

revista de **e**EDUCACIÓN

Nº 375 ENERO-MARZO 2017



De la postmedievalidad a la postmodernidad

From postmedievality to postmodernity

Michel Maffesoli



De la postmedievalidad a la postmodernidad

From postmedievality to postmodernity

DOI: 10.4438/1988-592X-RE-2016-375-342

Michel Maffesoli

Instituto Universitario de Francia

Resumen:

Desarrollar el pensamiento fuera de la cólera, el miedo y de la lógica del deber ser, es iniciarse en caminos comprensivos que nos invitan a reconocer aquello que sucede en nuestra sociedad. La gran dificultad de los intelectuales, es tomar esta actitud y ver la presencia de la declinación la modernidad y el nacimiento de otro modo de estar juntos.

Luego de una saturación social, aparece una nueva fase que hace posible plantearse preguntas diferentes y encontrar otras pistas de indagación. Es aquí que cobran relevancia las especificidades locales y las costumbres de vida provincial, ya que se alejan de todo orden universal y racionalista. La reemergencia de los enraizamientos locales, de aquello que ha sido la marca de la Edad Media, nos lleva a comprender que estamos ante una naciente «*post-médiévalité*».

Dentro de esta situación, el Patrimonio puede ser vislumbrado como un enraizamiento dinámico, «*enracinement dynamique*», como una experiencia viva ligada a las raíces regionales. Donde las relaciones no son ni mecánicas, ni predecibles, ni controladas por la razón. En definitiva, al margen de la Historia triunfante y de marcha Real de Progreso, nace un mundo que se conforma por la unión de opuestos, como lo arcaico y lo tecnológico.

Palabras Clave: Local, enraizamiento, presente, arcaico, tecnológico, experiencias, regionalismos

Abstract:

Thinking outside wrath, fear and the logic of must-be means getting started on a road to understanding that encourages us to recognise that which is

happening in our society. The great difficulty that intellectuals face today lies in being able to adopt this attitude and come to terms with the decline of modernity and the emergence of a new way of being-together that are taking place in front of our eyes.

Once social saturation has been reached, there appears a new phase that makes it possible to ask different questions and find other clues for inquiry. It is here that local specificities and the customs of provincial life acquire significance insofar as they depart from every universal and rationalist order. The re-emergence of local root-taking, of that which was the trademark of the Middle Ages, leads us to understand that we are in front of a nascent postmedievality.

In this context, Heritage can be envisaged as dynamic root-taking — _«*enracinement dynamique*»—, a living experience linked to regional roots, where relationships are no longer mechanical, predictable or controlled by reason. In short, alien to triumphant History and the Royal March of Progress, a world is being born that is shaped by the union of opposites like the archaic and the technological.

Keywords: Local, root-taking, present, archaic, technological, experiences, regionalisms

Todo el mundo sabe que cuando ya no existe, es cuando los amantes apasionados hablan más del amor que les une. Recordemos, en este sentido, el grito de Rimbaud pidiendo ser absolutamente modernos. ¿Encantamiento? ¿Invocación? En cualquier caso, paradójica conminación, ya que llega en un momento en que la modernidad, precisamente, ha alcanzado su apogeo y sólo puede empezar a declinar.

Paradoja también, transcurrido más de un siglo, de ver la dificultad que tienen los intelectuales para abordar, serenamente, los problemas ligados a este declive, aunque sea de manera hipotética, de los tiempos modernos, y a prever las consecuencias sociales, epistemológicas y existenciales que todo ello llevará consigo.

“*Sine ire et odio*”. ¿No es así como hay que estudiar la evolución de la sociedad? Sobre todo si tenemos en cuenta que la cólera o el miedo son con demasiada frecuencia el elemento inconsciente del análisis intelectual. En cuanto al odio del mundo es, prácticamente, una segunda naturaleza para éstos, aunque se atribuyan el poder de decir lo que “debe ser” el individuo y la sociedad. Obviamente, en detrimento del deber de

reconocer *lo que es*. Serenidad, por tanto, en el acto del conocimiento, esforzándose por “nacer con” (*cum nascere*) una realidad compleja.

Retomando una expresión de Schopenhauer, esta “realidad es puramente relativa”. Es decir, que cualquier objeto o fenómeno está ligado a otros y determinado por estos. Y por esta misma razón, sometido al cambio y a los imponderables. En cierto sentido, impermanencia general de las cosas. Lo que equivale a decir que lo que es no ha sido obligatoriamente siempre y no será siempre. Asimismo, las categorías elaboradas en un tiempo dado no son eternas, y tienen que someterse a revisión si queremos aprehender, lo menos mal posible, la evolución que se está produciendo, y por este motivo es muy difícil, empíricamente, rechazar o negar los efectos.

El relativismo que nos ocupa en este caso, consiste por tanto en relacionar los diferentes elementos de la vida y tomar nota del flujo vital que es, por construcción, incesante. Todas aquellas cosas que vuelvan caduco un dogmatismo del tipo que sea y favorezcan una sensibilidad teórica que prefiera la humildad de las cosas a la pretensión de los conceptos. Es en este sentido en el que no nos podemos plantear “ser postmodernos”, como podríamos ser o tener tal o tal identidad, sino más bien utilizar una palabra, una noción sencilla, como la palanca metodológica más pertinente posible, para comprender relaciones y fenómenos sociales que solo están en el estado del nacimiento, pero de los que es difícil negar la importancia, tanto cuantitativa como cualitativa. Resumiendo, ser un sociólogo de la postmodernidad más que un sociólogo postmoderno.

Es precisamente en esos períodos de cambio de civilización, cuando hay que ser un “*Selbstdenker*”, para citar una vez más al roborativo Schopenhauer, lo que podemos traducir por un *pensador libre*. Es decir, conviene estar más preocupado por una dinámica de altura que por esta pequeña práctica universitaria, bastante común, que consiste en adaptar grandes conceptos a pensamientos pequeños. Esto es lo que nos permitirá no temer a la postmodernidad, ya que nos limitaremos a identificar una nueva fase de este ineluctable proceso que se basa en la saturación, en un momento dado, de los valores que han regido, por un período más o menos largo, el estar-juntos social. Se trata de lo que la filosofía de la Edad Media llamaba la “condición de posibilidad”, previa a cualquier investigación en profundidad: delimitar un marco, identificar los principales ejes de fuerzas, evaluar las categorías en presencia.

Y si queremos no salirnos de lo clásico, hablaremos primero de una “*pars destruens*”, y luego de una “*pars construens*”. No, de manera infantil, posicionándonos por oposición, sino porque es necesario ver lo que termina para apreciar mejor lo que tiende a ocupar su lugar. Precisando, igualmente, que en un momento fundador, no es posible hacer sistema, ser un “autor de manual”. Tal y como se ha podido decir en el caso de Marcel Mauss, en un contexto no tan diferente, hay que saber formular las hipótesis y proponer pistas de reflexión atrevidas, incluso poco ortodoxas, si queremos comprender, en profundidad, lo que está en un estado naciente.

Entonces, ¿de dónde venimos? ¿Cuáles son esos valores sociales que se han impuesto de manera progresiva para constituir lo que llamamos la modernidad pero que no era, después de todo, más que la “*postmedievalidad*”? Ya lo sabemos, nada es eterno. Todo pasa, todo se acaba y todo cansa. Y lo que nos parece ahora una evidencia se elaboró a partir de la implosión de la Edad Media. Existe una expresión de Auguste Comte que podría resumir muy bien la evidencia moderna: “*reductio ad unum*”. Y es verdad que, en todos los campos, ha prevalecido la unidad del mundo y de las representaciones. Dicha unificación puede observarse en todos los terrenos. Pero, de manera esquemática, es particularmente visible en lo relativo a lo político, lo social y lo ideológico.

Claramente, hay una interacción constante entre estos distintos elementos, pero lo político puede servirles de fundamento. Por ejemplo, la constitución del Estado Nación. Es verdad que existe el ejemplo francés, o incluso el inglés, centralizado desde épocas muy tempranas, pero durante el siglo XIX, y más precisamente en el año 48 en Europa, vemos afirmarse con fuerza el sentimiento nacional, incluso nacionalista. De este modo, las diferentes particularidades regionalistas, las especificidades locales, los diversos dialectos, los usos y costumbres, los modos de vida e incluso las instancias de gestión o gobiernos provinciales, poco a poco, se van vaciando de contenido, suprimiendo, en beneficio de los estados nacionales, y de sus organismos representativos. Y todo ello, en nombre de los valores universalistas y en pro de una organización racional de la sociedad. Retomando una expresión de H. Arendt, el bien común tiende a uniformizarse y a renegar de los múltiples enraizamientos locales que habían sido la marca característica de la Edad Media y de sus distintas baronías o señoríos, en referencia a un “ideal democrático”. Es lo que he

denominado “enraizamiento dinámico”, otra manera de hablar del “Patrimonio”, que es la forma más sencilla y más completa.

Ocurre otro tanto con las instituciones sociales. Los trabajos de Norbert Elias, del propio Foucault, o los de inspiración foucaultiana han arrojado luz sobre el lento proceso de “curialización”, o de domesticación de las costumbres que lleva a la constitución “de lo” social, es decir, de un estar-juntos singularmente mecanizado, perfectamente predecible y esencialmente racionalizado. “Racionalización generalizada de la existencia”, pudo decir Max Weber. Tendencialmente, es cierto. En todo caso, es un proceso de este tipo el que presidió en el nacimiento de una familia bien implantada en su estructura nuclear, que favoreció el “acceso al trabajo”, y creó las grandes instituciones educativas, las del trabajo social, sin olvidar las de la salud y los distintos “encierros”, tan extendidos en los siglos XIX y XX. Corrigiendo hasta donde se podía los peligros del devenir económico del mundo y del productivismo que le era inherente, un “social” de este tipo aportó una innegable seguridad a la mayoría. Pero, al mismo tiempo, y en el sentido estricto del término, “enervó” el cuerpo comunitario transfiriendo a instancias lejanas y abstractas la tarea de gestionar el bien común y el vínculo colectivo. Y todos estos elementos me han obligado a decir, que en muchos aspectos asistimos a la puesta en marcha de una “violencia totalitaria” que permite, utilizando la terminología durkheimiana en sentido inverso, el paso de una “solidaridad orgánica”, más cercana a lo cotidiano, a una “solidaridad mecánica”, promovida por una tecnoestructura que se autoproclama garante del correcto funcionamiento de la vida social. Triunfo de los expertos en cualquier campo, que sepan, partiendo de la imparable lógica del “deber ser”, de qué modo hay que pensar, de qué modo hay que actuar. Siguiendo esta lógica, el mundo se ha vuelto totalmente ajeno incluso a aquellos que tienen que vivir en él.

Por último, ocurre lo mismo con lo que podemos llamar la ideología. Y todo ello en el sentido estricto del término, es decir, la totalidad de las representaciones a través de las que una época se describe a sí misma. De este modo, frente a las mitologías, cuentos y leyendas, estructuralmente plurales de la premodernidad, asistimos a una homogeneización cada vez mayor. Recordamos lo que J.F. Lyotard llamaba los “grandes relatos de referencias”. ¡No son tantos! Y, más allá de unas pocas variaciones de escasa importancia, los sistemas de explicación del mundo, elaborados en la segunda mitad del siglo XIX,

tales como el marxismo, el freudismo o el funcionalismo, se basan todos en una visión positivista, finalizada y material de la evolución humana. Son también sistemas monistas, ya que se basan en un causalismo exclusivo y excluyente. Sistemas exclusivos, porque la causa identificada es determinante, “sobredeterminante”, hegemónica, unificada. Sistemas excluyentes, porque ya no hay salvación fuera del modelo explicativo, que tiene que proporcionar dicha causa. Todo aquello que engendra un fideísmo riguroso, con su cortejo de fanatismos, dogmatismos, escolásticos de todo pelaje, sin olvidar, claro está, las intolerancias, exclusiones y otras excomunicaciones que este sistema no deja de generar.

Por lo tanto, homogeneización nacional, institucional e ideológica. Aunque solo sea de una manera un poco arrogante, hay que decir al menos unas palabras para delimitar el orden epistemológico en el que se mueve esta. A la imagen del misterio de la Trinidad: tres personas y un único dios, encontramos una triada fundadora: el Individuo, la Historia, la Razón.

Retorzamos aquí el pescuezo a la *doxa* observando en el individuo, y en el individualismo, las características de nuestra época. Son muchos los trabajos de filósofos, historiadores, antropólogos, como por ejemplo los de Louis Dumont, que han demostrado sobradamente que la “postmedievalidad” se inaugura gracias a la invención del individuo. El libre arbitrio introducido por la Reforma, Descartes y su ego cogito, el sujeto autónomo de las Luces, junto con muchos otros, son las grandes etapas que hacen del individuo el maestro y poseedor de sí mismo y de la naturaleza. La fórmula emblemática de Corneille en *Cinna* resume maravillosamente una filosofía de este tipo: “yo soy mi maestro, así como del universo...”, resumen, en pocas palabras, de la dialéctica entre la economía de uno mismo y la economía del mundo, gracias a la cual, la modernidad conocería el desarrollo espectacular que conoció. En la misma medida en que los dioses lo habían sido en épocas anteriores, ahora es el Individuo el que se convierte en “*l’axis mundi*”, en torno al cual todo gira y puede articularse.

Pivote que justifica, que sirve de punto fijo para la ineluctable evolución de una Historia finalizada. Este es el segundo eje estratégico de la triada epistemológica moderna, la historiografía de los acontecimientos deja espacio a la Historia triunfante, la gran marcha real del Progreso, y otro camino hacia el Espíritu Absoluto, gracias a los que

la humanidad iba a llevar a cabo la reconciliación consigo misma. Los esquemas pueden variar un poco, aunque el objetivo sigue siendo el mismo: evolucionar de lo más bárbaro de los oscurantismos hacia lo más civilizado de las realizaciones. La política, la educación y la economía dan fe de ello, la existencia, tanto individual como colectiva, únicamente tiene sentido si se proyecta. En todo caso, se trata de encontrar el arte y la manera de ajustar sus capacidades, mediante táctica y estrategia, al objetivo que uno se ha fijado. El proyecto (la proyección) es claramente “*la ultima ratio*” de cualquier vida que, sin este, carecería propiamente, *de sentido*: y si no tiene sentido, no tiene significado.

Lo que aporta sentido y significado, precisamente, diosa y madre de nuestra trinidad, es la Razón que “justifica” al Individuo maestro del mundo, y a la Historia en donde puede desarrollarse su acción. Sin embargo, precisemos que la razón moderna no es más que una forma de racionalidad humana. Retomando una temática propia de la Escuela de Frankfurt, se trata de una “razón instrumental”, una “*Zweckrationalität*”, para la que solo vale lo que está acabado, lo que puede manipularse, ser utilizado, entrar en un orden utilitario, incluso “utensiliar”. Razón abstracta de la tecnoestructura que pretende llenar, desde fuera, las carencias del individuo, corregir los defectos sociales y, en pocas palabras, perfeccionar lo que aún está inacabado en la naturaleza humana. No es una casualidad que la Revolución Francesa venere a la “Diosa Razón”. Marx, por su parte, subraya que cada sociedad solo se plantea los problemas que puede resolver. En el fundamento del racionalismo moderno hay un optimismo que no carece de grandeza. En todo caso, permite el desarrollo científico y tecnológico que, lo queramos o no, nos lleva a la frontera del tercer milenio.

Únicamente teniendo esto en mente podemos comprender el estado naciente de lo que se ha convenido en llamar la postmodernidad. El rodeo no es inútil, porque nada nace “*ex nibilo*”. Lo que decía P. Sorokin de la *saturación* de las obras culturales puede aplicarse al tema que nos ocupa. No hay inicios ni finales abruptos. Los distintos elementos que componen una entidad dada, ya no pueden seguir juntos, por desgaste, incompatibilidad, fatiga, etc..., y van a entrar, de distintas maneras, en otra composición y, de este modo, favorecer el nacimiento de otra entidad. Es este proceso el que provoca la emergencia de la “postmedievalidad”, que luego se llamará modernidad. Es este también el que, antes de que le busquen un nombre adecuado, preside la

elaboración de la postmodernidad. Saturación - recomposición. ¡Quizá es la única ley que podemos identificar en el curso caótico de las historias humanas! La “espacialización del tiempo”, otra manera de denominar la importancia del espacio, de las raíces locales, es lo que da nueva fuerza y vigor a la noción de “PATRIMONIO”, sobre la que conviene reflexionar en profundidad.

Pero, ¿cómo podemos definir la recomposición postmoderna? Siempre es muy delicado “husmear” en los fogones del futuro. Sin embargo, se pueden dar algunas indicaciones, reunir algunas pistas, y todo ello con vistas a marcar o señalar las grandes tendencias. Máxime si tenemos en cuenta, tal y como se ha dicho, que vemos como vuelve, ligeramente modificado, lo que habíamos creído superado. Para ser más precisos, no se trata aquí de un “eterno retorno” de lo mismo, sino, tal y como indicaba en su época el filósofo Nicolas de Cuse, de un crecimiento que adopta la forma de una espiral. Para expresarlo con mayor claridad, si tuviéramos que dar una definición provisional de la postmodernidad, podría ser la siguiente: “*la sinergia de fenómenos arcaicos y del desarrollo tecnológico*”.

Eso es la espiral. Teniendo en cuenta que tal definición no se elabora a partir de un esquema preestablecido, o en función de presupuestos teóricos, un poco abstractos, sino que sale, al contrario, de simples constataciones empíricas que todo el mundo puede hacer en su vida afectiva, profesional, ciudadana... a poco que tenga algo de lucidez, y no ser prisionero de los *apriori*, algo que suele escasear el mundo intelectual. Lo que es, és. Y, tratando de no separarnos, en la medida de lo posible, de la etimología y semántica del término, es bueno, a veces, que por “humildad” sepamos volver a ese “humus” que compone y amalgama lo que es “humano”.

De esta manera, y para retomar los grandes temas explicativos de la postmedievalidad (modernidad): estado-nación, institución, sistema ideológico... podemos constatar, en lo tocante a la postmodernidad, la vuelta a lo local, la importancia de la tribu y el bricolaje mitológico.

En primer lugar, lo local. Primer indicio de la heterogeneización galopante que recorre nuestras sociedades. Ya sea de manera sangrante, como ocurre en el ex-imperio del Este, ya sea en las pacíficas pero firmes reivindicaciones de autonomía o de soberanía, o incluso en las políticas de descentralización, un “localismo” de este tipo es uno de los signos más importantes de la época. A este respecto, es interesante señalar la reaparición, en los distintos discursos sociales, de términos como “país”,

“territorio”, “espacio”, todos ellos elementos que nos remiten a un sentimiento de pertenencia reforzado, a una puesta en común emocional. Resumiendo, al hecho de que el lugar hace el vínculo. Un vínculo, por tanto, que no es abstracto, teórico, racional. Un lazo que no se ha creado partiendo de un ideal lejano sino, todo lo contrario, se funda, orgánicamente, en la posesión común de valores enraizados: idioma, costumbres, gastronomía, incluso posturas corporales. Todo cosas cotidianas, concretas, uniendo en una paradoja, que no es solo aparente, lo material y lo espiritual de un pueblo. Conviene reflexionar sobre esto: este materialismo espiritual, vivido de manera local, es el que va a ocupar cada vez más el espacio de lo político en sus distintas modulaciones.

Enraizamiento dinámico que es causa y efecto de la fragmentación institucional. Las distintas instituciones sociales, cada vez más abstractas y desencarnadas, no parece que estén ya en contacto directo con la exigencia reafirmada de proximidad. De ahí la emergencia de un neo-tribalismo postmoderno que reposa, siempre y de nuevo, en la necesidad de solidaridad y de protección que caracteriza todo el conjunto social. En esas junglas de piedra que son las megalópolis contemporáneas, la tribu desempeña el papel que ya le pertenecía en la jungla en stricto sensu. Ahí también, este “neo-tribalismo”, sin ser consciente de ello, es otra manera de hablar de “Patrimonio”, el lugar en donde lo primordial es la relación que me une al otro en una perspectiva de tierra común.

De este modo, es sorprendente ver como las distintas instituciones ya no son ni criticadas ni defendidas. Están simplemente apolilladas y sirven de nichos a microentidades basadas en la elección y la afinidad. Afinidades electivas que encontramos en los partidos, en las universidades, sindicatos y otras organizaciones formales, y que funcionan según las normas de solidaridad de una francmasonería generalizada. Y todo ello, claro, para bien y para mal. Tribus religiosas, sexuales, culturales, deportivas, musicales, su número es infinito y su estructura es idéntica: ayuda mutua, sentimiento compartido, ambiente afectual. Y podemos suponer que tal fragmentación de la vida social esté llamada a desarrollarse de manera exponencial, creando así una nebulosa inabarcable, que no tiene ni centro preciso ni periferias discernibles. Lo que genera una socialidad fundada en la concatenación de marginalidades de igual importancia.

Es una estructura social de tal envergadura (¿pero podemos seguir hablando de lo social?) que produce lo que podemos llamar bricolaje mitológico. Quizá no sea oportuno hablar del final de las ideologías. Sin embargo, es posible constatar su transfiguración. Adoptan otra figura. En la materia, la de los pequeños relatos específicos propios, evidentemente, a la tribu, que es la que los que posee. Los “grandes relatos de referencia” se van haciendo particulares, se van encarnando, se limitan a la dimensión de un territorio dado. De ahí las prácticas lingüísticas juveniles, la vuelta a los dialectos locales, la recrudescencia de los distintos sincretismos filosóficos o religiosos (entre los que el “New Age” representa un ejemplo flagrante), sin olvidar los “relatos” sociológicos, políticos y psicoanalíticos vinculados a las sectas del mismo nombre, y que van a constituirse partiendo del discurso fundador de un héroe epónimo del que hay que garantizar la pureza.

La verdad absoluta, que hay que alcanzar, se fragmenta en verdades parciales que conviene vivir. Lo que dibuja bien los contornos de la estructura mitológica. Cada territorio, real o simbólico, segrega en cierto sentido su forma de representación y su práctica lingüística “*Cujus regio cujus religio*”. De ahí la babelización potencial que se emplea, comúnmente, para negar invocando el espectro de la globalización. De hecho, hay un gran número de uniformizaciones mundiales: económicas, musicales, consumatorias, pero hay que preguntarse sobre su presencia verdadera. Y preguntarse si la auténtica eficacia no consiste en buscar entre los mitos tribales y su aspecto existencial. La comunicación en red, de la que Internet es un buen ejemplo, nos obligaría, de este modo, a reorientar nuestro pensamiento en este sentido, para la postmodernidad, “lo universal concreto” de la filosofía hegeliana.

Si eligiéramos, como hipótesis, un local tribal que genera pequeñas mitologías, ¿cuál podría ser su sustrato epistemológico? Empíricamente, parece que el Individuo, la Historia y la Razón dejan, más o menos, lugar para la fusión afectual, encarnándose en el presente en torno a imágenes que generan comunión. Lo local tribal encuentra su expresión terminada en la energía suscitada por el PATRIMONIO compartido.

El término individuo, como ya he dicho, ya no parece oportuno. En todo caso en su sentido estricto. Quizá habría que hablar, para la postmodernidad, de una *persona* (del latín persona – máscara usada por un personaje teatral) que interpreta diversos papeles dentro de las tribus a las que pertenece. La identidad se fragiliza. Las identificaciones múltiples, sin embargo, se multiplican.

Las grandes concentraciones musicales, deportivas, consumatorias dan buena fe de ello. En cada uno de estos casos, se trata de perderse en el otro. “Gasto, derroche”, en el sentido de G. Bataille, como búsqueda de la fusión. Cada uno de nosotros únicamente existe en y por la mirada del otro. Independientemente de que el otro sea el de la tribu afín, la alteridad de la naturaleza o el gran Otro que es la deidad. Fusiones, confusiones de diversos órdenes que no dejan de recordarnos el mito dionisiaco. Se trata de un proceso que no es en absoluto excepcional, sino que nos remite, por el contrario, a la simple realidad cotidiana. Son muchos los fenómenos de la vida cotidiana que, sin esto, serían incompresibles. En todos los campos, el “devenir moda” del mundo está a la orden del día. Y las “leyes de la imitación”, propuestas, de manera inactual, por Gabriel Tarde parecen ser ahora la regla.

Resumiendo, ya no es la autonomía –“soy mi propia ley”– lo que prevalece, sino la heteronomía –“mi ley es el otro”–.

Quizá es ahí en donde el cambio paradigmático es más importante. Probablemente esta inversión del tiempo haga que la Historia lineal importe menos que las historias humanas. “*Einsteinización*” del tiempo, manera más teórica de hablar de Patrimonio. Es decir, que el tiempo se contraiga en espacio. Resumiendo, lo que va a predominar es un *presente* que vivo con otros en un lugar dado. Independientemente de la manera en que podamos nombrarlo, tal “presentismo” va a contaminar las representaciones y prácticas sociales, en particular las juveniles. Es un “*carpe diem*”, de antigua memoria, que refleja abiertamente un hedonismo difuso. El goce o disfrute ya no se limita a unas pocas e hipotéticas promesas, ya no se le espera en un paraíso futuro, sino que es algo vivido, ni bien ni mal, en el presente.

En este sentido, el presente postmoderno se asimila a la filosofía del “*kairós*”, que hacía hincapié en las ocasiones y las buenas oportunidades. La existencia se convierte, en cierto modo, en una sucesión de instantes eternos que hay que vivir, en el mejor de los casos, aquí y ahora. Quizá convenga señalar aquí una importante distinción. La del drama y lo trágico. Mientras que el drama, en su sentido etimológico, evoluciona, tiende hacia una solución posible, todo lo que encontramos en el burguesismo moderno, lo trágico es “apórico”, es decir, no busca y no espera soluciones, resoluciones. Podemos incluso decir que reposa en la tensión de elementos heterogéneos. El drama, continuación lógica del proceso dialéctico, llega a la síntesis, mientras que lo trágico, para retomar

un neologismo utilizado tanto por S. Lupasco como por G. Durand se basa, esencialmente, en lo “contradictorial”. Es decir, una contradicción vivida como tal. O, expresado de otra manera, un presente aceptado por lo que es y que no se proyecta en futuro alguno. En cualquier caso, la saturación del proyecto, la desconfianza con respecto a una Historia finalizada se emplean para buscar el *sentido* en el acto mismo y ya no en un objetivo lejano e ideal. De este modo, la postmodernidad ya no aportará verosimilitud al progresismo, en lo que tiene de ineluctable, sino que dará mucha más importancia a una sabiduría “progresiva”, que busca la realización de uno mismo y el despliegue personal en el instante y el presente vividos en toda su intensidad.

Para terminar, el último punto del sustrato epistemológico postmoderno es la importancia que va a adquirir la imagen en la constitución del sujeto y en la de la sociedad. En este punto, también, tenemos que limitarnos a ser alusivos y remitirnos a los análisis que han abordado este problema como tal. Basta con recordar que, en la tradición judeo-cristiana, la modernidad ha sido esencialmente iconoclasta. Del mismo modo que en la tradición bíblica, el icono o el ídolo no permitían adorar al verdadero Dios, “en espíritu y en verdad”, la imagen o lo imaginario, desde Descartes a Sartre, dificultaban el correcto funcionamiento de la razón. Acordémonos aquí de la expresión filosófica, convertida en refrán popular, que describe la imaginación como a la “loca de la casa”. Estigmatización que marca profundamente nuestras formas de pensamiento y toda nuestra sensibilidad teórica.

Porque, ¿qué observamos en la actualidad que no sea el resurgimiento de esta imagen rechazada o negada? Imagen publicitaria, imagen televisiva, imagen virtual. Nada es inocente ni gratuito. Imagen de «marca» intelectual, religiosa, política, industrial, etc..., todo y todas las cosas deben mostrarse, ponerse en escena. Podríamos decir, desde una óptica weberiana, que podemos comprender lo real a partir de lo irreal (o de lo que se considera como tal). Resulta que, durante la modernidad, el desarrollo tecnológico había desencantado al mundo. Podemos decir que, por lo que respecta a la postmodernidad naciente, es la tecnología la que favorece un real *réencantamiento del mundo*.

Si queremos subrayar correctamente un fenómeno de este tipo, podemos hablar del (re)nacimiento de un “mundo imaginal”. Es decir, de una manera de ser y de pensar atravesada, completamente, por la imagen, lo imaginario, el símbolo, lo inmaterial. La imagen como “mesocosmos”,

es decir, como medio, como vector, como elemento primordial del vínculo social.

Independientemente de la manera en que se exprese lo “imaginal”: virtual, lúdico, onírico, va a estar ahí, presente e impregnante, ya no se limitará a la vida privada e individual, sino que será un elemento constitutivo de un estar-juntos fundamental. Es todo eso lo que puede llevarnos a decir que lo social se amplía en socialidad integrando, de manera holística, parámetros humanos que el racionalismo moderno había dejado de lado. De este modo, lo imaginal es otra manera de prestar atención a la sociedad compleja, a la solidaridad orgánica que se está anunciando, en la “correspondencia”, en el sentido baudeleriano, entre todos los elementos del entorno social y natural.

Quizá la época esté más atenta a la impermanencia de las cosas más establecidas. Lo que está claro es que la emergencia de valores arcaicos que habíamos considerado totalmente superados, tiene que llamar nuestra atención hacia el hecho de que, aunque las civilizaciones sean mortales, la vida, por su parte, curiosamente, perdura. En este sentido, al no atribuir a este término un estatus conceptual por ser demasiado rígido, la postmodernidad naciente nos recuerda que la modernidad fue una “postmedievalidad”, es decir, que permitió una nueva composición del estar-juntos.

¡El devenir espiralesco del mundo! Cuando cesa la evidencia de una idea sobre la que se había fundado una civilización dada, nace otra constelación integrando algunos elementos de lo que fue, y dando una nueva vida a otros que habían sido negados.

Y es precisamente, con este esquema mental, como podemos vislumbrar, sin juzgar, de manera no normativa, epifanizar las grandes características de la episteme postmoderna. Lo que hizo Foucault para la modernidad, hay que hacerlo también ahora para la época que empieza a esbozarse. Se trata de un desafío de gran envergadura que exige un posicionamiento intelectual audaz. Desafío que habrá que superar si no queremos que el pensamiento se margine. Máxime teniendo en cuenta que, tal y como decía Victor Hugo en otra época “ningún ejército puede detener una idea a la que le ha llegado su momento”. La idea en cuestión es la valorización del espacio, yo hablo de “Ecosofía”, cuya relación con el Patrimonio no puede ser más evidente. Y ese es el corazón de la sensibilidad postmoderna.

Referencias Bibliográficas

- Boisvert, Y. (1997). *l'Analyse Postmoderniste: une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, Paris:Editions l'Harmattan
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie*, Paris:Le Seuil
- Durand, G. (1960). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*, Paris:Presses universitaires de France.
- (1986) *Beaux arts et archétypes*, Paris:PUF.
- M. Maffesoli, M. (1982) *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, CNRS éditions.
- (1988) *Le Temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris:Librairie des Méridiens.
- (2010) *Le temps revient, formes élémentaires de la postmodernité*. Paris:Desclée de Brouwer
- Morin, E. (2004). *Pour entrer dans le XXIe siècle*. Paris:Le Seuil
- Moscovici, S. (1974). *Hommes sauvages, hommes domestiques*, Paris :Union générale d'édition
- (1990) *La Machine à faire les dieux*, Paris:Fayard.

Información de contacto: Michel Maffesoli, Instituto Universitario de Francia.
E-mail: apolline.torregrosa@ceaq-sorbonne.org