



MICHEL MAFFESOLI: POR UNA SOCIOLOGÍA TRÁGICA DE LA VIDA COTIDIANA

Antonio Castilla Cerezo

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura,
Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona.

Resumen

La modernidad, con su idea de progreso, concibe el tiempo como una línea encaminada a un punto final, lo que para Maffesoli es la transposición a términos seculares de la filosofía cristiana de la historia. La postmodernidad, para este autor, está por el contrario relacionada con la tragedia y el escepticismo, porque asume el presente y rechaza toda proposición moral. La tragedia, sin embargo, existía ya antes de la modernidad; si el pensamiento moderno la reprimió, será necesario decir que asistimos a su retorno, que acontece bajo las figuras de lo efímero y de lo espectacular, las cuales encuentran en la vida cotidiana su dominio natural.

Abstract

Modernity, with his idea of progress, conceives time as a line directed to a final point, which for Maffesoli is a translation into secular terms of the christian philosophy of history. Postmodernity, for this author, it's on the contrary linked to tragedy and scepticism, because assumes present and rejects every moral proposition. Tragedy, however, existed before modernity; if modern thought repressed her, it will be necessary to say that we're witnesses of her return, that happens under the figures of ephemeral and spectacular, which find in everyday life his natural domain.

Palabras clave

Michel Maffesoli; Henri Lefebvre; sociología de la vida cotidiana; modernidad; tragedia.

Key words

Michel Maffesoli; Henri Lefebvre; sociology of everyday life; modernity; tragedy.

1. Introducción

Si a algo se parece la obra de Michel Maffesoli, es a un caleidoscopio: como en éste, en aquélla se pone en juego cierto número de elementos, un equipamiento conceptual que, tras cada nuevo giro, da lugar a una configuración que difiere sensiblemente de las anteriores, al tiempo que mantiene con ellas cierto aire de familia. De ahí que no pueda establecerse un punto de partida absoluto de su pensamiento, sino únicamente una sucesión de variaciones del mismo, cada una de las cuales puede ser tomada como <<posición inicial>> desde la que contemplar el resto de la serie. Cada libro de Maffesoli corresponde, pues, a un nuevo comienzo posible de la totalidad de su obra, y no a la prolongación de una línea que no resultaría modificada en ninguno de sus segmentos anteriores. Como aquí, sin embargo, no queda más remedio que comenzar, se ha tratado de elegir un punto de partida, una vez advertido el carácter relativo del mismo. Es el siguiente: en un capítulo de *El instante eterno* titulado <<El tiempo inmóvil>>, este autor se opone a las teorías modernas sobre la vida cotidiana, las cuales se caracterizan por considerar que ésta, "en lo que tiene de concreto, de arraigado, está esencialmente alienada", de tal modo que "conviene superarla, liberarla de todas las obligaciones acostumbradas de las que estaba llena".¹ Maffesoli cree encontrar en la *Crítica de la vida cotidiana* de Henri Lefebvre un ejemplo de este tipo de teorías. Ya en las primeras páginas de *El conocimiento ordinario* había aludido al análisis de lo cotidiano de este autor como "una crítica de su aspecto alienado",² añadiendo hacia el final de ese mismo texto que Lefebvre ve en la vida cotidiana "la manifestación de la falsa conciencia", o incluso de que "la existencia tal como es no puede ser más que un síntoma de lo que debería

¹ (Maffesoli 2005, p. 57).

² (Maffesoli 1985, p. 18). En lo sucesivo, cuando se cita a partir de una edición francesa referenciada en la bibliografía, el autor de este artículo es responsable de la traducción.

ser", de donde se sigue que ésta es "un repliegue sobre sí, (...) un estrechamiento ideológico, casi (...) un <<no-querer>> social, en suma el signo de esas fatigas civilizacionales características de todas las decadencias".³ Por otra parte, de nuevo en *El instante eterno*, Maffesoli atribuye a Lefebvre la idea de que la liberación que necesitaría la vida cotidiana para dejar de estar alienada sólo resulta posible, en primer lugar, desligándola de todo lo que la ata "al espacio, a los hábitos", y segundo, rompiendo dramáticamente con "todas esas cadenas a través de luchas y conflictos, racional y conscientemente asumidos".⁴

Parece claro que lo que aquí se está discutiendo gira en torno a tres nociones centrales, alienación, crítica y proyecto, que no son sino la traslación al pensamiento moderno de una tríada de términos provenientes de la medicina, y con los que ésta ha procedido desde siempre. Se tiene, efectivamente, en primer lugar la detección de un síntoma, la alienación; segundo, la determinación de sus causas, que opera críticamente (es decir, no contentándose con lo que aparece a simple vista, sino yendo a las raíces mismas del problema) y que en caso de concluir con éxito proporcionaría un diagnóstico fiable de la enfermedad en cuestión; y finalmente, una propuesta de tratamiento que, si es el adecuado, ha de conducir al sujeto enfermo (la vida cotidiana, en este caso) a su curación. El sociólogo moderno se ocupa de la vida cotidiana observándola ante todo desde la perspectiva de un médico, y es justamente ese punto de vista el que Maffesoli quiere impugnar. Para entender esta impugnación es preciso, sin embargo, revisar con cierto grado de detalle en qué consisten el síntoma, el diagnóstico y el tratamiento a los que, siempre según este autor, se refiere el <<doctor>> Lefebvre en su *Crítica...*

³ (Maffesoli 1985, p. 210).

⁴ (Maffesoli 2005, p. 58).

2. Objetivos

Este artículo intenta prolongar una investigación que el autor del mismo comenzó a desarrollar en un artículo titulado "<<Lo contrario del absolutismo>>: reflexiones a partir de *Persona y democracia*, de María Zambrano".⁵ En ese escrito se intentaba hablar de la democracia como ideal, esto es, sin tomar en consideración las consecuencias de esta noción en el ámbito de la práctica diaria concreta. Para empezar a compensar esa carencia, se ha querido aquí llevar a cabo una operación estrictamente contraria, esto es, partir de una teoría sociológica acerca de lo cotidiano, a fin de llegar a poner de manifiesto las dificultades que ésta puede tener a la hora de enfrentarse a la tarea de construir una teoría política coherente en la que la noción de democracia no quede por principio excluida. A este respecto, Maffesoli se presenta como un autor polémico, al que ha de tenerse muy en cuenta sin embargo a la hora de esclarecer la relación entre la vida cotidiana y las sociedades democráticas actuales.

3. Metodología

El método utilizado a lo largo de las páginas que siguen guarda cierto parecido con el procedimiento dialéctico, y ello porque en lugar de abordar directamente en ellas la perspectiva de Maffesoli, se da un rodeo más o menos largo por las ideas de otro autor, en este caso Henri Lefebvre, con respecto al cual la postura de aquél puede considerarse como antitética. Esta misma metodología es la que se siguió en el artículo mencionado en el apartado anterior, con la siguiente salvedad: si en ese texto se exponían en primer lugar dos teorías opuestas entre sí, para mostrar a

⁵ (Castilla 2010, pp. 31 y ss).

continuación una tercera que se contraponía a aquello que las dos primeras tenían en común, en este otro no se ha salido de la antítesis, es decir, no se ha tratado de un pensador cuya obra supusiera la síntesis de las dos posturas anteriores, y consiguientemente su superación. Si tal cosa resulta en efecto posible, tendrá que ser el objeto de una investigación ulterior, de la que ésta no aspira a ser sino un prolegómeno.

Así, tras un primer apartado en el que se repasan algunos elementos biográficos y contextuales con vistas a ubicar la aportación de Maffesoli, se examinan los tres conceptos principales (alienación, crítica y proyecto) del planteamiento de Lefebvre, intercalando un breve inciso (el correspondiente al apartado 4.4) en el cual, para hacer más fácilmente comprensible la última de estas tres nociones, se introduce una consideración a propósito de la estructura del drama y su relación con el problema de la identidad. Una vez finalizado este examen, se consagran tres apartados (4.6, 4.7 y 4.8) a la revisión de las críticas que Maffesoli ha dirigido a los tres conceptos mencionados más arriba, lo que da pie a la exposición de las tres ideas que este autor les confronta, a saber: lo imaginario, el espacio y el eterno retorno, respectivamente. Por último, un apartado de conclusiones intenta dar cuenta del sentido en que se ha entendido que debería prolongarse la investigación, sentido que, como se ha anticipado, no puede quedar en estas páginas más que apuntado.

4. Michel Maffesoli y la sociología trágica de la vida cotidiana

4.1. Elementos biográficos y contextuales vinculados a la vida y producción de Michel Maffesoli.

Michel Maffesoli es un sociólogo francés nacido el 14 de noviembre de 1944 en Graissenac, Hérault. Doctorado en ciencias humanas y sociología por la Universidad de Grenoble, donde fue discípulo de Gilbert Durand, desarrolló su actividad docente e investigadora en esa misma universidad entre 1972 y 1977, y en la Universidad de Estrasburgo entre 1978 y 1981. En esta última fecha obtuvo la cátedra de sociología 'Émile Durkheim' en la Universidad París-Descartes, donde todavía imparte su seminario doctoral. Es además presidente del Institut International de Sociologie, miembro del Institut Universitaire de France y director de las revistas *Sociétés* y *Cahiers de l'imaginaire*, así como secretario general del Centre de recherche sur l'imaginaire y miembro del comité científico de las revistas internacionales *Space and Culture* y *Sociologia Internationalis*. En 1982 fundó, junto con Georges Balandier, el Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ), que actualmente dirige. Tras sus primeros escritos, centrados en el estudio de los conceptos de dominación (*Logique de la domination*, 1976) y de violencia (*La violence fondatrice*, 1978; *La violence totalitaire*), comenzó a ocuparse de los problemas vinculados al análisis y la comprensión de la vida cotidiana en una obra publicada en 1979 bajo el título *La conquête du present. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, y prolongó algunos aspectos de esta investigación en obras como *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive* (1985), *Éloge de la raison sensible* (1996) o *L'instant éternel. Le retour du trafique dans les sociétés postmodernes* (2003). Es autor de casi

una treintena de volúmenes, la mayor parte de los cuales han sido editados también en lengua española.

Maffesoli es uno de los principales representantes de la generación de sociólogos que, a partir de mediados de los años setenta del siglo pasado, intentó poner en cuestión el predominio de la perspectiva marxista en muchos ámbitos de los estudios sociológicos franceses. Para este autor, dicha perspectiva no es sino el ejemplo más claro de la deuda que la sociología contemporánea tiene aún con el bagaje conceptual de la modernidad, etapa que Maffesoli considera ya superada. Este sociólogo es, por tanto, un decidido partidario de la idea según la cual nos hallamos en nuestros días en una configuración social que hay que calificar de postmoderna, y para cuya correcta interpretación resultan obsoletas todas aquellas nociones que sirvieron para dar cuenta de lo sucedido en las épocas inmediatamente anteriores. En este sentido, la *Crítica...* de Lefebvre, autor que reivindicó la centralidad del análisis de la cotidianidad en el ámbito de los estudios marxistas, le parece un texto particularmente revelador de la deuda antes aludida, y por ello le dirige una réplica que constituye el motivo central de este artículo.

4.2. La alienación.

Es discutible que la postura que adopta Lefebvre, y que se intentará exponer brevemente a continuación, sea representativa del pensamiento marxista acerca de la vida cotidiana, y esto al menos por dos motivos. Por una parte, porque un sector muy significativo del marxismo ortodoxo minimizó la importancia de la noción de alienación en la obra de Marx, como explica el propio Lefebvre casi al comienzo del primer tomo

de su *Crítica...*, cuando señala que ese concepto fue dejado de lado por Lenin⁶ y consiguientemente arrinconado por el marxismo soviético desde muy temprano. Pero, por otra, cabe afirmar, como ha hecho Sidney Hook en *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, que la noción de alienación es extraña, no ya a la filosofía marxista del siglo XX, sino al pensamiento del propio Marx, y ello nuevamente por dos razones. Primero, porque "se trata de un concepto que originaria y básicamente es religioso"; en efecto, es la tradición hebraico-cristiana la primera que sostiene que el alma humana, cuyo origen es divino, "está alienada fuera de Dios", y que "la salvación es el proceso por el que se supera esta alienación".⁷ Y segundo, porque la noción de alienación supone, de un lado, que el hombre tiene una esencia, una naturaleza que se manifestaría de forma tergiversada a través de la historia, y de otro, que cada individuo, en la medida en que es humano, conserva esa esencia (y es, por lo tanto, auténtico) pero, en la medida en que está alienado, es al mismo tiempo inauténtico.

No es este, sin embargo, el lugar para profundizar en tales discusiones. En rigor, lo que se trata aquí de determinar no es tanto si el autor de *El tiempo de las tribus* acierta o no al escoger a Lefebvre como ejemplo de la sociología marxista (y, por extensión, moderna) de la vida cotidiana, ni siquiera si ha entendido bien o no a este autor,⁸ sino únicamente en qué consiste el modelo de pensamiento contra el cual se posiciona Maffesoli, con independencia de si las ideas principales de Lefebvre constituyen o no un verdadero ejemplo del mismo. Una síntesis, acaso particularmente afortunada, de tales afirmaciones puede encontrarse en el artículo de Ángel Enrique Carretero Pasín titulado "Le quotidienneté comme objet: Henri Lefebvre et Michel Maffesoli. Deux lectures opposées", a algunas de cuyas observaciones se

⁶ (Lefebvre 1967, p. 190 y ss).

⁷ (Hook 1974, p. 12).

⁸ En relación a este tema, lo menos que puede decirse es que Maffesoli ignora la evolución de Lefebvre. Para un resumen de la misma, véase (Lefebvre 1976, pp. 207-220).

recurrirá inmediatamente. Ese texto arranca señalando que, para Lefebvre, Marx analizó la alienación que se produce en la esfera productiva, pero no aquella que tiene lugar en el dominio de lo cotidiano; Lefebvre se propone, pues, llenar esta laguna del pensamiento marxista, y entiende que para ello sólo puede ocuparse de la alienación de lo cotidiano como si ésta fuera una prolongación de la alienación que se manifiesta en el dominio de la producción, ya que en caso contrario su enfoque no podría considerarse marxista. Ahora bien, si la alienación que se produce en la esfera productiva puede prolongarse en la cotidianidad, habrá que suponer que la esfera del trabajo está imbricada con la esfera de la vida cotidiana, que en principio parecía externa a ella. Esta imbricación no constituye, sin embargo, una relación entre iguales; al contrario, la esfera productiva se concibe como mucho más decisiva que la cotidiana, y por este motivo la prolongación aludida es unidireccional. Dicho de otro modo, puede estudiarse la alienación propia del ámbito del trabajo sin pasar por el análisis de la alienación característica de la vida cotidiana, pero no a la inversa. De esto se sigue una consecuencia paradójica, y es que el ocio, que constituye una de las dimensiones fundamentales de la vida cotidiana, resulta inabordable para esta perspectiva a menos que se lo conciba como algo a la vez real (pues es cierto que a veces no se trabaja, e incluso que sólo se trabaja para no trabajar a veces) e ilusorio (en tanto que sólo se lo entiende como no-trabajo, y nunca en términos de una instancia con entidad propia).

4.3. El procedimiento crítico.

El presupuesto sobre el que se sustenta este desarrollo teórico es, como se ha visto, la imbricación unidireccional entre la esfera del trabajo y la de la vida cotidiana,

y es a este punto al que debe consagrarse una atención particular si se quiere entender en qué consiste el núcleo de la mirada crítica que dirige Lefebvre a la vida cotidiana. Dicho núcleo puede exponerse razonadamente de la siguiente manera: como las relaciones laborales están alienadas por intereses económicos, que a su vez se hallan ligados a la ideología dominante en la sociedad capitalista, será esta misma ideología la que genere la alienación que tiene lugar en la vida cotidiana, esto es, la que convierta a esta última en ilusoria. Pues bien, según Lefebvre, la ideología dominante produce esta alienación distribuyendo en la práctica totalidad del tejido social una representación quimérica del mundo, operación para la que se sirve fundamentalmente de un complejo de herramientas al que denominamos globalmente mediante el término <<mass-media>>. Por esta vía, lo cotidiano es concebido como algo meramente pasivo, en la medida en que se limita a "absorber sin trabas las representaciones del mundo impuestas por los detentadores del poder económico y que coagulan fácilmente en las conciencias de los dominados".⁹ Así, la descripción del síntoma (esto es, la alienación propia del ámbito de la vida cotidiana) deja lugar a un discurso crítico que se remonta a sus causas, las cuales pueden cifrarse en un conjunto de fines (los intereses concretos de la clase dominante) para cuya consecución un número indeterminado, pero relativamente pequeño de individuos se sirve prioritariamente de ciertos medios (los mass-media).

Este procedimiento crítico, como se anticipó, tiene sentido para el médico-sociólogo moderno tan sólo si sirve para completar un diagnóstico que le permita establecer en qué consistiría el tratamiento adecuado, o sea, la acción terapéutica que él enuncia en forma de proyecto. En consonancia con este espíritu, Lefebvre aspiró a contribuir al nacimiento de un hombre nuevo, el hombre total, no alienado, viejo sueño humanista

⁹ (Carretero 2002, p. 6).

que participa no sólo de la idea de progreso (hacia la curación de su paciente), sino también de una comprensión de lo cotidiano como ámbito alienado, enfermo e inauténtico. Este planteamiento moderno (que el marxismo, con raras excepciones como la de Walter Benjamin, suscribe) es, como ha sostenido Maffesoli, eminentemente dramático, y ello por cuanto pretende "alcanzar una resolución histórica absoluta y definitiva de las contradicciones sociales".¹⁰ Que el pensamiento moderno sea dramático significa, a un nivel estructural, que se organiza mediante el tradicional esquema narrativo que distingue, en este orden, entre el planteamiento, el nudo y el desenlace de las historias. Un esquema semejante es lo que implica la tríada de términos médicos a la que se ha hecho referencia antes; cabe entender, en efecto, la determinación del cuadro sintomatológico como el planteamiento de la situación terapéutica, el establecimiento de las causas (y, por consiguiente, el diagnóstico) como lo que legitima el tránsito desde el planteamiento al nudo de esa misma situación, y el tratamiento como aquello que hace posible el salto desde el nudo hasta el desenlace de la misma.

4.4. Identidad y drama.

Pero el carácter dramático de la modernidad no consiste únicamente en la forma triádica en que opera, sino también (e, incluso, sobre todo) en el vínculo de ésta con un contenido específico, que no es otro que el problema de la identidad. Maffesoli, que ha aludido a la relación entre estos dos aspectos del pensamiento en numerosas ocasiones, no ha expuesto sin embargo con demasiado detalle en qué consiste ese vínculo. Por este motivo parece conveniente introducir en este punto una breve

¹⁰ (Carretero 2002, p. 10).

digresión, para la que puede ser útil retener un momento de la explicación que sobre este asunto proporciona Eugenio Trías en uno de sus primeros libros, significativamente titulado *Drama e identidad*. Dice en esta obra Trías que quizás el recurso dramático por excelencia sea el <<proceso de reconocimiento>>, cuyo esquema puede resumirse en los términos que siguen:

1) *Dos seres de la misma estirpe se encuentran.*

2) *No se reconocen. Ignoran su nombre o identidad.*

3) *En el curso del drama, se irá desvelando paulatinamente esa identidad(...).*

4) *Al final del drama, se alcanza el desvelamiento de las identidades; esos dos seres se reconocen miembros de una misma estirpe, de un mismo hogar.¹¹*

Con todo, lo más importante en este esquema es la premisa que lo sostiene, a saber: la idea de que la identidad, el nombre propio, se desvela *a través* del desvelamiento de la especie o, dicho de otra manera, de que el nombre adquiere "renombre" a través de una mediación. Más claramente: en el drama, la identidad se alcanza a través del padre y la madre, en la relación del ego con su estirpe. Por ello no es extraño que, en la edad del crepúsculo del drama, Freud explorase el escenario teatral en el que el ego alcanzaba el papel especificador de su identidad, un escenario en el que se desarrollaba el drama de sus relaciones con el padre y con la madre. Según Trías, Freud descubrió las leyes que presiden la formación de todo drama y

¹¹ (Trías 1974, p. 101). Trías habla a continuación de un segundo esquema del drama, en el cual 1) dos individuos pertenecientes a estirpes enemigas, 2) a sabiendas de su situación se enamoran ciegamente y 3) pagan con la muerte (o, por lo menos, con la renuncia) esa hybris, y cuyos ejemplos más reconocibles son *Romeo y Julieta*, la *Jerusalén liberada* de T. Tasso y *Pentésilea* de Kleist. Hay, incluso, un tercer esquema, híbrido de los otros dos, pero para la exposición del tema de que aquí se trata se ha considerado conveniente limitarse a considerar con más detenimiento únicamente la primera de estas tres formas.

explicó el determinismo de esas estructuras y leyes del drama sobre el problema de la identidad pero, creyendo hallar la ley del alma en general, halló de hecho tan sólo la ley general del alma del drama. Su "ciencia" es, por consiguiente, la autoconciencia de la cultura dramática, su para-sí, y revela la incapacidad de Freud de pensar una formación cultural *sin* drama, sin esa involucración, que él pensaba necesaria, entre el *ego* y su estirpe. Siempre según este filósofo, poco después de Freud se inició un proceso, en el cual nos hallamos todavía, de erosión sistemática de las estructuras del drama, a la vez que de profunda puesta en cuestión, tanto en el ámbito de la teoría como en el de la experiencia, de aquella antigua alianza entre la estirpe y el *ego*, entre el *género* y el individuo. El drama es ese proceso que conduce al individuo hasta el género, sea éste la estirpe, el clan, la familia, el municipio, la iglesia, la clase, el partido o la nación; expone, pues, *diacrónicamente*, la estructura que ensambla al individuo con su estirpe y su blasón, esto es, al individuo con lo universal, al singular con el *concepto*. Freud limitó su análisis a uno de esos *universales conceptuales*, la familia; actualmente, sin embargo, se cuestionan lenta pero inexorablemente todos esos universales, que siguen existiendo, pero que ya no son hogares en los cuales el individuo se reconoce, sino más bien espacios de extravío o, como gusta de decir Maffesoli, de *deriva* o de *nomadismo*.

4.5. El proyecto moderno y la imposibilidad de la evasión.

Es preciso, sin embargo, continuar con la exposición de las afirmaciones principales de Lefebvre a propósito del carácter alienado de la vida cotidiana. Como se ha visto, si el sociólogo moderno necesita dar paso a una acción terapéutica organizada racionalmente en forma de proyecto, es porque aquello que se trataría de sanar, en

este caso la vida cotidiana, ha sido definido como una entidad esencialmente pasiva, y que por consiguiente no desarrollará por sí misma, sin la ayuda del terapeuta, la acción que se requiera para su des-alienación. Esto se había puesto de manifiesto al revisar el papel que los mass-media desempeñan en la distribución de la ideología dominante en la vida cotidiana, punto éste en el que, no obstante, es conveniente que detenerse un poco más. Como recuerda de nuevo Carretero Pasín, en el tercer tomo de su *Crítica...* Lefebvre afirma que hay un vínculo entre la evolución de la vida cotidiana y los cambios acontecidos en el sistema económico capitalista (como no podía ser de otro modo, si aceptamos que la alienación de lo cotidiano es una prolongación de la que se manifiesta en el dominio de la producción); ahora bien, la principal transformación de ese sistema en las últimas décadas radica en la implantación de una cultura que, suscitando el consumo, provoca un estilo de vida normalizado, en función de lo que conviene al capital. Una especie de seducción mediática, basada en la imagen, es así el canal por el que pasa la reproducción del orden social. Con ello, se reconoce una importancia decisiva a lo imaginario, pero sólo en cuanto de éste se siguen consecuencias negativas para la vida cotidiana. Para Lefebvre, en efecto, lo cotidiano es únicamente un reflejo del mercantilismo generalizado que impregna todo el tejido social, y se caracteriza siempre por ser un espacio en el que imperan la inercia y la rutina. De ello surge el deseo de evasión social, es decir, de lucha o de transgresión frente al carácter asfixiante y claustrofóbico de lo cotidiano. Sin embargo, esa propuesta de evasión tiene lugar también por medio de la quimera, de la ficción, de la transfiguración; en suma, de lo imaginario. Es así como se puede llegar a concluir que la evasión "refuerza, finalmente, la propia conversación funcional de la realidad cotidiana a la que se pensaba aparentemente escapar".¹² La evasión es, así, en última instancia imposible,

¹² (Carretero 2002, p. 12).

y lo imaginario es concebido a partir de entonces como mera mistificación, disimulación y legitimación de las contradicciones sociales.

4.6. Lo imaginario y sus estructuras antropológicas.

Contra esta definición racionalista de lo imaginario, que se impide a sí misma la comprensión de dicho concepto por el mero hecho de prejuzgarlo, Maffesoli reivindica la concepción de Gilbert Durand, autor para el que lo imaginario no es simplemente algo falso y/o tendencioso, sino aquello que sirve de "intermediario entre los esquemas subjetivos y las imágenes suministradas por el entorno perceptivo".¹³ Según Maffesoli, cuando la sociología se centra en los grandes problemas de la sociedad, para cuyo análisis cuenta con el soporte de las ciencias económicas o políticas, normalmente pierde de vista las minúsculas situaciones de cada día, de las que no puede dar cuenta por medio de las grandes categorías con las que estas disciplinas se manejan; es por este motivo que necesita tomar en consideración algún tipo de instancia intermedia entre la simple y llana percepción de las cosas, por un lado, y las nociones más generales, por otro. Ese lugar intermedio es el que ocupa el ámbito de lo imaginario, que constituye así el espacio en el que tiene lugar el nexo entre lo concreto y lo abstracto, entre la intuición y el concepto o, también, entre el cliché y el arquetipo.

Para esta concepción no racionalista de lo imaginario, todo lo que pertenece a ese ámbito tiene siempre las siguientes dos caras: de un lado, la imagen, que es su componente material; de otro, lo *imaginal*, que es el hecho de que nos reenvía a algo

¹³ (Durand 2006, p. 63).

inmaterial, el sentido. Si lo imaginario se manifiesta ante todo en el símbolo, es porque éste es *sym-bolos*, es decir, articulación de estas dos mitades, de lo material y de lo ideal, de la realidad y del sueño. Pero, en tal caso, lo imaginario es una expresión de resistencia a toda reducción unidimensional del mundo, lo que significa que, contra lo sostenido por Lefebvre, lo imaginario abre posibilidades, en lugar de cancelarlas. Es el pensamiento moderno el que, en tanto que racionalista, ha considerado lo imaginario como la manifestación de una imposibilidad y, por ello, al tiempo que criticaba la unidimensionalidad, la reducción de lo humano a una sola de sus facetas, contribuía decisivamente a potenciarla. Por contra, lo imaginario permite, según Maffesoli, reencantar la vida, esto es, vivificar y enriquecer mediante un relativismo generalizado las expectativas de realidad de una cotidianidad que, sometida a las exigencias de cualquier absolutismo, permanecería inerte.¹⁴

En el primer capítulo de *La conquista del presente*, probablemente el libro más importante que Maffesoli ha consagrado al estudio de la vida cotidiana, se nos dice que "más que partir del primado de la alienación, que resulta de una ontología del pecado original, (...) conviene interrogarse sobre la ambigüedad fundamental de todo fenómeno humano".¹⁵ Debemos entender, por consiguiente, que la naturaleza dual de lo imaginario no es sino un caso, un ejemplo de esa ambigüedad generalizada, que constituye el verdadero punto de partida del pensamiento de Maffesoli, así como la alienación era el presupuesto general del pensamiento lefebvriano. Cabe entonces preguntarse qué principios sustituyen en el planteamiento de Maffesoli a los otros dos conceptos en función de los cuales se articulaba la propuesta de Lefebvre, que como se recordará eran las ideas de crítica y de proyecto. Se intentará responder a esta

¹⁴ A este respecto, véase (Maffesoli 2009, pp. 9-24).

¹⁵ (Maffesoli 1979, p. 22).

(doble) cuestión en los dos apartados siguientes, atendiendo principalmente a lo que sobre estas dos nociones se afirma en *La conquista...*

4.7. Lo fantástico y el espacio.

El problema de fondo que subyace a la caracterización de lo imaginario que puede encontrarse en la propuesta de Lefebvre, para volver a la crítica maffesoliana de su pensamiento, es que este autor no puede explicar por qué ciertos imaginarios utilizados por la publicidad son capaces de seducir, es decir, por qué son eficaces. Según Maffesoli, sin una comprensión de los arquetipos como estructuras antropológicas transhistóricas difícilmente podremos entender cómo esos imaginarios promovidos por la sociedad de consumo arraigan en el orden de la producción deseante de los individuos. Si tal cosa es posible, dice, es porque la vida cotidiana está siempre impregnada de ficción por lo imaginario, siempre que se entienda este último concepto no como equivalente a lo falso, sino como una instancia ligada a la verdad de la creencia y, por tanto, a la necesidad de buscar sentido. No es ya, por consiguiente, que el capitalismo no pueda sobrevivir sin una evasión controlada, sino que ningún sistema social puede hacerlo, porque en toda sociedad los seres humanos han buscado sentido a su propia existencia, y para ello han contado con el mismo fondo arquetípico que sus antecesores. Así pues, la actitud crítica, que el marxismo utilizaba tan sólo al analizar la moderna sociedad capitalista, debe expandir su horizonte, pues, pasando a considerar en lo sucesivo toda configuración social humana. Claro que esto supone abandonar el sentido moderno de la palabra <<crítica>>, según el cual, dado que se trata de liberarse de la alienación por medio del progreso, basta con centrarse en la sociedad que está más desarrollada, es decir,

la moderna; en lugar de eso, la crítica debe volver a incluir entre sus herramientas todos aquellos elementos que operan en lo imaginario, que son fundamentalmente tres: en primer lugar, una determinada concepción del tiempo; segundo, una reivindicación del espacio; tercero y último, una comprensión de lo fantástico como el *doble* de lo real. Se estudiará el primero de estos tres componentes, dada la mayor importancia que Maffesoli le concede, en el siguiente apartado; de momento, y para una aproximación al concepto de la crítica que propone este autor, se abordarán brevemente los otros dos puntos mencionados.

El primero de ellos, el espacio, es analizado en el capítulo III de *La conquista...*, que lleva por título "El espacio de la socialidad". La idea que es interesante retener a este respecto es la que sigue: toda experiencia de lo cotidiano se halla ligada en uno u otro grado a la constatación de que existen formas de autoridad que no son en modo alguno delegaciones del poder central, sino que están moduladas siempre por la proximidad, en todos los sentidos del término. La vida cotidiana tiene siempre relación, desde este punto de vista, con una inscripción espacial, y ello porque el espacio es la condición para que algo tenga *presencia*, es decir, para que se presente. La inscripción en el espacio estructura, por tanto, lo social a su nivel más básico, y lo liga a una determinada concepción del tiempo, que como se ha dicho será objeto de una revisión más detallada en la siguiente sección, pero de la que ya es posible anticipar que, frente al privilegio que todo proyecto racional concede a la dimensión temporal del futuro, otorga invariablemente prioridad a la vivencia inmediata del presente.

En cuanto al segundo de los dos puntos mencionados, el correspondiente a la relación entre la fantasía y la realidad en la vida cotidiana, Maffesoli sostiene, esta vez en el capítulo cuarto de *La conquista...* ("La fantástica cotidiana. La ficción de la

realidad"), que la mentira en que viven cotidianamente los integrantes de la masa casi sin pretenderlo no es un modo de eludir esa verdad que, según los planteamientos sociológicos y políticos de la modernidad, <<les haría libres>>, sino en todo caso una manera de evadirse de "la verdad que en su forma última es la muerte".¹⁶ La vida cotidiana funciona, por tanto, gracias a una retórica esencialmente hipócrita (por cuanto no deja de desplegar un doble juego, en el que verdad y mentira se confunden todo el tiempo) y escéptica (ya que, como resultado del juego anterior, no cree plenamente en nada), que es la contrafigura del lenguaje <<activista>> propio de todo discurso que ponga el énfasis en la liberación, como lo es el moderno. Duplicidad, escepticismo y pasividad son, así pues, las formas *a priori* (para utilizar aquí un lenguaje crítico en el sentido estrictamente kantiano del término) de la relación entre lo fantástico y lo cotidiano. Lo ficcional así definido, e integrado en la vida de todos los días, se convierte según Maffesoli en un antídoto contra los mecanismos de control social, de cuya omnipotencia permiten escapar a los individuos en su vida diaria.

4.8. El retorno del <<eterno retorno>>.

A la hora de plantear la concepción trágica del tiempo, que constituye la premisa última de su sociología de la vida cotidiana, Maffesoli sostiene que, al lado de lo político, se encuentra siempre un elemento puramente social que, pese a ser discreto, asegura de hecho la cohesión del conjunto. La modernidad, añade, no sólo ha olvidado este aspecto, sino que ha teorizado a partir de su olvido, evacuando así por completo de su reflexión lo puramente social. Este elemento suprimido es el que está

¹⁶ (Maffesoli 1979, p. 80).

destinado, sin embargo, a protagonizar tarde o temprano un <<retorno de lo reprimido>>, fenómeno al que según este autor asistimos en la época postmoderna y que se caracteriza en su esencia por la recuperación de una determinada forma de experimentar el tiempo. El tránsito desde la idea moderna de tiempo hasta su concepción postmoderna es, así, el acontecimiento fundacional de la sociología contemporánea, que gracias a ello puede abordar con las herramientas adecuadas el análisis de la vida cotidiana. Es verosímil que dicha transformación pueda resumirse en los siguientes términos: la modernidad, al igual que el cristianismo, entendió el tiempo de manera lineal y progresiva, mientras que el tiempo trágico, el que retorna en la postmodernidad, es el de la repetición, el ciclo, el <<eterno retorno>>. Esta última noción, que determina la práctica cotidiana mucho más de lo que comúnmente se cree, no remite a un proyecto por el que el individuo humano aspiraría a <<liberarse>> de toda imperfección de una vez y para siempre (esto es, sin retorno cíclico a la misma), sino que entiende que, bajo toda perfección puramente aparente, lo que domina es el sin-sentido y la incoherencia.

Pues bien, si la idea rectora de la concepción moderna del tiempo era la noción de progreso, basada a su vez en el concepto de novedad, la concepción trágica del mismo se fundamenta en el concepto de repetición. La afirmación del instante presente tiene lugar, en esta nueva (y, a la vez, sumamente antigua) manera de entender el tiempo, sólo porque dicho instante es reiterable, es decir, porque pueden establecerse una serie de actos y de palabras que, al repetirse, evoquen ese momento, generando una suerte de detención del tiempo. Este conjunto de actos y de palabras, en el que la utilización de símbolos relacionados con las imágenes arquetípicas es una herramienta indispensable, es lo que se conoce por el nombre de *rito*. El pensamiento trágico pagano, con su pluralidad de dioses y de ritos, es para

Maffesoli la expresión de una mentalidad que concede prioridad a la multiplicidad, a la diferencia, y que entiende que la unidad no es sino una resultante del conflicto entre las diversas fuerzas que se hallan siempre puestas en juego en cada situación. Por el contrario, cuando el politeísmo antiguo deja paso al monoteísmo medieval, las diferencias son ignoradas y se sienta la base para el totalitarismo, que en el mundo contemporáneo se ha impuesto en los más diversos órdenes (en la ciencia por medio del positivismo, en el análisis de los afectos por medio del psicoanálisis oficial, en el orden de la gestión del trabajo por medio de la tecnoestructura, etc.) antes incluso de haberse manifestado en el ámbito político. Este sociólogo francés afirma que la diferencia ocupa un nivel más profundo que la armonía, y por lo tanto se opone a toda postura igualitarista, esto es, a toda construcción ideológica que tome como presupuesto la idea de que hay que priorizar aquello que los seres humanos tienen en común frente a aquello en lo que difieren. De ahí que su teoría sobre la vida cotidiana, que es el dominio donde las diferencias resurgen aun cuando no sean reconocidas por el régimen imperante, termine por plantearse cuestiones provenientes del ámbito político, y en particular el problema de la democracia.

En relación a este último asunto, la postura de Maffesoli es como mínimo cuestionable. Y es que, a juicio de ese autor, cuando la verdadera jerarquía, que no es sino la expresión de la desigualdad natural existente entre los individuos humanos, no es reconocida por el orden político, resultan de ello las siguientes dos consecuencias, en principio indeseables: por un lado, las diferencias resurgen siempre y de nuevo en todas las estructuraciones sociales, pero manifestándose tan sólo a nivel de la vida cotidiana; por otro, en lo relativo a la organización política, que permanece ajena a tales diferencias naturales, la jerarquía deviene estratificación social, es decir, jerarquía vergonzosa o no consciente. Maffesoli concluye por ello que "la ideología

democrática o la imposición totalitaria son tanto más opresivas por cuanto funcionan sobre el mito de la igualdad", añadiendo que, como ha señalado G. Balandier, democracia y totalitarismo no son sino dos formas de "abocarse al dogmatismo".¹⁷ Es a partir de esta afirmación que el autor de este artículo cree que debe ser reevaluada la propuesta sociológica de Maffesoli, la cual no puede dejar de mostrar en este punto sus aristas más polémicas. Una investigación a este respecto desbordaría, sin embargo, ampliamente el ámbito de cuestiones que aquí se ha querido plantear, por lo que se ha optado por emplazarla para una ocasión posterior.

5. Conclusiones

Todo lo expuesto a lo largo de este artículo conduce, a juicio de su autor, al menos a las siguientes cuatro conclusiones:

1.^a Maffesoli es claramente un partidario de la idea según la cual nos hallamos en una sociedad postmoderna. Ahora bien, si la postmodernidad supone la caída en desgracia de la noción de proyecto, la cual comporta siempre un imperativo (en virtud del cual "hay que" pensar y actuar de una determinada manera para alcanzar aquello a lo que dicho proyecto aspira), entonces lo propiamente postmoderno no será la sustitución de un imperativo por otro, sino la abolición de todo "hay que". Sin embargo, en la obra de este sociólogo francés se puede constatar una fuerte inclinación a afirmar que "hay que" ser postmoderno, lo que constituye una contradicción que comparte con la práctica totalidad de los autores que, desde dominios diversos, han reivindicado este término.

¹⁷ (Maffesoli 1979, p. 118). Véase también, (Balandier 1974, pp. 163 y ss).

2.^a En relación al discurso teórico del marxismo, Maffesoli parece negarle toda capacidad de regeneración, lo que probablemente supone una afirmación demasiado tajante. En otros términos, al sostener que el utillaje conceptual marxista está indisolublemente ligado a la modernidad, y por consiguiente a una etapa superada, considera de antemano obsoleto todo discurso que tome como punto de partida para la comprensión de los fenómenos sociales contemporáneos las categorías centrales del pensamiento de Marx, las cuales, sin embargo, (como sucede con las ideas de Freud en el psicoanálisis del último medio siglo) son objeto de continua revisión por parte de un número no desdeñable de autores que Maffesoli no toma en consideración.

3.^a Con objeto de caracterizar la vida cotidiana en la sociedad postmoderna, Maffesoli recurre a categorías por medio de las cuales se ha intentado entender el pensamiento mítico, es decir, anterior incluso al surgimiento del pensamiento filosófico en la antigua Grecia. Con ello, se ha visto conducido a utilizar como referente la obra de determinados pensadores (ante todo Gilbert Durand, pero también Jung y, en última instancia, Nietzsche) cuyos puntos de vista a este respecto pueden resultar sin duda sugerentes, pero que adolecen de un inconveniente común, a saber: sus tesis principales no pueden casi nunca ser objeto de comprobación empírica, por el simple hecho de que en la actualidad no se dispone de datos fiables acerca de la vida cotidiana de la época arcaica. Esto último, que no constituye reproche alguno, por ejemplo, cuando se trata de las consideraciones que respecto a dicha época encontramos en la obra de Nietzsche, es en cambio un problema mayor cuando quien suscribe el discurso aspira a ser considerado sociólogo.

4.^a Pese a estas deficiencias relativa a su planteamiento general, no cabe duda que la crítica que Maffesoli dirige a Lefebvre es acertada; el problema de la misma radica, finalmente, en que a fuerza de impugnar los excesos de una posición extrema, incurre

en los del extremo contrario. Sería deseable, pues, que la sociología de la vida cotidiana se elaborase a partir de una crítica a aquello que estos dos extremos tienen en común, y que por lo tanto estuviera libre de todo rasgo excesivo.

6. Bibliografía

BALANDIER, G. (1974). *Anthropo-logiques*. París: PUF.

CARRETERO PASÍN, A. E. (2002). "La quotidienneté comme objet: Henri Lefebvre et Michel Maffesoli opposés", en *Sociétés. Revue des Sciences humaines et Sociales*, París, nº 78, pp. 5-16.

CASTILLA CERREZO, A. (2010). "<<Lo contrario del absolutismo>>: reflexiones a partir de *Persona y democracia* de María Zambrano", en Sánchez Garay, E. (Coord.). *Democracia, cultura y sociedad*. Monterrey: CECyTE, pp. 31-46.

DURAND, G. (2006). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HOOK, S. (1974). *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*. Barcelona: Barral Editores.

LEFEBVRE, H. (1967). *El marxismo sin mitos. Volumen I*. Buenos Aires: A. Peña Lillo.

---- (1976). *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairós.

MAFFESOLI, M. (1979). *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. París: PUF.

---- (1985). *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie comprehensive*. París: Librairie des Méridiens.

---- (2005). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Paidós.

---- (2009). *Le réenchantement du monde*. París: Perrin.

TRIAS, E. (1974). *Drama e identidad*. Barcelona: Ariel.