



Postmodernidad. Las criptas de la vida*

*Michel Maffesoli***

Resumen

La resistencia de la sociología oficial dificulta mucho el análisis sereno de la posmodernidad. En efecto, por referencia a la lógica del deber ser, los sistemas de pensamiento, que se reproducen en nuestras universidades, siguen obnubilados por los valores universalistas elaborados en el siglo XIX, valores de trabajo, de fe en el porvenir y de prevalencia de la razón. Quiérase o no, sin distinciones de izquierda y de derecha, estos sistemas oficiales se apoyan en la concepción de un individuo racional, dueño de sí, y que contrae vínculos con otros individuos racionales para construir la sociedad. Empíricamente, se observa que otros elementos son los que entran en juego, en particular en las prácticas juveniles, elementos que radican al mismo tiempo en un hedonismo latente, en una importancia del cuerpo y en el énfasis en el presente. Allí están las grandes características de la posmodernidad que requieren ser pensadas. Es posible analizar, sin que el intelecto tenga que abdicar, las comunidades emocionales, aquello que llamo el tribalismo contemporáneo y la "cultura del sentimiento" que tiende a prevalecer en nuestras sociedades.

Palabras clave: Postmodernismo, razón, tribalismo, emociones.

* Traducido del francés por Madeleine Richer y Daniela Triay.

** Centro de Estudios sobre lo Actual y la Cotidianidad, La Sorbonna, Universidad de París V. Francia. E-mail: maffesoli@univ-paris5.fr

Postmodernism: The Crypts of Life

Abstract

The resistance of official sociology makes the serene analysis of postmodernity very difficult. In fact, when referring to the logic of what should be, our thought systems, which are reproduced in our universities, continue to be clouded over by universal values elaborated in the XIXth Century, values related to work, to faith in the future, and the prevalence of reason. Whether they want to or not, whether leftist or rightist, these official systems are based on the conception of a rational individual, self-made, and who relates with other rational individuals in order to conform society. Empirically, we observe that other elements come into play, in particular in juvenile practices, elements that are found in latent hedonism, in the importance of the body and the emphasis on the present. These are the more important characteristics of postmodernism which require reflection. It is possible to analyze, without having to renounce intellect, these emotional communities, those which call tribalism contemporary and the culture of feelings which tends to prevail in our societies.

Key words: Postmodernism, reason, tribalism, emotions.

Para apreciar la separación que existe entre teoría y vida, es útil buscar la raíz misma del mito del progreso que ha prevalecido en el mundo occidental, puesto que la Modernidad que está feneciendo tiene orígenes muy remotos. Es un estado mental que va paulatinamente a poner al margen la *"vita contemplativa"* para privilegiar la *"vita activa"*.

Recordemos brevemente el énfasis que progresivamente se ha ido haciendo en las ideas de producción, construcción y activismo; en resumen, en el trabajo como realización del individuo y de la sociedad. El compromiso con las cosas de este mundo cuyas premisas vemos en San Agustín, va a terminar en lo que Hannah Arendt (1983) llamará "intervención sobre la naturaleza" expresión que resume el aspecto depredador del hombre "dueño y poseedor" del entorno social y natural, que pretende dominar lo que lo rodea. Todo debe estar "a la mano", todo puede ser manipulado: los demás miem-

bros de la sociedad, con la política; la naturaleza, con la economía; el Otro que es la deidad, con diversas teorías "legítimas" de lo sagrado: teologías y teodiceas.

La lógica de la dominación se hace notar al comienzo del texto bíblico en el cual Dios le otorga al hombre un Edén para cultivar; se vuelve a encontrar en la fisión del átomo, la procreación artificial, la prolongación artificial de la vida o en la clonación humana. De forma subrepticia la *creación* prudente, plural, que mezcla en ella elementos oníricos o lúdicos, la creación que le deja espacio al cuerpo gozoso, al lado oscuro y a lo desconocido es suplantada por un *trabajo* mucho más brutal, que transforma el cuerpo, productivo y reproductivo, en un instrumento operador que actúa sobre ese "cuerpo" medioambiental que es la naturaleza o la sociedad.

La historia de ese progresismo es bien conocida; existe un hilo rojo que conecta "la economía de la salvación" cristiana con la economía moderna *stricto sensu*. En cada uno de estos casos lo que prevalece es la preocupación por la perfección, por el bien; bien celestial o bien terrestre. Lo llamo mito del progreso. Vifredo Pareto por su parte hablaba del "mito virtuista" (1971). Esta expresión es adecuada porque subraya el vínculo del saber con el poder que puede ser representado en forma de silogismo: la esencia del hombre es el bien, el dominio (de sí, del mundo) es la manera de llegar a ese bien, y el saber es lo que lo permite.

Desde Sócrates hasta las teorías de la emancipación del siglo XIX, pasando por San Agustín y la Ilustración del siglo XVIII, se trata de pasar de la necesidad a la libertad gracias al intelecto. Es una sensibilidad de titanes, un imaginario fáustico segregando una teoría agonal. Es un combate interno para llegar a la visión verdadera, a la ortodoxia y un combate externo para asentar un poder justo, la ortocracia. Este horizonte agonal se encuentra en lo que Gabriel Tarde denominaba "sociomaquia" y lo que bellamente Michel Foucault llama "voluntad de saber". Todo esto se desvanece cuando se considera a la sociología como un "deporte de combate".

Estamos frente a un saber belicoso en esencia, intolerante en sus formas banales pero que piensa actuar para el mayor bien de la humanidad. Búsqueda del Bien y de lo Verdadero que resume muy bien el "espíritu de sacerdocio" de muchos observadores o actores sociales, a saber: no se puede pensar o actuar sino para aliviar los males individuales o colectivos, sino para indicar el sentido último y el camino a seguir; para hacerlo hay que pensar y actuar en lugar de aquellos de los cuales nos creemos responsables (Palente, 1085). Esto constituye la "violencia totalitaria", legítima, institucional, buscando siempre de manera fantástica una hipotética "ciudad de Dios" u otra sociedad perfecta.

Las teorías sobre el Hombre en general así como las que postulan la Perfección desembocan en un callejón sin salida. Esto lo testimonian el sentimiento difuso de crisis y la saturación de los “grandes relatos de referencia”. El totalitarismo economicista, el de la economía de la salvación individual o el del todo económico, desemboca en una verdadera alienación, a saber: el Hombre y los valores universales de los cuales sería actor, transforma al hombre plural de lo cotidiano en un *extraño* de sí mismo. De allí proviene la deshumanización galopante que ya no oculta ni siquiera los patéticos llamados al humanismo que suenan como ociosos encantamientos. El vínculo del saber con el poder hace triunfar una semi-cultura mediática, lo que la Escuela de Francfort llamaba muy justamente la industria cultural, que puede ser considerada como una perfecta ilustración de una antífrasis que designa todo lo contrario de lo que se dice. Es una ironía curiosa la historia que hace del saber instrumentalizado una verdadera ignorancia.

Al privilegiar el activismo del *homo faber* o el racionalismo del *homo sapiens*, se llega, como si de un accidente en la mecánica humana se tratara, a una increíble inversión que hace que las cosas dominen a los que deberían ser sus propietarios, es decir algo así como el mito del Golem, revisitado por decirlo así. Lo es demuestra Max Scheler (1970) en el último capítulo del “Hombre del resentimiento”. Cuando el “valor de vida” deja el lugar al “valor de utilidad”, se asistimos al triunfo de una degeneración, que escondida bajo el moralismo es de hecho una negación o una denegación de la existencia en su sentido pleno.

Teniendo esto presente, se puede apreciar por medio de un saber desinteresado, sin compromiso, las múltiples reacciones frente a la unidimensionalidad económico-tecnocrática. Las rebeliones, revueltas, indiferencias políticas, importancia de la proxémica, valoración del territorio, sensibilidad ecológica, regreso a las tradiciones culturales y a los remedios naturales, todo esto y mucho más, traduce la continuidad, la tenacidad de un querer-vivir, individual y colectivo, que no ha podido ser totalmente erradicado. Es la expresión de una irreprimible salud popular, el surgimiento de una táctica existencial alternativa, de alguna manera un ejercicio de reconciliación, reconciliación con los otros y con este mundo que compartimos con ellos.

En efecto, si hay momentos en los que el sentido se expande llevándose sueños lejanos, momentos “politistas” y universales, momentos de tensión en los que el alma se exalta por “el por-venir”, hay otros en que por el contrario se dedica a recogerse en sí mismo y en lo que tiene alrededor, ahí en donde valora lo que es “dado”. Retorno a la tierra, ~~in~~imaginario del sentido. A partir de ahí, para retomar un análisis de Merleau-Ponty (1945), la conciencia es un hueco donde se crea tiempo. Podemos proseguir diciendo que la conciencia colectiva busca sus raíces, se *politeiza*, hace resurgir sus dio-

ses como "abreviaturas de la parte fenomenal del mundo" (Nietzsche, 1961) y reinvierte los mitos resumidos que cuentan un mundo que compartimos con los otros.

Esto constituye una fuerte señal de un cambio de imaginario. Todo esto es la marca de la postmodernidad. La elaboración de una *coherencia social* vivida, de manera paradójica, en lo más cercano pero con ayuda de sueños inmemoriales; esos que han arrullado la infancia de todos y que actualizan la juventud del mundo.

Es esto lo que nos extraña en muchos fenómenos sociales contemporáneos, en particular, en las prácticas juveniles. Es lo que se presenta en la creación artística y en la vida diaria. Hay que pensar en la profunda significación del no sentido de la vida. Una *significancia* que no se proyecta, un poder societal que no se reconoce en el mito progresista o en las teorías de la emancipación que lo expresan, sino que toma su "sustanciosa médula" de sus raíces, de una naturaleza que le sirve a la vez de matriz y de estuche.

Esta significancia que no se proyecta y vive el día a día con los mitos arcaicos recuerda intuiciones como la de Gabriel Tarde sobre la "repetición universal" (Miller, 1970), y claro está la iluminación nietzscheana sobre el eterno retorno. Estas se encarnan concretamente en las figuras de la publicidad o en el tempo lancinante de la música tecno. Las conversaciones cotidianas en las que la repetitividad de las noticias de las páginas rojas de los periódicos son ilustraciones esclarecedoras.

En esos casos se está lejos de la "*via recta*" de la demostración y cerca de la rumiadura primitiva de algunos enigmas propios de la naturaleza humana. Hay redundancia en todos los fenómenos sociales constitutivos de la vida cotidiana así como en las diversas "lecciones" de una misma historia que los historiadores de las religiones encuentran en los mitos. De allí la imposibilidad de analizarlos buscando sus causas, o apreciarlos en función de una finalidad simplemente racional, lo que trae serias consecuencias para nuestra comprensión de esos mismos fenómenos.

Así como lo indiqué en relación con Wittgenstein, la explicación no es operatoria en este caso. El "porqué" se torna una pregunta abstracta, únicamente el "cómo", la descripción fenomenológica puede sernos de utilidad. La vida cotidiana no es tributaria de la simple razón o, digamos más bien, que ésta no es la llave universal puesto que hay que adjuntarle el rol de la pasión y la importancia de los sentimientos compartidos. Es conveniente integrarle, *implicarle* el juego de los afectos, la imprevisibilidad del humor, incluso el aspecto factual de los ambientes, sin olvidar el éxito que no deja de tener a largo plazo la memoria colectiva, la de las gracias y las desgracias que, por sedimentaciones sucesivas han constituido el sentimiento de pertenencia propio del hecho comunitario.

Hay que tomar en cuenta las "criptas" propias del inconsciente colectivo para aprehender las efervescencias, irrupciones, abstenciones, desamores o repentinas histerias que caracterizan a todos los fenómenos políticos, deportivos, festivos o cotidianos que la actualidad nos prodiga. Esas criptas están pobladas de fantasmas, figuras maravillosas o terroríficas. Cosas "irreales", pero llenas de sentido y, en todo caso, presentes en los crímenes, en el paroxismo fanático, en la comunión deportiva o en el éxtasis musical. Desde entonces, lo fantástico y el fantasma forman parte de la fantasía social cuyas consecuencias no se pueden negar.

El dadaísmo, el surrealismo u otras vanguardias literarias plantearon las premisas de una relación con la existencia en la cual lo lúdico y lo onírico tenían derecho de ciudadanía. Sin ser conscientes, constituye una "escritura automática" y un "desvío psico-geográfico" que se han infiltrado en el conjunto del cuerpo social, "Gran juego" colectivo en el que se difuminan las rígidas barreras del sueño y la realidad, de lo serio y lo placentero. Lo único que importa son las *situaciones*, los buenos momentos que unas tribus, cuyo sitio puede ser real o virtual, comparten con intensidad en el vasto juego de la "Divina Comedia".

Es allí donde el pensamiento moderno tropieza. Por estar demasiado obsesionado en encontrar causalidades y finalidades mecánicas, resulta incapaz de aprehender una vida social sin proyecto; es decir, el regreso de lo nómada y otras formas de hombre salvaje. Aquí podemos escuchar al gran poeta surrealista Joseph Delteil: "el gran combate, la gran revolución es el enfrentamiento de la naturaleza contra la cultura" (Drot, 1990; Mafessoli, 1982, 1991), en todo caso, una cultura que se ha vuelto rígida, esclerosada, apartada de la vida de cada día. Tal sensibilidad "paleolítica" contamina muchos aspectos de la existencia colectiva y puede ser considerada como una pulsión de rejuvenecimiento, una preocupación por el reencuentro, por la reconciliación con el instinto natural.

Los frenesis corporales, los meneos musicales, las contorsiones teatrales, las histerias propias de la religiosidad contemporánea están ahí como otros indicios de una nueva coreografía social de carácter esencialmente subterráneo. A semejanza de la imagen de Dionisos, divinidad terrena, podemos interpretar esa búsqueda de goce salvaje de los múltiples frenesis de los "convulsionarios" postmodernos. La "significancia" de este juego (quiero decir el *sentido inmanente* que caracteriza este goce) es la vida que se repite constantemente con lo que asegura su permanencia intangible.

"El eterno retorno" (Nietzsche), la "repetición universal" (G. Tarde) son constitutivos de un orden simbólico manifestado por medio de pequeños rituales cotidianos; el tempo musical ambiente que es más lancinante que melódico; las agregaciones tribales que se efectúan en torno a figuras emble-

máticas, o tótems diversos (gurúes, estrellas musicales, deportivas o mediáticas), todo esto puede ser considerado como "signos" que de manera sabia o trivial tratan *de encarnar* lo que nos une a lo indecible y a lo invisible. Sin embargo, esa unión es difícil. Es una adecuación que nunca es segura y que debe renovarse continuamente. Como lo dije, el sentido, en ese orden simbólico, no se proyecta hacia una meta lejana, sino que se enraíza en lo más profundo. La comunión en torno a los arquetipos a los cuales ya aludimos, puede ser considerada como una táctica inconsciente para vivir esa relación con lo invisible. Y esto gracias a la superficialidad de lo visible, de los fenómenos por más ostentosos que sean.

Es lo que puede hacernos comprender que los héroes postmodernos ya no sean políticos o ideológicos, sino a la imagen de los dioses premodernos: "figuras" que viven pasiones, amores, bajezas y exaltaciones como todo el mundo. De ahí la necesidad de establecer una hermenéutica centrada en la mitología cotidiana que sepa reconocer en el juego de las *redundancias* rituales, visuales, acústicas, sensoriales, una función simbólica que, como lo afirma Gilbert Durand (1992), "corrija y complete, sin descanso, la inadecuación" con ese sentido "profundo" al que aspiramos.

Existe intensidad en la superficialidad de los fenómenos. El sentido que ya no tiende a ninguna meta lejana se "*tiende en*" (in *tendere*) lo que es vivido aquí y ahora, con los demás; el culto por el cuerpo, la importancia de la moda y de sus *tops-models*, la omnipresencia de lo sensorial, de lo emocional o de las vibraciones comunes así lo confirman. El vínculo social se hace más carnal que cerebral. Es otra forma de coherencia. Una concordancia con otros y con el mundo que es "supra-histórica", una cohesión de alguna manera interna. El estar-junto no tiene la necesidad de darse una racionalidad lejana, la del progreso social o del paraíso celeste por venir, simplemente se vive el instante. La repatriación del goce es el signo trágico y jubiloso del eterno retorno y le da lo que Nietzsche (1961) llamaba "un carácter de eternidad y de estabilidad".

Pues es sorprendente observar, más allá de los pensamientos convenidos sobre la supuesta morosidad ambiente, una innegable serenidad en el «corporeísmo» contemporáneo, juegos del cuerpo, juegos sobre el cuerpo. Tatuajes, *piercing*, «*body building*», barroquización de la vestimenta, cosmetización, exaltan un cuerpo cuya finitud se conoce, pero esto se hace en una perspectiva «mística». Son rituales de unión, sacramentos que hacen visible una fuerza invisible. La repetición de los «signos», colores del cabello, marcas cutáneas, uniformes vestimentarios, *leitmotius* discursivos, expresando una salud salvaje, natural, que, más allá o más acá de las ideologías traduce un hedonismo tribal, donde la solidaridad, la ayuda mutua y la generosidad tienen su parte.

Bien sea en las salidas a lugares nocturnos, en las asambleas religiosas, en las diversas peregrinaciones exóticas o en la multiplicación de las prácticas deportivas, lo que está en juego es en realidad la exaltación de la vida en lo que tiene de sensible y afectivo. El ascetismo, la reserva, la coacción, propios de la educación judeo-cristiana ya no son aceptables. Sólo prevalece el consumo del instante. Alegrías de los sentidos aliando espíritu y cuerpo y celebrando así la integridad del ser.

El imaginario que así se dibuja es, esencialmente, estético, el de las vibraciones comunes. Un estado mental que ya no tiene nada que ver con el "mejorismo" del progreso, pero que hace hincapié en lo que Kierkegaard llamaba "la infinidad de los posibles". De allí la importancia de la experiencia, de las experiencias donde se prueba sucesivamente estas diversas potencialidades. Ya no se trata de ser un adulto serio y que tiende hacia la perfección de un "estado" estable, sino al contrario un niño eterno, en constante transformación, y ávido de lo que se presenta. Un tal "juvenismo" puede ser criticado desde un punto de vista moderno. No por eso contagia menos los modos de vida, precarios, efímeros, las maneras de vestir, los cuidados del cuerpo y las diversas posturas intelectuales. Lo que se traduce en el rechazo exacerbado de cualquier proyecto (político o existencial).

Si tratamos de captar el significado de ese *estado de hecho*, podemos ver allí una especie de cortocircuito entre los diversos elementos de la tríada temporal. Focalización en el presente. Y esto en el sentido que Heidegger le daba a este término: "*Gegenwart*", una "espera contra". Debiendo entenderse contra como lo que está cerca¹. Estar en contra del otro, no oponiéndose pero cerquita de él, como estar contra los elementos naturales de su cuerpo y del mundo en general. Presente que une paradójicamente una dinámica y una proximidad. Presente de la fuerza interna.

Un tal presenteísmo es con seguridad la dimensión más importante de las maneras de ser contemporáneas y del vínculo social que impulsan. El mito del eterno niño, de sus potencialidades infinitas y el deseo de la experiencia que es su corolario, constituyen una lógica coherente cuyas consecuencias deben ser medidas. Para retomar aquí un análisis de Georges Steiner (1973, 1981), esto nos obliga a "concebir una teoría de la cultura que pueda resistir en ausencia de todo dogma o de un imperativo metafórico de *perfectibilidad* y de progreso".

1 Nota de la traductora: en francés, la palabra «contre» significa a la vez «contra» y «muy cerca».

Tarea difícil para la cual nuestros instrumentos corrientes de análisis (políticos, sociales, económicos) se presentan como inadecuados y obsoletos. Pero tarea urgente si queremos, más allá de todas las actitudes o normativas, pegarnos de lo que es. Tarea en todo caso necesaria para aprehender una cultura en gestación. Pues se trata de una *cultura*. Cultura, como ya lo dije, salvaje, natural, desordenada, donde lo que es, es captado intuitivamente como "habiendo sido". Cultura que retoma, aquí y ahora, estos elementos arcaicos del "estar juntos" que son, por ejemplo, el tribalismo y el nomadismo.

Redefinición de la cultura que sea capaz de dar al presente y a la experiencia todo el espacio que le corresponde. Como sucedió en varios otros momentos fundadores en la historia de la humanidad. El apogeo de la civilización griega, en el siglo V antes de nuestra era, la efervescencia estética de lo que se llamó la "decadencia" romana, el Renacimiento y el *Quattrocento* italiano son, entre algunos ejemplos, manifestaciones siempre importantes en la memoria colectiva, de un placer de vivir que afirma una cohesión social que no requiere de un objetivo a largo plazo, o de un proyecto por realizar.

Recuerdo que se trata de una "ética de la estética" que tiene sus cartas de nobleza, y que sólo a un espíritu limitado por la supuesta superioridad de la marcha real del progreso le cuesta en concebir. El cortocircuito del tiempo puede hacer cultura. Puede producir afectos que están lejos de ser despreciables, y hacer de la creación colectiva una verdadera dimensión social. Así como lo notaba Georges Simmel (1978) a propósito de Roma, "el pasado se vuelve presente, o a la inversa el presente es apacible, onírico, tan *supra-subjetivo* como un pasado" (Maffesoli, 1990, 1995).

Sería necesario aplicar esta descripción a ciertos ambientes urbanos contemporáneos donde, lejos de las preocupaciones políticas o económicas, incluso lejos de las instituciones que regulan racionalmente la sociedad, se siente esta serenidad intemporal de la vida cotidiana. Así, en estos mismos lugares, en las efervescencias festivas que se multiplican, se tiene la impresión de asistir a concentraciones inmemoriales que presentan figuras fantásticas que habíamos creído superar, y que vuelven a decir, una y otra vez, la fuerza de un presente eterno.

En este presente, lo salvaje y el artificio se conjugan. La tecnología y los arquetipos conviven en buenos términos. Culturización de la naturaleza, naturalización de la cultura. Todo nos recuerda que somos "perpetuos animales" (A. Breton) que siempre vuelven a representar papeles que no son en nada nuevos, y que no hacen sino repetir nuestros antiguos instintos. Quizás sea a la etología a la se deba referir cuando hablamos de los hombres. Muy precisamente cuando las pasiones, las emociones o los diversos afectos resurgen, nos damos cuenta que los modelos que tenemos a nuestra disposi-

ción no son muy numerosos. Y, sobre todo, cuando revisten máscaras, posturas, maneras de ser profundamente arraigadas. El inconsciente colectivo sería una suerte de cerebro primitivo que regularmente recobra fuerza y vigor y así recuerda el humus con él que está hecho nuestro *animal humano*.

Para comprender bien la saturación del progresismo occidental, con su cortejo de fe en el futuro y de "mejorismo" que impulsa, insisto en el sereno hedonismo de las tribus postmodernas, en su desinhibida apetencia por el presente y, por cierto, en la salud salvaje de su culto por el cuerpo. Allí hay algo reiterando una sólida presencia al mundo, que hace del cosmos un núcleo alrededor del cual nos congregamos, un lugar de acogida y resguardo.

Remito aquí al bello texto de Heidegger (1992) sobre la isla de Delos: la Aparente. Su meditación sobre el "parecer penetrante" o el "resplandor luminoso del parecer", sobre "este campo donde permanece difuso todo ser que entre verdaderamente en presencia". A través de los términos que le son propios, el pensador puede ayudarnos a comprender la adhesión a lo que se puede llamar la importancia de la *estadía* en la casa común. En efecto, lo que importa ahora ya no son las representaciones, que remiten todas a un hipotético allá, sino el juego, a veces teatral, de la presentación.

El juego del mundo, el mundo como juego. Aquí estamos en el centro mismo del regreso de las figuras míticas en la festividad contemporánea, una celebración de las raíces, una búsqueda desenfadada de los símbolos, el deseo de una relación con la alteridad a través de arquetipos que no se representan sino que se viven aquí y ahora.

Hay en eso una energía específica. Energía que no se difunde en lo político. Energía "infusa" en la banalidad intensa de la vida cotidiana. El imaginario colectivo, podríamos decir el inconsciente, saca su fuerza de este tesoro arquetipal. Se trata de una realidad objetiva que, sin saberlo demasiado, en la imagen publicitaria, en la postura coreográfica, incluso en la obscenidad de los "*realy shows*", hace que se *presente* lo que se une a lo que es, por naturaleza, no representable.

De allí la necesidad, para dar cuenta de ello, de la aplicación de la analogía, de la búsqueda de un vínculo no causal, de una descripción que alinee los cuadros, de una construcción en mosaico. Todo esto, por concatenaciones sucesivas, hace resaltar un sentido no proyectivo, esencialmente presente.

En efecto, se puede leer una novela televisiva como la puesta en escena de figuras mitológicas del Panteón griego. Del mismo modo, en algún desfile tecno o "*love*", así como en los desfiles de la alta costura, se vuelve a encontrar la expresión, paroxística, de antiguos arquetipos. Pero es una recuperación que los hace immanentes. Estamos lejos así de la trascendencia

occidental, bien sea ésta teológica o política. En las figuras a las que nos referimos, *ser es ser en el mundo*. Pero la energía desplegada para ello, cercana a la "voluntad" nietzscheana, se concentra, se cristaliza, en lo más cercano.

"Ser en el mundo" sería entonces, sino la clave explicativa, al menos el ángulo de abordaje que permite, en su sentido estricto, la *obscenidad* contemporánea. No existe parte posterior, todo está puesto en la parte delantera de la escena. Pero entonces, todo es puntual, factual. Este "ser" es de un instante. Lo que nos obliga, es cierto, a superar la concepción del término "ser" al cual tenemos tendencia a darle un sentido nominal: ser un hombre, una mujer, de izquierda, de derecha, en breve un ser con identidades. En cambio, el ser de la energía de la teatralidad post (y pre) moderno es un infinito, que engloba mucho más, yo diría más matricial (Steiner, 1981). Ser en el cual se "participa" casi de manera mágica. Es lo que nos permite comprender el sentimiento de pertenencia: se es de un grupo, se es de alguien, se es de un territorio, se es de un gusto sexual, musical, deportivo, religioso.

Ser englobante que ya no es legitimado o racionalizado por un Ser supremo sea éste Dios, el Estado, la Institución, el Individuo, Ser supremo que confiere sentido. Pero ser englobante que hace que seamos alguien sólo en la medida en que comulgamos con otros, así como lo indiqué, con una figura *epónima*: una *star*, un gurú, un animal, un lugar. En *stricto sensu*, esta figura da el nombre. Entonces lleva a la existencia. Es la revolución a la que asistimos: existimos sólo en relación, en comunión con otros, y esta reutilización de las figuras mitológicas, las de los arquetipos, las de las formas fantásticas (brujos, hadas, héroes imaginarios), permite hacer visible esta relación.

Semejante interdependencia, a veces chocante para un pensamiento moderno habituado al individualismo, no es finalmente sino otra táctica, como Oriente la aplicó, acentuando las correspondencias, las concordancias entre *todos* los elementos, *todos* los aspectos de una vida que no se comparte.

Referencias bibliográficas

- ARENDET, H. (1983) **Condition de l'homme moderne**. Paris : Calmann-Lévy.
- DROT, J.M. (1990) **Joseph Delteil. Prophète de l'an 2000**. Imago, Presses du Languedoc.
- DURAND, G. (1992) **L'Imagination symbolique**. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, M. (1992) **Séjours**. Paris : Éd. Du Rocher.
- MAFFESOLI, M. (1982). **La Violencia Totalitaria**. Barcelona: Herder.
- MAFFESOLI, M. (1990). **Au creux des apparences, Pour une éthique de l'esthétique**. Paria: Plon.

- MAFFESOLI, M. (1996). **De la Orgía, una Aproximación Sociológica**. Barcelona: Ariel.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard.
- MILLET, J. (1970) **Gabriel Tarde**. Paris.
- NIETZSCHE, F. (1961) **Naissance de la tragédie**. Paris: Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1961) **Fragments posthumes, Œuvres complètes**. Paris: Gallimard..
- PALANTE, G. (1985) **La Sensibilité individualiste**. Paris: Alcan.
- PARETO, V. (1971) **Le Mythe vertuiste, traité de la littérature immorale**. Geneve: Droz.
- SCHELER, M. (1970) **L'Homme du ressentiment**. Paris.
- SIMMEL, G. (1998) **Rome, Florence, Venise**. Paris: Allia.
- STEINER, G. (1973) **Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture**. Paris: Gallimard.
- STEINER, G. (1981) **M. Heidegger**. Paris: Albin Michel.