciones, por muy legítimas que sean, de los sociólogos. Hay que insistir en esto: cuando se está demasiado preocupado por conceptos previamente elaborados, no se ve lo que lo vivo tiene de arraigado y a la vez de móvil.

Si un autor como Georg Simmel ha sido durante tanto tiempo estigmatizado, ello se debe precisamente a que rehuía ese clima académico para el que sólo debe ser tenido en cuenta el sistema. Y porque quería permanecer en



lo concreto, porque se ocupaba de cosas o de fenómenos considerados frívolos por el saber establecido, recibió la etiqueta insultante de ensayista, y sólo muy tardíamente consiguió obtener una plaza de profesor universitario.<sup>6</sup> Sin embargo ahora reconocemos el aspecto prospectivo de su obra, en cuanto que ésta ha sabido volvernóos atentos, más allá de las categorías de un pensamiento tradicional, al hecho de que lo concreto constituye el *humus*, el suelo nutritivo de cualquier socialidad. Trátárase de la moda, del amor, del dinero, de la muerte, de la cultura o incluso del análisis de los objetos familiares y cotidianos, Simmel se esforzaba por volver o por permanecer en las «cosas mismas». De ese modo daba espíritu a la materia y materializaba el espíritu. Esta lección merece ser recordada, ya que para llevar a cabo esta tensión es necesario superar las diversas cerrazones académicas y reconocer que la filosofía, la sociología, la psicología y la historia son partes de una captación global de fenómenos que no pueden ser analizados más que en sus interacciones complejas. Así, por muy paradójico que pueda parecer, el apego a lo concreto es lo que sirve de fundamento a una aproximación estética de la vida social; es decir a una vida que descansa en el reparto de afectos y de emociones, que, como ya he dicho, son lo propio del sentido común.

Resulta fácil, y cada vez más frecuente, no dejarse ver

6. Véase sobre este punto T. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, pág. 109. Véase también el prefacio de J. Duvignaud a G. Freyre, *Terre du sucre*, París, Quai Voltaire, 1992.

detrás de una técnica o un método que son tanto más rigurosos cuanto que están, *stricto sensu*, totalmente desencarnados. Conservemos en la mente ese apólogo sobre el filósofo que tenía las manos tanto más puras cuanto que no tenía manos. De la misma manera, resulta cómodo aplicar mecánicamente unas teorías justo a partir del momento en que, *a priori*, se ha dictado lo que debería ser la sociedad, o lo que sería bueno para los individuos. Más aún cuando, en el marco de esos procedimientos abstractos, la realidad queda reducida en general a tal o cual de sus elementos, sea éste el económico, el cultural, el religioso o el político. Semejante recorte, que ha sido seguramente uno de los más provechosos durante la modernidad, y que ha producido los efectos que conocemos, ya no tiene tanto sentido cuando nos mostramos atentos a la complejidad del mundo natural y social. Encontramos esta preocupación en el proceder de Edgar Morin; también estaba presente en Walter Benjamin, para quien el jeroglífico era el modelo de la filosofía. Eso pudo ser considerado como metodológicamente «aberrante» por el saber oficial; sin embargo, así fue como Walter Benjamin superó la «compartimentación del espíritu» familiar a la ciencia moderna.<sup>7</sup>

Hay algo prospectivo, en cuanto que esta superación enlaza, precisamente, con el aspecto global del sentido común, que es totalmente desconocedor del encerramien-

7. T. Adorno, *Prismes, Critique de la culture et société*, París, Payot, 1986, pág. 202. Véase también E. Morin, *La Méthode*, París, Seuil, 1977-1991.

to o aun del troceamiento de la realidad en episodios. Tal como ha sido analizado en repetidas ocasiones, la vida social es profundamente politeísta, y sean cuales fueren las diversas legitimaciones o racionalizaciones de las que se sirve o con las que se adorna, su práctica es ante todo plural. En cuanto a ello, tan sólo es necesario prestar atención a su tolerancia, al multiculturalismo que es la marca característica de las megápolis posmodernas. En efecto, en medio de éstas, las tribus se ajustan más o menos bien, los choques son frecuentes, pero, si los situamos en perspectiva, no lo son más que durante la Antigüedad, no más que durante la Edad Media o que en cualquier otro período histórico. Desde ese punto de vista, podemos comparar el pluralismo del sentido común a una sensibilidad etológica que «sabe», por un saber incorporado, hasta dónde se puede ser predador, y que por eso mismo no deja de alcanzar un equilibrio global, aunque sea conflictivo.

En función de este pluralismo y del multiculturalismo que induce, podemos ver en el sentido común un vector epistemológico de primer plano. En efecto, nos obliga a superar el individualismo teórico que desde Descartes o Rousseau hasta los pensadores contemporáneos ha sido, dentro de la mezcla de todas las tendencias, la marca de la modernidad. Toda la filosofía política se apoya, *grosso modo*, en la idea del contrato social. De la misma manera, la noción de sociedad civil pone en juego a unos individuos racionales y autónomos que se esfuerzan mecánicamente por el bien común. Finalmente, las relaciones políticas nacionales o internacionales se fundan, de una

manera ideal, en un Estado de derecho en el que, dentro de la filosofía de la Ilustración, predomina una razón soberana orientada hacia un bienestar global. En todos los casos el elemento esencial sigue siendo el sujeto pensante (*ego cogito*), a partir del cual se han construido todos los sistemas teóricos de la modernidad.

Así, pues, ver el sentido común como vector epistemológico no es más que la consecuencia de la superación del individualismo. Si la hipótesis del «tribalismo» posmoderno no está totalmente infundada, cosa que, de una manera empírica, estamos obligados a constatar, entonces es necesario considerar que cada uno de nosotros participa de un pensamiento global del que somos más el recitador que el creador. De esta manera podemos entender la difusión de los modos de pensamiento, de los modos lingüísticos y, de una manera más general, el ambiente global que, en todos los ámbitos, sirve de líquido amniótico para cada individuo. En efecto, las leyes de la imitación y la difusión viral parecen ganar terreno, actualmente, frente a las decisiones individuales, racionalmente elaboradas. En resumen, todo ello nos remite al pensamiento como matriz global en la que estamos inmersos. Más que pensar, somos pensados. Adorno lo señala a propósito de Balzac, quien, según él, «concede al pensamiento el lujo de superar a la persona que lo piensa».<sup>8</sup> Lo que se dice aquí para el novelista del siglo XIX puede ser ampliamente

8. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, pág. 100. Remito también a mi libro, M. Maffesoli, *Le temps des tribus* (1988), Le Livre de Poche, 1993.

te extrapolado a nuestros días, en que, con la ayuda de los medios de comunicación, en todos los ámbitos y para la masa en su conjunto, se desarrollan conformismos tribales que ya no permiten hablar más de pensamiento individual o de manera de ser narcisista. En toda una serie de trances o de éxtasis colectivos, el individuo se «pierde» dentro de un todo indiferenciado, en una confusión orgiástica que acentúa, en la posmodernidad, el retorno de Dioniso.

Ese sentimiento de pertenencia generalizada es el que volverá a dar sus cartas de nobleza al sentido común. Ello nos recuerda que, antes de ser individualizado, el genio es, en ciertas épocas, algo colectivo. El genio de un pueblo, el genio de un lugar, son expresiones indicadoras de que formamos parte, antes que nada, de un conjunto (*genius*) que supera a cada miembro de ese conjunto. Aquello que algunos autores, pienso en Durkheim, han desarrollado sobre la «conciencia colectiva» participa del mismo orden de ideas. Las nociones de estructura, de «caracteres esenciales» (Durkheim), de «idealtipo» (Weber), de forma (Simmel), de residuo (Pareto) subrayan igualmente que el pensamiento individual es de reciente creación. Y podríamos multiplicar a nuestro gusto las expresiones o análisis en ese sentido, mostrando que el todo precede, y en mucho, a las partes, que el todo es algo cualitativamente diferente de las partes que lo componen. Se trata de una pista de investigación que posteriormente no fue desarrollada debido a la presión de la ideología individualista. Pero actualmente ya no podemos esquivar esta pista de investigación cuando vemos, para lamentarnos o para fe-

licitarnos, el retorno masivo de las maneras comunes de pensar, de los fanatismos de todos los géneros y de los conformismos que, dentro incluso de la *intelligentsia*, parecen prevalecer de la manera que conocemos.

Por muy escandaloso que pueda parecer, el hecho de que el pensamiento supere a la persona que lo piensa o, dicho de una forma paroxística, que cada uno esté pensando más de lo que él mismo se piensa, puede quedar iluminado por el descubrimiento del inconsciente. Pues en los períodos premodernos, los mitos, el simbolismo y los diversos rituales religiosos desempeñaban un papel parecido. Se trata, por supuesto, no del inconsciente personal que en su conjunto desarrolló la escuela freudiana, sino del inconsciente colectivo que debemos a la herejía junguiana. Ésta es la verdadera alternativa al esquema explicativo individualista que ha prevalecido durante la modernidad. Tal como lo explica C.G. Jung, con un estilo a veces un poco difícil, en lugar del poder que poseía el modelo individualista — poder dominar y modelar, a voluntad, las maneras de ser individuales y sociales — «el inconsciente ofrece, con sus arquetipos, la condición *a priori* indispensable siempre y en todas partes para conferir la significación».<sup>9</sup>

Ese inconsciente colectivo, que todavía resulta de buen tono desprestigiar, constituye el armazón del sentido común. Es como una especie de sustrato mítico que

9. C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, pág. 125. Desde un punto de vista más general, véase H.F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, París, Fayard, 1994.

surge, de diversas maneras, por todos los poros del cuerpo social. Constituye la experiencia de lo vivo arraigándose muy lejos en la memoria de la humanidad. Una buena manera de tomar conciencia de ello es referirse al resurgimiento del mundo imaginal, a la intrusión de imágenes que de ningún modo son nuevas, sino que remiten todas ellas a arquetipos de los que somos más o menos conscientes. Los análisis sobre la publicidad, sobre la televisión, sobre los videoclips, por citar sólo algunos ejemplos, muestran claramente todo lo que los estereotipos más triviales deben a los arquetipos de los que acabamos de hablar. En ese sentido el mundo imaginal, que no podemos estigmatizar o negar, constituye una expresión del sentido común. Induce un nuevo arte de vivir que se basa menos en la facultad productiva que en la facultad receptiva. La primera quería ser general, universal, y tenía como ambición dominar el mundo, dominar el entorno natural y social. Ésta, en cambio, aspira a lo particular y se contenta con una vida emocional o afectiva repartida entre unos cuantos. La ambición de ese nuevo arte de vivir constituye una especie de contemplación de lo que es, una estetización de la existencia.

Probablemente sea eso lo que convierte en sospechoso al sentido común para todos aquellos que tienen el poder de decir o el poder de hacer. En efecto, los que deciden, los hombres políticos, periodistas, universitarios de cualquier índole, continúan todavía animados por el gran fantasma del dominio. Es lo que he propuesto llamar una «lógica de la dominación». A partir de ahí, todo lo que aparece como lascivo, hedonista, lúdico u onírico

sólo puede ser nocivo. Sin embargo, heredero de una larga y vieja tradición, ese arte de vivir que considera con indiferencia aquello sobre lo que no se puede hacer nada vuelve al primer plano de la escena. Puede ser considerado incluso el principal responsable del foso existente entre los protagonistas de la acción política, social y económica, y la inmensa mayoría de la sociedad de base que ya no se identifica con aquellos que se supone que hablan y actúan en nombre suyo. Igualmente, esta situación permite comprender que el sentido común vuelva al centro de las preocupaciones de todos los que, desengañados con los grandes sistemas explicativos elaborados durante el siglo XIX, se esfuerzan por centrar la atención en el aspecto concreto y singular de la vida cotidiana.

En efecto, no hay que olvidar que en todos los tiempos y de diversas maneras, el «en cuanto a mí» popular ha sabido desarrollar una tradición de desconfianza, de ironía, de humor frente a todas las formas del poder. El príncipe puede cambiar, pero se «sabe», por un saber incorporado y sedimentado de generación en generación, que una vez en el poder, por un efecto de estructura, éste actúa como príncipe. A veces, ese «en cuanto a mí» se expresa mayoritariamente, y da lugar a levantamientos, revueltas sangrientas y brutales, y otras veces, por el contrario, toma la forma de la indiferencia, de la abstención burlona. De la *secessio plebis* antigua al «vientre blando de lo social» (Jean Baudrillard), la lista de esas actitudes que no dejan de inquietar a las diversas formas del poder es larga. No quiero desarrollar aquí esa temática. Baste con conservar en la mente que semejante actitud es causa

y efecto del sentido común, y que podemos considerarla, tomando prestada una imagen de la astrofísica, como una especie de «agujero negro» donde se concentra una energía social que escapa a las diversas imposiciones políticas, económicas y morales que son propias del poder. Así es como el sentido común puede ser visto como una forma de resistencia que asegura, con el paso del tiempo, la perdurabilidad social.<sup>10</sup>

Son muchas las manifestaciones de esa resistencia. Su punto común es la afirmación de una heterodoxia mostrada. Tal como indica Henri de Lubac a propósito de la «posteridad espiritual» del utopista Joaquim de Flore, y de una manera más precisa de los pietistas suabos, el *sensus communis* es una manera de sustituir las diversas abstracciones filosóficas o teológicas por el espíritu concreto. Recuerda también que esta actitud no es de ningún modo oscurantista, sino que apela a una razón interna: «La luz del *sensus communis*». Esta es la que inquieta a los partidarios de las diversas ortodoxias, de las que sabemos que no dudaban en recurrir, si era necesario, al poder del brazo secular. En resumen, el sentido común es una manera de recordar que, más allá o más acá de la racionalización de la fe, hay la experiencia vivida que funda la vida común.<sup>11</sup> Encontramos de nuevo en ese punto la antinomia

10. Remito aquí a mis libros *Logique de la domination*, París, PUF, 1976, y *La Transfiguration du politique*, París, Grasset, 1993. Véase también, acerca de la ironía, Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo*, París, Gallimard, 1988, pág. 51.

11. Véase H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joaquim de*

del poder y de la fuerza; o, en otras palabras, la del político y la socialidad. Por un lado, una razón abstracta, escolástica, fundadora de la rigidez de lo instituido, y por el otro una razón interna (*ratio seminalis*), que se arraiga en una vivencia colectiva y favorece la dinámica de lo instituido. Por un lado, la fuerza bruta del concepto y de la instrumentalidad que inscribe todas las cosas en una perspectiva económica: economía de sí mismo, economía del mundo; por el otro, el aspecto cariñoso de una ecologización de la existencia que genera una contemplación del mundo.

Estas antinomias no son simples debates escolares, sino que implican dos posturas intelectuales radicalmente opuestas: la que cree posible imponer la felicidad en nombre de ideales generosos pero generales y la que considera que, a semejanza de Dios, cuyo ser reside en la *manifestatio sui*, el bien o el mayor bienestar nace de sí mismo, tal como indica san Agustín *boni de sui diffusi*. Esta oposición tiene muchas implicaciones sociales y políticas, ya que funda o bien una concepción constreñidora de la vida común (el orden viene impuesto desde el exterior, es dictado, lo cual implica que la protección necesita sumisión), o bien, por el contrario, se considera que el orden no tiene ninguna necesidad de una instancia dominante, sino que nace, naturalmente, de una manera cinestésica del choque de los antagonismos, pero va a parar, a fin de cuentas, a una armonía o a un equilibrio más libertario

*Flore*, págs. 247-249. Véase también R. Vaneigem, *La Résistance au christianisme*, París, Fayard, 1993.

que se sostiene en el sentido interno, el buen sentido, el sentido común del animal humano. Así pues, al drama que cree que es posible superar las contradicciones, se opone una visión trágica de la existencia que postula que la tensión de esas contradicciones es la que produce un equilibrio global, aunque sea conflictual. Esa última perspectiva, mucho más empírica, la encontramos en el sentido común.

Hay que ver en ello una especie de sabiduría instintiva, sabiduría que no debe ser considerada desde un punto de vista moral, como se acostumbra a hacer, sabiduría que no remite forzosamente a la razón, sino que sabe integrar esa parte de pasión que es, ya se sabe, un componente esencial de la vida social. De hecho, piensen lo que piensen, en general, los gestores del saber que tienen la pretensión de iluminar a las masas naturalmente incultas, es posible que dicha sabiduría popular constituya el sustrato de cualquier sociedad. Expresa, a través del paso del tiempo, lo que de diversas maneras podemos llamar la espontaneidad vital, el vitalismo o el «impulso vital» (Bergson). Es bueno desconfiar de estos argumentos, pero no podemos, no obstante, negar su fecundidad propia. Esa sabiduría popular, como ya he indicado, está en la base de la resistencia frente a todos los poderes, pero estructura lo esencial de los fenómenos y situaciones que constituyen la existencia de cada uno y de la sociedad en su conjunto.

En efecto, los acontecimientos excepcionales, los grandes momentos que salpican la vida de los individuos, de los grupos sociales, de las instituciones, o incluso de los

países son, en suma, bastante escasos. Podemos celebrarlos regularmente o ritualizarlos, pueden tener una repercusión más arriba o más abajo de esas celebraciones, pero siguen siendo del orden de lo extraordinario. Muy distinta es la vida corriente que se estructura a partir de esas «naderías», de esos «no-sé-qué» cuyos entrecruzamientos múltiples crean la verdadera trama social. Así lo indica Fernando Pessoa: «Sabio es aquel que monotoniza la vida, pues el más pequeño incidente adquiere entonces la facultad de sorprender» (*El libro del desasosiego*). A través de esta notación, el poeta subraya claramente que hay una sabiduría de lo ordinario, sabiduría que está en la base de lo que se puede llamar el reencantamiento del mundo. Todos esos rituales cotidianos, a los que no se presta ninguna atención, que son vividos más que concienciados, que raras veces son verbalizados, son de hecho los que constituyen la verdadera densidad de la existencia individual y social. Es lo que yo, por mi parte, he llamado la socialidad. Fue una temática de la teología mística que hablaba, a propósito de ello, de «heroísmo del sentido común».<sup>12</sup>

Se trata efectivamente de un heroísmo en la medida en que esa trivialidad es la que constituye el cuerpo social en lo que tiene de sólido a largo plazo. Quizá podamos hablar a este propósito de solidaridad orgánica, ya que los

12. Véase *Dictionnaire de la spiritualité*, París, Beauchesne, 1982, tomo 11, 858. Remito a mi libro, M. Maffesoli *La Conquête du présent*, París, PUF, 1979, y a P. Sansot, *Les Gens de peu*, París, PUF, 1992.

pequeños rituales cotidianos confortan el sentimiento de pertenencia, la impresión de formar parte de una comunidad. Desde este punto de vista hay una interacción real entre el acento puesto en el sentido común y el resurgimiento de la unión comunitaria. Se puede decir que el racionalismo ha favorecido la solidaridad mecánica del ideal democrático moderno, mientras que el sentido común conforta la solidaridad orgánica del ideal comunitario posmoderno. Ese deslizamiento que se está produciendo necesita que sepamos hacernos cargo, intelectualmente, de la eficacia de los múltiples rasgos de los rituales cotidianos. Para tomar, una vez más, una expresión poética de H. von Hofmannsthal, se trata de saber «poner al desnudo los jeroglíficos de una sabiduría secreta» (*Carta de lord Chandos*). En oposición al linealismo político-económico que actúa desde el exterior, el sentido común, la sabiduría popular aseguran un crecimiento natural. Es decir, que, tal como nos lo indica el simbolismo del árbol, está hecha de un arraigamiento terrestre y de una dinámica hacia arriba. Y aunque eso no esté pensado así, se trata de un saber concreto cuyos efectos se hacen sentir hoy en día cada vez más.

Con objeto de dar rápidamente algunos puntos de referencia filosóficos en ese sentido, podemos recordar que semejante valoración de lo ordinario se acerca al «ante-predicativo» de la *praxis* propia de Husserl. También podemos referirnos al «juicio natural» de Malebranche, o al pensamiento del cuerpo propio desarrollado, cada uno a su manera, por Maine de Biran o por Bergson. En cada uno de estos casos, y podríamos encontrar muy bien otras

nociones del mismo orden, la razón queda relativizada por la vivencia. O mejor aún, la vivencia, en sus diversas modulaciones, sirve de condición de posibilidad a la razón, de alguna manera la legitima. Esto merece nuestra atención, pues mientras que el racionalismo postula y procede, como he indicado, del individualismo, la vivencia sólo es pensable en relación con el otro. En resumen, mientras que la razón puede, teóricamente, concebirse dentro del marco de un puro solipsismo, la vivencia no es un asunto individual. Incluso los místicos o los monjes se sienten y viven en estrecha relación con la comunidad, de lo cual da buena cuenta la noción teológica de «cuerpo místico», que hace que uno esté, ante todo, unido, realmente o en pensamiento, a la globalidad cristiana o, simplemente, humana.

Podemos aproximar esas referencias filosóficas o teológicas a lo que quiero analizar aquí sociológicamente a propósito del sentido común. Éste subraya que el pensamiento o el lenguaje es, antes que nada, un asunto comunitario. Así lo indica Francis Jacques: «No existe otra cosa que el rasgo concreto, el intervalo de la relación interlocutiva, las aguas mezcladas de la palabra llena».<sup>13</sup> Parece que el sentido común podría ser una buena expresión de esas «aguas mezcladas». Jacques acentúa el hecho de que antes de cualquier racionalización existe una vivencia común que puede tomar formas diversas, pero no por ello éstas dejan de expresar el extraordinario querer vivir que constituye cualquier socialidad.

13. F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, París, Aubier Montaigne, 1982, págs. 188-189.

## 2. LA VIVENCIA

¿Acaso hace falta recordarlo? Interesarse por la vivencia, por la experiencia sensible, no es complacerse en una *delectatio nescire* cualquiera, o negación del saber, tal como acostumbran frecuentemente a creer los que sólo se encuentran a gusto en los sistemas y en los conceptos desencarnados. Muy al contrario, se trata de enriquecer el saber, de mostrar que un conocimiento digno de ese nombre no puede sino estar ligado orgánicamente al objeto que es el suyo. Es negar la separación, el famoso «corte epistemológico» que se suponía que marcaba la calidad científica de una reflexión. Es reconocer, finalmente, que la pasión, además de actuar en la vida social, también tiene su lugar en el análisis que se propone comprenderla. En resumen, es emplear una forma de empatía y abandonar la altanera visión dominadora y la arrogante superioridad que son, conscientemente o no, privativas de la *intelligentsia*.

De ese modo, al tomar en consideración la vivencia cotidiana y la sabiduría popular que le sirve de fundamento, quizás haría falta que la sociología se convirtiera en lo que P. Tacussel llama la «sociosofía», es decir una disciplina que supiera integrar y comprender la «mística del estar juntos».<sup>14</sup> En efecto, lo propio de la vivencia es poner el acento en la dimensión-comunitaria de la vida social, es subrayar la mística, en este caso lo que une a

14. P. Tacussel, *Mythologie des formes sociales*, París, Méridiens-Klincksieck, 1995.

los iniciados entre sí, lo que conforta de una manera misteriosa el vínculo, tenue y sólido a la vez, que hace que esa comunidad sea causa y efecto de un sentimiento de pertenencia, el cual tiene poco que ver con las diversas racionalizaciones con las que se explica, la mayoría de las veces, la existencia de las diversas agregaciones sociales.

Hay aquí un cambio de perspectiva fundamental que consiste en considerar el aspecto instituidor de las cosas antes que lo instituido o las instituciones, las cuales constituían el único objeto de reflexión. Esto quiere decir saber descubrir lo que viene de abajo, la socialidad que está naciendo con la carga afectiva que le es inherente, antes que las formas económico-políticas de las que se creyó siempre, hasta entonces, que determinaban (o sobredeterminaban) cualquier tipo de vida social. Podemos resumir todo ello en esta admirable fórmula de Fernando Pessoa: «Unos gobiernan el mundo, otros son el mundo». Nos interesan los que son el mundo, éstos de los que nosotros también formamos parte y de los que es indispensable delimitar lo que yo he propuesto llamar la «centralidad subterránea». Para eso es necesario volver a pensar el vínculo social fuera de las dos grandes categorías que han marcado la modernidad: la historia y la crítica. A la historia, con su rumbo certero, se la considera como una serie de estadios que se superan sucesivamente. La crítica es lo que permite esas «superaciones». Sin embargo, como ya sabemos, las armas de la crítica y la explicación de la historia son, precisamente, lo propio de la *intelligentsia* ilustrada. La vivencia no debe nada a ese historicismo en

la medida en que integra unas maneras de ser arcaicas (*archai*) que, de una manera recurrente, vuelven al primer plano de la escena. Las pasiones, las emociones, los afectos, cuyo intenso retorno vemos en todos los ámbitos, forman parte de ellas. Constituyen, de hecho, los elementos de base de los acontecimientos cotidianos, de lo que acontece sin que nos demos cuenta. Están en la base de lo que Bergson llamaba la «duración» hecha de pequeños «instantes eternos» que, de una manera fraccionada, forman el mosaico de una socialidad que no tiene un sentido unívoco que pudiera ser determinado *a priori*, sino un conjunto hecho de significaciones a la vez efímeras en el instante, pero no menos perdurables en su globalidad.

Hay que aplicar por lo tanto una hermenéutica que sea capaz de comprender ese estado de cosas «contradictorial» que no se resuelve, al final del proceso dialéctico habitual, sino en una síntesis tan falaz como abstracta. La noción de *Verwindung* propuesta por Heidegger puede ser, a este respecto, de una gran utilidad. Como ya he indicado al tomar un análisis de Gianni Vattimo, podemos observar que ese término expresa a la vez la idea de aceptación, de resignación y de distorsión.<sup>15</sup> En otras palabras, los elementos «arcaicos», como constantes antropológicas, son a la vez integrados y retorcidos. Son aceptados

15. Véase G. Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, París, La Découverte, 1991, págs. 20-21. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991. Véase también M. Perniola, *L'Instant éternel*, París, Méridiens-Klincksieck, 1982, y L. Dispot, *Le Manifeste archaïque*, París, Grasset, 1989.

como tales, y al mismo tiempo revisitados. O todavía más, lo que es siempre y de nuevo antiguo es, igualmente, siempre y de nuevo actual. Así, los fenómenos no racionales, las agregaciones tribales, los ambientes emotivos o afectivos, el culto al cuerpo o las diversas manifestaciones del hedonismo de la época actual. Todo aquello de lo que la posmodernidad da crédito, contiene, para bien o para mal, una buena parte de premodernidad. Yo diría pues, por mi parte, que esa constante «distorsión» de las cosas antiguas es la que da la calidad esencial de la vivencia, o también que lo vivo es el hecho de constantes arcaicas siempre reelaboradas. Y eso es lo que hace del ente social un perpetuo acontecimiento.

De Nietzsche a A. Schutz, pasando por Simmel y Bergson, la filosofía o la sociología de la vida ha generado una reflexión de gran importancia. Tal como señala este último, ésta se funda en una gran «atención a la vida presente». Pero resulta sorprendente observar que se trata de obras que sólo fueron reconocidas posteriormente, o que en el campo académico de su época sólo ocuparon un lugar completamente marginal. Este hecho no deja de ser instructivo al hacernos saber que, por regla general, lo anómico de hoy es lo canónico de mañana. Pero una vez hecha esta precisión, no hay que olvidar que se trata de una temática que, como si de una veta roja se tratara, sigue presente a lo largo del pensamiento occidental.

Así, para no tomar más que algunas referencias, podemos recordar que los primeros filósofos griegos, aunque llevasen en su mayoría una vida ascética, no dejaban por ello de establecer una relación muy estrecha entre el

«empeño del pensamiento» y el hecho de estudiar «la existencia por sí misma». Al analizar esta cuestión, Werner Jaeger habla, a propósito de ello, de *bios theoreticos*. La conjunción de esos dos términos es del todo esclarecedora por cuanto muestra bien que el pensamiento está orgánicamente ligado a la vida. Ésta puede tomar formas muy diversas (cotidiana, sensible, religiosa, política, etc.); pero no por ello deja de constituir el sustrato de la reflexión, es la *praxis* misma a partir de la cual debe comenzar su trabajo intelectual quien tiene como vocación decir el mundo.

En el apogeo (que también es el inicio de su declive) de la modernidad, Georg Simmel, en uno de esos textos de roborativa lucidez cuyo secreto guarda para sí, arremete contra la «conjura de la casta de los sabios» cuya característica es el pedantismo y el «trabajo sobre lo esencial». Es un trabajo de una metodología impecable, pero su método cae en el vacío, porque el espíritu que lo anima es esencialmente normativo, y sobre todo porque semejante quehacer que desea ser científico ya no tiene nada que ver con una cultura «como realización de la vida».<sup>16</sup> Se puede decir, en efecto, que un cierto fetichismo del rigor se priva de captar lo que está vivo en la cultura. Podríamos retomar una fórmula que durante un tiempo pudo estar en boga y que nos podría inspirar si la meditásemos: la inteligencia se ha quedado sin trabajo. Es decir

16. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, págs. 206-207. Véase W. Jaeger, *Paideia*, págs. 191-192. Remito también a A. Schutz, *Le Chercheur et le Quotidien*, París, Méridiens-Klincksieck, 1994, 2ª ed.

que se arrincona en el recinto acotado de esos lugares especializados (universidades, centros de investigación) y se desconecta cada vez más de la vida real en lo que tiene de desordenado, de efervescente, de abigarrado, en una palabra, de la vida que no se somete a la regla, a la ley, y que resulta inútil querer apreciar desde un punto de vista normativo, judicativo o simplemente moralista.

Las ciencias «duras» escapan cada vez más a los cánones positivistas y causalistas heredados del siglo XIX. La imaginación, el desorden, la falsificabilidad, son elementos a los que ahora se toma en consideración y constituyen una parte nada despreciable de sus actividades. ¡Qué decir, pues, de las ciencias humanas, que quizá valdría más llamar los «conocimientos humanos», cuando se conoce la parte de sombra, la importancia de la pasión, la dimensión no racional de la que está formada la vida individual o social! Ernest Renan decía: «¿Quién sabe si la verdad no es triste?». No hay duda de que ante el irreprimible vitalismo al que estamos enfrentados, vitalismo que siempre tiene algo de jubiloso, de irónico, de desenvuelto, en una palabra de amoroso, el problema de la verdad quizá no es esencial. Sé bien lo que tiene de paradójico esta aserción, pero mantengo que para el sociólogo sólo tiene alguna importancia lo que es, y no lo que «debería ser».

C.G. Jung, calificado frecuentemente como filósofo nebuloso, afirmaba su interés por una visión empírica de las cosas, y añadía: «Me atengo al punto de vista fenomenológico». Tomando una idea algo sorprendente (el tema del nacimiento virginal), señalaba que «la psicología se limita a constatar que esta idea existe, sin preocuparse por

saber si dicha idea es cierta, desde el momento en que tiene existencia». <sup>17</sup> Vemos claramente de qué manera el observador debe hacer abstracción de sus convicciones, y al analizar un hecho, o incluso al reconocer que ese hecho existe en la cabeza de la gente, debe enfrentarse a él sin prejuicios, y sobre todo sin actitud judicativa. Ahí radica toda la diferencia existente entre el juicio de hecho y el juicio de valor. En resumen, la vida, o los imaginarios que ella suscita, hay que tomarlos por lo que son y dejar claro que su eficacia es real, y que ésta sólo nos importa en el momento en que queremos tomarla en serio.

A falta de ello, y eso es lo más frecuente, se somete a la prueba de la existencia a las teorías que creen explicarla. Por lo demás, resulta menos paradójico considerar lo que es como tal, que reconocer la finalidad de los grandes sistemas explicativos o la de los universalismos abstractos, y continuar queriendo explicarlo y aclararlo todo, tratarse de acontecimientos políticos o de aquellos otros, más minúsculos, de la vida cotidiana. Unos y otros permanecen opacos ante esa pretensión; podemos, como mucho, indicar algunas tendencias, hacer comparaciones, proponer una descripción, dejando a la vida el cuidado de resolver, poco a poco, los problemas que plantea. Como indica Rilke, viviendo los problemas «entramos insensiblemente en sus soluciones». En su gran novela, *Auto de fe*, Elias Canetti ofrece un bello apólogo, el del fuego que libera del fetichismo del libro, es decir, del libro o del sistema

17. C.G. Jung, *Psychologie et Religion*, París, Buchet-Chastel, 1988, págs. 14-16.

que él propone, menos como una ayuda que como una finalidad en sí. Es lo que permite «rechazar el hábito del erudito para alcanzar la bondad del sabio chino». Esta bondad nos enseña «a desconfiar de la aridez de los conceptos», porque ésta se interesa «por la longevidad y la inmortalidad en esta vida». <sup>18</sup>

Así, desde el filósofo griego hasta el sabio taoísta, el cuidado por la vida presenta unas similitudes innegables: la de una «sociosofía» (Tacussel) de la que ya hemos hablado, y que nos recuerda que antes de poder ser pensada en su esencia, la existencia social o individual se deja ver en su apariencia. Se halla enteramente en esos fenómenos que se pueden observar y que expresan lo que se deja vivir o lo que permite vivir a cada uno y a la sociedad entera. Pero los fenómenos, a semejanza de los afectos, de las pasiones y de la experiencia, son caprichosos y no se someten a un sistema preestablecido, ya que tampoco se sabe nunca cuál es la dirección que puede tomar el impulso vital.

Digámoslo claramente: en función de éste, una sociología de la vida puede escaparse de lo que Nietzsche llamaba «una carne anémica y helada», en este caso la carne de los dogmas seguros de sí mismos y que no comprenden nada de lo que escapa a la tautología de una circularidad cerrada sobre sí misma. Para retomar la fórmula de un teólogo romántico del siglo pasado, Schleiermacher, «busquemos la vida allí donde se halla la vida», es decir, no en los códigos mortíferos de las diversas instituciones, sino

18. Y. Ishaghpour, *Elias Canetti*, París, 1990, págs. 16 y 21.

en la agregación comunitaria que es causa y efecto de ella.<sup>19</sup> En efecto, sean cuales fueren los autores a los que me he referido hasta ahora, su denominador común es la relación que establecen entre el vitalismo, por un lado, y la comunidad, por el otro. Para mí, por lo demás, se trata de una reflexión sobre la vivencia que tiene algo de prospectivo, por cuanto pone el acento en la renovación comunitaria que no deja de sorprender a los observadores lúcidos de la vida social. Hasta tal punto es cierto que, en contra de lo que se viene repitiendo continuamente, *ad nauseam*, acerca del pretendido individualismo o narcisismo contemporáneo, se observa, empíricamente, el triunfo del tribalismo con los diversos mimetismos o conformismos que se deducen del mismo.

Se puede decir incluso que existe una estrecha conexión entre el individualismo, el racionalismo y el dogmatismo (o el sistema), y que este conjunto ha sido la marca de la modernidad. Del mismo modo, podría existir una relación entre la comunidad, la vivencia y el vitalismo que acentuara el surgimiento de la posmodernidad. Sea como fuere, precisamente cuando se quiere estar atento al nacimiento de un nuevo estado de cosas, es necesario tirar por la borda las viejas ideas que han prevalecido hasta ese momento. Y no simplemente por deseo de novedad, sino porque, en general, una idea que sobrevive a lo que le ha dado nacimiento sólo puede ser dogmática. En ese caso, ¿cómo unos conceptos elaborados en un momento en

19. M. Michel, *La Théologie aux prises avec la culture*, París, Cerf, 1982, pág. 67, y F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, aforismo 372.

que, en nombre del productivismo, se negaba la vida, podrían entender los fenómenos de efervescencia que ya no se identifican dentro de la gran temática del contrato social, ni en la de la representación, filosófica o política (democracia) que está ligada a ella?

Para captar estos fenómenos y su vitalidad propia hace falta, con toda seguridad, una mirada nueva. Para hacerme entender tomaré el ejemplo que da Michelet a propósito de Anacharsis Clootz, ese observador sagaz de la Revolución francesa: «El alemán liberado de cualquier escolástica aprendía a partir de un muchacho de París a materializar suficientemente su pensamiento, para que éste asimilara la materia viva y desgajara el espíritu de la misma».<sup>20</sup> Podemos, sin ningún temor, extrapolar las palabras del historiador y reconocer que para captar la especificidad y la novedad de un fenómeno social, vale más referirse a la experiencia vivida de los protagonistas de base, antes que a las teorías codificadas indicadoras, *a priori*, de lo que es o debe ser ese fenómeno. El acento puesto en la «materia viva» es, sin duda alguna, una prueba de pertinencia, y casi me atrevería a decir de fecundidad científica. En efecto, siempre se está a tiempo de encontrar explicaciones causales a los asuntos humanos, pero en un primer momento es necesario sobre todo comprenderlos. Y esto solamente se puede hacer si se está atento a la fuerza vital que los anima y les permite ser lo que son. Para volver a utilizar un término tomado de Jung

20. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, París, Lafont, 1979, tomo II, pág. 765.

o de G. Durand, yo diría que la vivencia es un arquetipo, quizás el arquetipo esencial, alrededor del cual se estructura cualquier socialidad.

Y digo bien la socialidad, es decir, un estar juntos fundamental que, junto a los elementos mecánicos y racionales que están en la base del contrato social, integra todos los aspectos pasionales, no racionales, incluso del todo ilógicos, que actúan también en la naturaleza humana. La apuesta sostiene que es posible, intelectualmente, realizar semejante integración. Se trata de aquello que los artistas consiguen hacer, por ejemplo, Oskar Kokoschka cuando habla de su pintura como de una «formalización de la vivencia». En un momento en que asistimos a una estetización creciente de la existencia en todos los ámbitos, quizá haya llegado la hora de pensar la ciencia, o más modestamente el conocimiento, como un arte. En efecto, lo propio del arte es expresarse íntegramente en una obra particular. Podemos emitir la hipótesis de que, a partir de un fenómeno social singular, es posible inducir una tendencia general. El «muchacho de París» del que hablaba Michelet es un ejemplo en este sentido, al simbolizar el aspecto «estético» de la Revolución francesa. Junto a las razones económicas y políticas inherentes a este acontecimiento, existía también una dimensión festiva, lúdica, la expresión del *Homo demens* que sería inútil querer negar.

Así, pues, poner el acento en la vivencia es una buena manera de reconocer los elementos subjetivos como parte integrante de las historias humanas. Para utilizar una metáfora ilustradora de este tema, podemos decir que «el

agua de la objetividad es buena, pero el vino del entusiasmo no debe faltar; la mezcla de ambos da la opinión acertada».<sup>21</sup> Sucede que esa mezcla raramente se aplica en las prácticas intelectuales. Generalmente se establece una estricta separación entre las obras de ficción (novelas, poesía), que se supone dan cuenta del entusiasmo, y las ciencias, que se reservan el agua insípida de la objetividad. Pocos han sabido mantener los dos cabos de la cuerda. Una vez más, semejante separación podía ser justificable dentro de una modernidad obnubilada por la performatividad del saber científico y técnico. Ya no lo es cuando se constata, empíricamente, que el sentimiento común y el deseo de vibrar juntos ya no están reservados a los ámbitos separados del arte, sino que invaden todos los aspectos de la vida social. En resumen, desde la política de matanzas tribales, pasando por las celebraciones patrióticas y sin ovidar la esfera del trabajo, encontramos en acción la preocupación erótica, el sentimiento de pertenencia y otras categorías estéticas; es decir, que en el alborozo o en la crueldad, lo que importa es, ante todo, experimentar, juntos, unas emociones comunes.

Al hacerlo así, uno incorpora el mundo y se incorpora al mundo. Y esto, en su sentido más simple, se convierte en un cuerpo global, un cuerpo social, es decir un cuerpo animado. Es un cuerpo construido a partir de la unión de los contrarios, un cuerpo que lo junta todo a la vez, lo ma-

21. F. Stern, *Politique et Désespoir*, París, Armand Colin, 1990, pág. 146. Véase también O. Kokoschka, *Ma vie*, París, PUF, 1986, pág. 9.

terial y lo espiritual, lo sensible y lo inteligible. De ese modo, se realiza la antigua aspiración a la deidad, aquello mismo, probablemente, que Durkheim llamó lo «divino social». En efecto, Dios es la fuerza original, la energía primordial, causa y efecto de la globalidad. El mito cristiano del «logos convertido en carne» o la expresión estoica del *logos spermatikos* son a ese respecto instructivos, al poner el acento en la conjunción de elementos aparentemente dispares, pero no por ello menos vividos, empíricamente, como complementarios.

Se trata de una intuición que encontramos en la tradición platónica, para la cual la inteligencia y la voluntad son las dos alas que conducen el alma hacia Dios. La primera apela al todo, la segunda permite unirse al todo. Sin embargo, la «voluntad», en este caso, remite a lo que atañe al corazón, a la persona en general, por lo tanto a una doctrina del amor.<sup>22</sup> Y esto es lo que contraviene al intelectualismo moderno que se basa, esencialmente, en la separación, el análisis, en resumen, en la acentuación de uno de los elementos de la globalidad humana. La noción de «divino social» sociologiza esta perspectiva filosófica al mostrar que el cuerpo social, lejos de ser una simple metáfora, se basa ante todo en la relación de los cuerpos individuales, y en el hecho, igualmente, de que esa relación de los cuerpos segrega un aura específica, un imaginario específico que es el fundamento esencial de cualquier vida en sociedad. Eso es, precisamente, lo que nos puede permitir hablar de doctrina erótica, cuyo mayor in-

22. H. De Lubac, *Pic de la Mirandole*, págs. 174-175.

grediente es la experiencia o la vivencia común. En efecto, ésta es abertura al otro, relativización de uno mismo, invasión por parte del otro. En los hechos, más allá de las diversas doctrinas individualistas, ya sea en el odio o en el amor, en la atracción o en la repulsión, en el conflicto o en la armonía, la experiencia y la vivencia son olvido o, como mínimo, relativización del yo. Esto es evidente, por supuesto, en las situaciones «religiosas» paroxísticas, como la experiencia poética, el trance o los estados límite de la conciencia, pero esta relativización del yo es igualmente lo propio de la vida corriente, inexplicable sin un mínimo de comprensión por parte del otro, sin la intuición de una participación en cuerpo común, sin una identificación, incluso moderada, con un ideal colectivo.

En ese sentido, el cuerpo colectivo es el fundamento mismo de la existencia divina. Tal como explica san Juan: «Nadie ha visto nunca a Dios; pero si nos queremos unos a otros, Dios permanece en nosotros» (1ª epístola de san Juan 4, 12). Esto puede interpretarse de diversas maneras: una de ellas es que el principio federador, lo «divino social», causa y efecto de toda sociedad, es la relación, la vivencia compartida, la comunión cotidiana. Todo lo que atañe al «conformismo lógico» o a las «representaciones colectivas», dentro de la tradición durkheimiana, tiene el mismo origen. La determinación social de las categorías de pensamiento, los prejuicios, sean del tipo que fueren, los diversos consensos, políticos, culturales, de culto, morales, en resumen la *doxa*, de la que no se han acabado de calcular los efectos, sólo pueden ser comprendidos en conexión con lo empírico: lo que podemos

llamar de una manera muy simple, las «cosas de la vida», sustrato indecible de la socialidad básica.

Ésta es la plenitud de lo cotidiano, que une a la vez el «corporeísmo», en todos los sentidos del término, con una innegable dinámica espiritual. Nos preguntamos, la mayoría de las veces para ver los efectos negativos, sobre los diversos fenómenos de mimetismo, sobre los mecanismos de identificación, sobre las formas de conformismo, todo aquello que nos remite, en su sentido más estricto, a la «participación mística». Pero no se subraya suficientemente que ésta puede ser entendida, ante todo, como exaltación del sentimiento de vida, ese «impulso vital» que da tanto miedo a los gestores del saber y del poder establecidos. En todos estos fenómenos sociales hay, en efecto, algo que asegura a largo plazo la perdurabilidad social, la supervivencia de la especie, la afirmación de lo filogenético. Dentro de este marco ya no es el individuo aislado el que importa, sino la persona integrada en un cuerpo social que a la vez la supera y la conforta.<sup>23</sup> Así, la desposesión del yo puntual dentro de un conjunto más vasto permite la estructuración de un «sí mismo» que se inscribe en la duración.

Esta desposesión no es de ningún modo una alienación, por lo menos si la entendemos en el sentido adoptado por ese término desde el siglo XIX. Permite, por el contrario, inscribirse en la afirmación exuberante de la vida.

23. Remito aquí a los análisis de C.G. Jung, *L'Âme et le Soi*, págs. 30-33. Para Durkheim, véase M. Douglas, *Ainsi pensent les institutions*, Florencia, Usher, 1989, págs. 11-12.

Es la expresión de una energía libidinal a través de la cual la exacerbación del cuerpo propio conforta al cuerpo colectivo. Eso es lo que hacía que todos los cultos antiguos estuvieran, de una manera más o menos afirmada, impregnados de sexualidad. Es lo que hace que la religiosidad posmoderna tenga en sus diversos componentes una fuerte carga erótica. Por supuesto, esta misteriosa relación del cuerpo y de lo espiritual sólo es vivida, en sus formas paroxísticas, de una manera excepcional. Pero el vitalismo que segrega continúa difundiéndose dentro del conjunto de la vida sin calidad. A propósito de un «cristal de roca de un pie de alto» extraído, en medio de una masa vulgar, de las profundidades del San Gotardo, Ernst Jünger habla de un «sueño de la materia muy solitario y secreto». Y es cierto que los sueños más intensos se elaboran en lugares profundos que escapan a las miradas y a los pensamientos convencionales. Lo cual no quiere decir que la cristalización sea aquello mismo que da sentido a las múltiples situaciones anodinas de la vida corriente. Siguiendo la metáfora, se puede decir que la vivencia, en sus formas paroxísticas, irradia al día las diversas manifestaciones de la existencia. Es, de alguna manera, el conservatorio energético sin el cual no podríamos comprender la asombrosa perdurabilidad del ser, tanto social como individual. Eso mismo es lo que hace de lo sensible, de la naturalidad de las cosas, el verdadero fundamento del «cuerpo místico» que es toda sociedad. Es lo que justifica y funda con motivo la aproximación erótica que se puede hacer del conjunto social.

## CAPÍTULO 7

### LA ILUMINACIÓN A TRAVÉS DE LOS SENTIDOS

¿Resultaría de ello que las frases subsiguientes de la aventura alquímica fueran otra cosa que sueños, y que un día él conocería también la pureza ascética de la obra en blanco, después del triunfo conjugado del espíritu y de los sentidos que caracteriza la obra en rojo?

MARGUERITE YOURCENAR

La función atribuida por Platón al filósofo era la de «hacer mitos y no sólo discursos». Si la modificamos ligeramente, la exhortación cobra actualidad en una época en la que en la vida social se observa una simbiosis creciente entre el sueño y la realidad. A partir de ahí, en efecto, los discursos y las mitologías sólo son maneras complementarias de expresar una misma cosa: el retorno de una concepción global del hombre en su entorno natural y social. Así, pues, aunque ello pueda sobresaltar a algunos, conviene aplicar, de una manera paradójica, una «sensibilidad intelectual» que sea capaz de dar cuenta de la encarnación del mito en un momento determinado. Como

recuerda Gilbert Durand, semejante sensibilidad es mucho más importante que las discusiones académicas sobre temas abstractos, cuya inanidad se aprecia cada vez más.<sup>1</sup>

En efecto, urge captar la importancia que puede revestir el mito «encarnado» y valorar también sus consecuencias. Lo queramos o no, lo sensible ya no es un factor secundario en la construcción de la realidad social. Muchos son los indicios que acentúan, por el contrario, su aspecto esencial. Así, al término de esta reflexión no resultaría inútil insistir en una verdadera conversión de espíritu, necesaria para todos los observadores sociales que quieran comprender las importantes mutaciones que actúan en esta posmodernidad. En resumen, lo sensible no es solamente un momento que podríamos o deberíamos superar, en el marco de un saber que se va depurando progresivamente. Hay que considerarlo un elemento central en el acto de conocimiento. Este elemento permite, precisamente, estar en perfecta congruencia con la sensibilidad social difusa de la que hemos hablado.

Podemos recordar que la pista de una «razón sensible» no es una novedad absoluta. Encontramos su huella en la historia del pensamiento bajo nombres diversos. Así, el «sensualismo» del abate de Condillac, al igual que la filosofía de Francis Bacon, se basaban en una estrecha relación entre el entendimiento y las sensaciones. De la misma manera, algunos pensadores como Avenarius o Mach, protagonista del «empiriocriticismo», pedían el retorno a una ingenuidad empírica que permitiera el conocimiento

1. Véase G. Durand, *L'Âme tigrée*, París, Denoël, 1986, pág. 153.

inmediato de los hechos. Estos «hechos» no son de ningún modo únicamente corporales o espirituales, sino una mezcla de ambos. Semejante perspectiva global merece nuestra atención, ya que por un lado se halla próxima al sentido común, que en sus diversas manifestaciones siempre se ha negado a seccionar la realidad en rodajas, y por el otro reúne las intuiciones holísticas de las diversas prácticas contemporáneas (ecología, *new age*, sincretismos filosóficos y religiosos, medicinas paralelas, dietéticas, cuidados del cuerpo y del alma, etc.) cuyos efectos en la realidad social ya son innegables.

Cada uno de estos casos se basa, de hecho, en un empirismo vivido. A saber, una aceptación de la vida dentro de su finitud, pero también dentro de sus alegrías y sus placeres, por ínfimos que pueden ser. Es lo que he llamado un relativismo hedonista. Lo característico del mismo es desconfiar de las diversas generalizaciones o sistematizaciones más o menos apresuradas, y encariñarse por lo que la existencia ofrece de concreto, de próximo y de particular. Dilthey lo denominaba «una afectuosa profundización de la particularidad».<sup>2</sup> En efecto, hay algo de sensible, sensual, sensualista, en una relación con el mundo y con el otro vivida al día y que busca su fondo en la experiencia, ya sea interior, del microcosmos, o aquella otra más ambiental, ecológica, del macrocosmos matricial. Eso

2. Véase W. Lepenies, *Les Trois Cultures*, París, MSH, 1991, pág. 233. Acerca del empiriocriticismo y el sensualismo, véase J. Le Rider, *Le Cas Otto Weininger*, París, PUF, 1982, pág. 52, y M. Onfray, *La Raison gourmande*, París, Grasset, 1995, pág. 109.

mismo nos permite comprender que, más allá de los discursos sobre la crisis y otros pensamientos convencionales sobre la morosidad o la depresión sociales, todos ellos más o menos abstractos, nos vemos confrontados, en todos los ámbitos, a una efervescencia innegable y a una creatividad específica.

Es cierto que éstas no circulan por los canales a los que la modernidad nos tenía acostumbrados. El trabajo como realización de uno mismo, la política como expresión natural de la vida en sociedad, la fe en el futuro como motor del proyecto individual y social, todas esas ideas que estaban en la base del «contrato social» moderno ya no se experimentan como evidencias y ya no funcionan como mitos fundadores. El saber y el poder establecidos continúan, ciertamente, utilizando estos parámetros para analizar el estado y la evolución de nuestras sociedades. De ese modo elaborarán los discursos catastrofistas de los que hemos hablado. Pero hay que reconocer que la «verdadera» vida está en otra parte: en lo particular, lo concreto, lo próximo, en cosas que no aplazan los placeres a hipotéticos mañanas sino que se esfuerzan por vivirlos, mal que bien, aquí y ahora, en un lugar dado y dentro de una socialidad escogida. Eso es, precisamente, lo que delimita una creatividad existencial que ya no tiene mucho que ver con el trabajo sobre sí y sobre el mundo, cosa propia de la ideología moderna. Eso es, precisamente, lo que funda la vida sensible, lo que apela a una razón sensible.

Se trata de la vitalidad subterránea, o como mínimo de una vitalidad que escapa a los acostumbrados análisis

racionalistas, que reclama un pensamiento reconciliador con la vida: un vitalismo o una filosofía de la vida. He hablado de «creatividad específica», lo que nos remite a la dinámica artística. Y seguro que después de haber sido arrinconado, durante toda la modernidad, en lugares previstos para este fin (museos, talleres, conservatorios), el arte tiende a propagarse en el conjunto de la vida social. Para tomar una fórmula, quizá bastante trillada pero no menos pertinente, la vida entera se convierte en una obra de arte. La creación estilística, la teatralidad cotidiana, la publicidad, la profusión de imágenes de todo tipo están ahí para demostrarlo. A partir de ese momento, como sucedió en el barroco, hay que sensualizar el pensamiento. Pero si estamos de acuerdo con esta hipótesis, no podemos atenernos al presupuesto de la ciencia social moderna, basado en un criterio intangible de verdad que sirve de medida para el conjunto de las cosas. La forma de arte que es la existencia social requiere una pluralidad de enfoques o, mejor aún, la conjunción compleja de enfoques que hasta el momento estaban separados.

¿Se puede hablar de un retorno a una situación premoderna? Lo que es seguro es que se trata de considerar el intelecto y la sensibilidad como dos cosas inseparables. Esto equivale a reconocer, trivialidad que vale la pena recordar, que lo real es una mezcla de naturaleza y de cultura, de *physis* y de *logos*, y que el acto de conocimiento no puede escapar a semejante organicidad. Algunos sociólogos, como Simmel o Dilthey, han hecho el esfuerzo de aproximar las ciencias humanas y la creación poética, cosa que no admitían y siguen sin admitir los integristas,

sean éstos poetas o sociólogos. Esta intuición, ambiciosa en su época, se convierte en una necesidad imperiosa en un momento en que a la monovalencia de la razón le sucede, en los hechos, la coherencia compleja, y siempre precaria, de fenómenos sociales que conceden a la pasión y a los sentimientos un lugar destacado. No hay ningún ámbito que quede indemne al ambiente afectivo del momento. La política, por supuesto, se ha transformado en un vasto espectáculo de variedades que funcionan más sobre la emoción y la seducción que sobre la convicción ideológica, pero igualmente el trabajo o la energía libidinal desempeña un papel importante, sin olvidar todas las efervescencias musicales y deportivas que son cualquier cosa menos racionales. Todo ello demuestra que existe una dialéctica entre el conocimiento y la experiencia de los sentidos.<sup>3</sup> Pero, a diferencia del «sensualismo» del siglo XIX, esa dialéctica no es solamente un proceso individual, sino que tiene una fuerte carga social. Hasta se puede decir que es el fundamento de todo saber lúcido en lo concerniente a los fenómenos sociales en su globalidad.

En referencia a la figura emblemática de Dioniso, cuya sombra proyectada se difunde por las megápolis contemporáneas, podemos decir que el establecimiento de un saber «dionisiaco» permitirá comprender la significación profunda del vitalismo posmoderno. En ese sentido, el

3. Podemos referirnos de nuevo a W. Lepenies, *Les Trois Cultures*, págs. 212-213 y 280-281. Véase también P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, pág. 13, o G. Deleuze, *Le Plí*, pág. 178. Trad. cast.: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.

modo poético de conocimiento es una de las «entradas» posibles dentro del marco del análisis social. Remite a lo que el historiador del arte A. Riegl llamaba *Kunstwollen*, la voluntad de arte, o la voluntad artística; yo diría el «querer vivir estético», que perfora puntualmente el cuerpo social. Esta «voluntad» no es finalidad, sino que tiene algo de salvaje, de brutal, de bárbaro, de irreprimible. Es la expresión pura de la que hablábamos anteriormente. La importancia que toma la apariencia, el juego autónomo de las formas, lo que he llamado la importancia del «formismo» para acentuar los efectos, todo ello puede hacer considerar que la marginalización de lo sensible, la pérdida del sentido estético ha sido un error epistemológico.<sup>4</sup> Error comprensible en un momento —la modernidad— en que se trataba de dominar la naturaleza, pero que ya no lo es cuando la relación con la naturaleza, trátase de la del cuerpo individual o la del entorno propiamente dicho, tiende a volverse más de tipo *partenaire*. A la ecologización del mundo debe corresponderle una ecología del espíritu.

La figura de Dioniso es quizás el mito «encarnado» contemporáneo. Es decir, la figura que asegura la cristalización de una multiplicidad de prácticas y de fenómenos sociales que de otro modo resultarían incomprensibles. Y esta figura emblemática es, esencialmente, estética, es de-

4. Acerca de este tema, véase G. Bateson, *La Nature de la pensée*, París, Seuil, 1984, pág. 27. También remito a E. Morin, *La Méthode*, París, Seuil, 1984, tomo 4. Acerca de la «voluntad de arte», véase W. Johnston, *L'Esprit viennois*, pág. 510. Véase también mi libro, M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos* (1982), París, Le Livre de Poche, 1991.

cir que favorece y conforta las emociones y las vibraciones comunes. Un saber «dionisiaco» es el que toma nota de ese ambiente emocional, el que describe sus contornos y participa así en una hermenéutica social que despierta en cada uno de nosotros el sentido que se ha sedimentado en la memoria colectiva. Así es como procede la poesía. Así es, igualmente, como obra el mundo poético del conocimiento: hacer resaltar lo que ya está ahí y le da un estatuto epistemológico. La poesía actúa sobre la subjetividad individual, el mundo poético del conocimiento, muestran la significación de la subjetividad de masa que opera en todos los fenómenos constitutivos de la vida social. Tal como señaló en su época un sociólogo-poeta como Guyau, «el privilegio del arte es el de no demostrar nada, no "probar" nada, y sin embargo introducir en nuestros espíritus algo irrefutable. Y es que nada puede prevalecer contra el sentimiento».<sup>5</sup> A partir del momento en que el sentimiento es colectivo y en que se ve, para bien o para mal, sus consecuencias, tanto sociales como políticas, hay que saber integrarlo en el acto de conocimiento con objeto de hacerlo más eficaz.

El poeta, como he señalado, despierta en la subjetividad de cada uno las voces inmemoriales que dormitan en la memoria colectiva. Esas voces pueden tomar actualmente la forma de los fanatismos religiosos o étnicos, la

5. J.M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, pág. 165. Sobre la «sintonía», véase A. Schutz, *Le Chercheur et le Quotidien*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986, o «Faire de la musique ensemble», revista *Sociétés*.

de las exacerbaciones comunitarias o de las reivindicaciones lingüísticas, pueden expresar también, dentro del humanismo, la acción caritativa, los diversos fenómenos, asombrosos en muchos aspectos, de generosidades puntuales o de solidaridades de base. En todas estas cosas hay una buena dosis de vibraciones comunes, lo que A. Schutz llamaba la «sintonía», o de emociones «estéticas» que son, por esencia, concretas, arraigadas. Eso mismo es lo que el sociólogo o el filósofo social debe hacer resaltar. Ya no hay que buscar el sentido en lo lejano o en un ideal teórico impuesto desde el exterior o en función de un sistema de pensamiento, sino que hay que verlo en acción en una subjetividad comunitaria, para lo cual es necesario tomar en serio lo sensible, aunque sólo sea para fundarlo en razón. Esto se traduce en suprimir la oposición entre hechos afectivos y hechos cognitivos, y reconoce en cambio la dinámica que los une sin cesar. Dinámica activa dentro de la vida social, dinámica que debe encontrarse de nuevo, de hecho, en el acto de conocimiento.

Esto implica que aquellos a los que llamamos *intelligentsia*, es decir, los que tienen el poder de hacer o de decir cualquier cosa sobre la sociedad, sean capaces también de apreciar la vida. Que ellos participen de ese hedonismo del que hemos hablado y que no se contenten con, según los casos, lamentarse, criticar, dar lecciones, insistir o imponer, desde el exterior, sus visiones del mundo, sino que sean ellos los que perciban eso mismo que describen, observan, o que sean parte de aquello mismo sobre lo que quieren actuar. Para tomar una expresión de Cicerón, relativa a la acción del hombre público: *docere, delectare et*

*movere*. Enseñar y disfrutar son los motores de la comprensión y de la acción. Las cosas sólo pueden moverse cuando, de una manera orgánica, estamos ligados a su propia naturaleza, a lo que ciertos especialistas del pensamiento chino llaman su «propensión» natural.

Podemos, por lo demás, preguntarnos si el inquietante divorcio existente entre las diversas categorías de la *intelligentsia* (universitarios, periodistas, políticos, los que deciden en diversos ámbitos) y el hombre sin cualidades no se apoya, precisamente, en la incapacidad de aquéllos para apreciar, poner su precio, al hedonismo relativo del que la vida corriente está formada. No tienen suficiente confianza en la vida. Hay unas ganas en el hecho de vivir, sea cual fuere el nombre con el que ello se exprese: querer vivir, voluntad, ~~socialidad~~, esto es la energía libidinal. Hay que tener ganas para poder hablar de ello; esto es la *libido sciendi*. Jacob Burckhardt hablaba del placer (*Genuss*) necesario para el que quería dar cuenta de la vida en lo que ésta tenía de más elevado, su dimensión artística. Hasta el extremo de llamar «al experto exclusivo un filisteo» (en el sentido antiguo de la palabra), mientras que el hombre verdadero era, según él, el «diletante» para quien el trabajo era un placer (*diletto*), a lo que añadía, «todos mis libros han nacido al sol». <sup>6</sup> La fórmula es fuerte, pero da prueba de un espíritu excelente que sabe, siempre, ir a lo esencial, es decir, a lo que permanece intangible cuan-

6. H. Wölfflin, «Pour le centenaire de J. Burckhardt», en *Réflexions sur l'histoire de l'art*, págs. 201 y 207. Sobre la «propensión» de las cosas, véase F. Jullien, *La propension des choses*.

do las diversas racionalizaciones o justificaciones están fuera de uso. En este caso, a la necesidad de aprehender, de manera idónea, el infrangible y trágico deseo de vivir que supera las diversas imposiciones económicas, políticas, morales, que caracterizan toda vida en sociedad.

Si quiere dar cuenta de la experiencia, sea ésta individual o colectiva, la teoría no puede ser puramente conceptual. Desde la Antigüedad, el campo ético comprendía toda una parte de belleza, que hay que entender, por supuesto, en su sentido más amplio. El *kalon* de los griegos tiene una acepción global: designa la cualidad del individuo completo capaz de integrarse en la vida de la ciudad. Hablar en ese sentido de ética de la estética no es una vana paradoja o una simple coquetería lingüística, sino que remite con exactitud a la preocupación por comprender en su globalidad la experiencia humana en la que el elemento sensible no es el menos importante.

Ya he indicado anteriormente que el mundo de la experiencia vivida es el de la «correspondencia» en el sentido baudelairiano del término, pero también el de la interacción simbólica, cuyos efectos son notables en los diversos mecanismos de mimetismo particularmente sorprendentes en las sociedades contemporáneas. La sensibilidad ecológica, tanto si lo dice como si no, tanto si es consciente de ello como si no, se apoya en una correspondencia mágica con la naturaleza. Sucede lo mismo con todos los procesos de contaminación que caracterizan la moda, los cuidados del cuerpo, los juegos de la apariencia y otros conformismos sociales, sean éstos intelectuales o materiales. En cada uno de estos casos nos hallamos en

presencia de una «participación mística», en el sentido que Lévy-Bruhl daba a dicha expresión, pero que ya no podemos reservar al ámbito de una supuesta «primitividad». La sociedad en su conjunto, o mejor las tribus que la componen, vibran al unísono en los distintos aspectos de la vida social.

Sucede que esta «vibración» común está confortada por el desarrollo tecnológico. En particular por la televisión, que da a cada uno la impresión de participar en un verdadero «cuerpo místico» cuyo vector esencial no es la separación o la autonomía característica de la modernidad, sino una especie de viscosidad o de heteronomía que funda el vínculo social posmoderno. De una manera profética, Malcolm de Chazal, a través de diversas facetas de su arte, da perfecta cuenta de esa «participación». Sin embargo, para él, la experiencia del mundo se apoya en la íntima relación de lo físico y de lo espiritual, relación cuya fuente hay que buscar en la sensación.<sup>7</sup> El artista no hace más que anticipar la nueva gnosis ampliamente difundida dentro del conjunto social: la de un materialismo místico, o un corporeísmo espiritual, que impulsa, sin que se sea del todo consciente, todas las nuevas prácticas sociales que ya no se reconocen en las clásicas divisiones cuerpo-espíritu, naturaleza-cultura, espiritual-material, etc., a las que la modernidad nos había acostumbrado.

Para dar cuenta de ello, el intelectual debe saber en-

7. Sobre este punto, véase R. Abellio, *Approche de la nouvelle gnose*, pág. 47. Sobre la relación entre la ética y el *kalon*, véase G. Vattimo, *La Fin de la modernité*, París, Seuil, 1987, pág. 137.

contrar un *modus operandi* que permita pasar del ámbito de la abstracción al de la imaginación y del sentimiento, o mejor aún, unir lo inteligible a lo sensible. Si retomamos una temática que ya hemos desarrollado ampliamente, se trata de saber unir el «formismo», el establecimiento de grandes marcos de análisis, y la descripción empática de las situaciones concretas dadas. Al hacer esto, al igual que el poeta, el intelectual se vuelve capaz de evocar esas ideas movilizadoras, esos «mitos encarnados» que obran en la estructuración social. Encontraremos entonces esa «alegría pensante» o también aquello que Goethe, en el *Fausto*, llama la «alegría acompañada de conciencia» (*Genuss mit Bewusstsein*), la adecuada para expresar la alegría de la vida en sus diversas modulaciones. Esta función cognitiva ligada al placer estético es, seguramente, superior a la abstracción del saber conceptual, que es, a fin de cuentas, algo reciente y del que la modernidad ha hecho el fundamento de todo tipo de conocimiento.<sup>8</sup> Sabiendo integrar, desde un punto de vista epistemológico, la experiencia sensible espontánea, que es la marca de la vida cotidiana, el trabajo intelectual podrá volver así a encontrar la interacción de la sensibilidad y de la espiritualidad característica por ejemplo del barroco, y de ese modo alcanzar, a través de la apariencia, la profundidad de las mane-

8. Véase H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978, págs. 126 y 129. Véase también G. Durand, *L'Imaginaire*, París, Hatier, 1994, pág. 17, y mi libro, M. Maffesoli, *Aux creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique* (1990), Le Livre de Poche, 1993.

ras de ser y de las modas de vida posmodernas, que de múltiples formas ponen en juego estados emocionales y «apetitos» pasionales que se apoyan, ampliamente, en la iluminación a través de los sentidos.

GRAISSESSAC-LES CHALPS  
1992-1995

Uno no es inventor por decisión propia, sino que se convierte en tal al hallar la posición del inventor.

ERNST JÜNGER, *Das abenteuerliche Herz*