

# Eros político. Comunicación política, imaginario y cambio social

## *Political Eros. Political Communication, Imaginary and Social Change*

Panagiotis CHRISTIAS

La Sorbonne (París V)  
*panagiotischr@yahoo.fr*

*(Traductor: Celso Sánchez Capdequí)*

Recibido: 17.04.06

Aprobado: 03.05.06

### RESUMEN

En este artículo investigamos la relación entre los cambios sociales y el ámbito imaginario en la sociedad contemporánea. La comunicación política de nuestro tiempo presenta dos características principales. La primera es el tránsito desde el liberalismo burgués a una democracia y sociedad de masas. La segunda es la urbanización constante y continuada de la población mundial. En este contexto, de acuerdo con Georg Simmel, destacamos el cambio básico de la relación entre el conjunto social y el imaginario social. En las sociedades tradicionales, pero también en cualquier sociedad monolítica, los individuos crean vínculos sociales con referencia a uno y un único mundo imaginario que establece esta sociedad. Por el contrario, en la época del «politeísmo de los valores», los individuos participan en mayor número de ámbitos imaginarios que crean y regulan la vida en círculos sociales concretos.

**PALABRAS CLAVE:** Imaginario, modernidad, cambio social, política y politeísmo de valores

### ABSTRACT

In this article we investigate the relation between social changes and imaginary field in the contemporary society. Political communication of our age has two main characteristic tendencies. The first is the passage from bourgeois liberalism towards mass-democracy and society. The second one is the constant and continuous urbanization of global population. In this context, in accord with Georg Simmel, we remark the basic change of the relation between social ensemble and social imaginary. In traditional societies, but also in every monolithical one, individuals create social bonds with reference to the one and only imaginary world that establishes this society. On the contrary, in the age of the «polytheism of values», individuals participate in more than one imaginary fields that create and regulate life in concrete social circles.

**KEY WORDS:** Imaginary, modernity, social change, politics and polytheism of values

### SUMARIO

1. Individuo y el espíritu de las grandes ciudades. 2. Lo erótico y lo trágico.

Es frecuente en el discurso establecido asociar los términos «imaginario», creación, arte, poesía o las Humanidades a epifenómenos de la vida ordinaria. De esta forma, la esfera de lo imaginario se confunde con un vago esteticismo que, aunque el uso de este término no sea pura y simplemente peyorativo, remite a una esfera social diferenciada, universitaria o literaria, y, por tanto, excluida de la sociedad en su conjunto. La definición y la utilización del término «imaginario» propuestas por Durand y Castoriadis han aportado una novedosa perspectiva en el estudio social de este dominio. No se trata sólo de productos de la imaginación de los individuos «competentes» o carismáticos sino de una instancia social de producción de significaciones comunes y, en última instancia, de sentido. Este punto de vista nos aproxima a lo que Karl von Clausewitz llamaba «comunicación política», es decir, el nivel de complejidad alcanzado por una sociedad histórico-socialmente determinada, complejidad tanto política, económica y cultural. La comunicación política consiste en las relaciones humanas concebidas como posibles en el seno de un conjunto social-histórico debido al nivel de complejidad de las fluctuaciones de la civilización, incluyendo al mismo tiempo ideas espirituales y materiales técnicos.

Podemos relacionar la noción de «comunicación política» con el término de «relaciones sociales» de los hegelianos de izquierda, especialmente de Feuerbach, y con el de «relaciones de producción» promovidas por Marx y Engels. Todo ello a condición de considerar la «producción» bajo todos estos aspectos y de no limitarla a la mera producción material. La noción de «producción» comprende todo lo que una sociedad histórica produce y/o crea: bienes de consumo, creaciones artísticas, prácticas culturales, leyes, costumbres, ciencia, sistemas burocráticos, pero también guerras, revoluciones, masacres. Consideradas desde este ángulo, las relaciones de producción constituyen la trama humana compleja sobre la cual reposa la economía social. Podemos, de ese modo, aproximar la noción de «comunicación política» a la de «imaginario». Una vez más, por imaginario, siguiendo a Durand y Castoriadis, no habría que entender la creación subjetiva y personal de obras de la imaginación. Al contrario, utilizando un sentido muy cercano a la de «comunicación política», debe entenderse una trama de relaciones humanas posibles y de posibles actualizaciones

de significaciones comunes, significaciones históricas e, incluso, evolutivas que, producidas por las instituciones, no pueden ser analizadas más que en función del contexto cultural de la época dada. Estas significaciones no son la obra de nadie sino la obra del conjunto de la sociedad: constituyen el origen del «sentido», de esta «red» indestructible fundada sobre ella misma que expresa la relación constante de la psique con el cosmos. Son sociales ya que se imponen a todos los miembros de la sociedad sin ser necesariamente manifiestas como tales. Estas significaciones no son simples noúmenos, ideas. Siempre se encarnan, esto es, son inseparables de prácticas sociales que las expresan. El sentido, la significación social, no son nada fuera de prácticas e instituciones concretas en las que se manifiestan. Por esa razón, el imaginario debe ser comprendido como una red de hombres formando parte de relaciones diversas, determinadas, según las representaciones de ellos mismos y de la sociedad dentro de la cual ellos evolucionan.

Podemos, por tanto, definir el cambio social en tanto que fluctuación del imaginario. Esta fluctuación no es el producto voluntario de subjetividades individuales, sino que, en función del sentido que encierra la noción de comunicación política, sería el resultado de interacciones constantes entre millones de personas en un espacio-tiempo determinado. Depende de la densidad de las relaciones en el seno de una sociedad histórica determinada. Esta densidad resulta de condiciones y mecanismos complejos, como la demografía, el desplazamiento de poblaciones, el desarrollo de la industria y de la técnica. Los factores económicos y políticos se encuentran lejos de ser indiferentes a lo que llamamos imaginario social. Nuestro objetivo será, por tanto, seguir y analizar las fluctuaciones de lo imaginario teniendo en cuenta las condiciones generales de la comunicación política.

Podemos afirmar que dos han sido las grandes tendencias que han alterado el siglo XX. La primera sería la reivindicación constante y cada vez más acentuada de los derechos civiles y políticos de la masa de agentes anónimos sumidos, en otro momento, en la sombra de su historia y su destino. Esta reivindicación comenzó por la exigencia de igualdad formal de derechos durante el período del liberalismo burgués, es decir, de la dominación de la clase burguesa y de la cultura humanista en los países más indus-

trializados de la Europa occidental y ha terminado con la interpretación materialista de estos mismos derechos en una democracia de masas, en Occidente, con especial énfasis, después de la segunda guerra mundial. De este modo, los iguales derechos significa igual participación en el disfrute de los objetos de consumo. La segunda tendencia es la concentración de la población occidental, y ahora planetaria, en las grandes ciudades. Intentaremos analizar las fluctuaciones del imaginario social en el contexto general de la comunicación política dominada por estas dos grandes tendencias. Mostraremos, primeramente, las transformaciones de la vida comunitaria favorecida por la gran ciudad. Fue Simmel el primero y el que mejor puso de manifiesto cómo el espíritu de las grandes ciudades ha forjado al hombre moderno. En un segundo momento, estudiaremos los cambios en la psique colectiva a través de dos categorías avanzadas por Michel Maffesoli, lo erótico y lo trágico.

## 1. INDIVIDUO Y EL ESPÍRITU DE LAS GRANDES CIUDADES

En efecto, Georg Simmel fue el que desveló con detalle la especificidad de la condición del hombre moderno. Lo que le permitió comprender la sociedad de su tiempo en la modernidad fue precisamente su condición de testigo privilegiado de la vida de Berlín.

En la sociedad moderna ningún hombre está de más. Esto no es un principio moral, es una constante. El hombre no se define desde el punto de vista de su utilidad social. No se define más que en relación a su esfuerzo interior tendente a armonizar las tensiones internas fruto de las múltiples pertenencias. Si para las teorías sociales clásicas de la época de Simmel el ser humano es, bien un ser perfectamente socializado, o un ser anómico, para Simmel el hombre moderno es, por definición, «anómico»: en parte a-social o extra-social, es *apolis* o apátrida. Es precisamente esta cualidad la que gustaba de destacar Jean Marie Guyau cuando introdujo este término en *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* en 1885. La referencia estética remite a una concepción mística de la

individualidad. En el caso de Simmel, esta concepción es omnipresente. Apunta al esfuerzo de constituirse en tanto que unidad cuando afirma que «el sentido de todo misticismo consiste en experimentar bajo la multiplicidad de fenómenos la unidad de su ser, esta unidad que nunca nos es dada y que no podemos atraparla más que inmediatamente en nosotros mismos, porque nosotros somos esta unidad»<sup>1</sup>.

Esto es lo que hace que el hombre moderno tenga una relación privilegiada con la cultura. Esta es precisamente la unidad buscada, la relación dinámica entre el uno y lo múltiple. La tragedia del hombre moderno radica en la imposibilidad de atrapar inmediatamente esta unidad a través de la cultura. El no es *jamás* esta unidad inmediata en su cultura pues la cultura se separa de él. Se trata de una multitud de formas autónomas, «objetivas», que el hombre moderno no puede sino «subjektivizar» más que a través de diversas pertenencias. Su tránsito es infinito. No existe ningún punto de vista exterior que abarque la totalidad, no existe Dios al que remitirse, como dijo Simmel. La pérdida de la trascendencia ha hecho que el hombre, desde entonces, se pierda en un laberinto de caminos mundanos sin posible visión global. En lugar de unirse a Dios, se une a grupos humanos que no agotan nunca la totalidad. La única unidad posible, el único punto de vista de la globalidad que se ofrece al hombre moderno, es la pura negación: el camino que no hará nunca, el camino que lleva hacia sí mismo, el secreto.

No se trata de un secreto que resultaría de la separación entre lo privado y lo público; no se trata de algo que conozco y que guardo para mí y me guardo de comunicar públicamente. Consiste en algo muy íntimo que me concierne en lo más profundo de mi ser y que ignoro. El hombre moderno *es* su propio secreto: se busca buscando su secreto en sus diferentes pertenencias. Lo que constituye su salvación es el movimiento incansable. El hombre moderno es *un ser en movimiento*, cada momento de su existencia constituye una tensión interna que reemplaza la pérdida de la bella totalidad de los antiguos bienaventurados. No ansía ir a una parte concreta, antes bien ansía el movimiento. No anhela Itaca, anhela el viaje: Itaca no es más que el nombre de un cúmulo de episodios extraordina-

<sup>1</sup> Simmel, G.: *La religión et les contrastes de la vie. La philosophie de l'aventure*. L'Arche, París, 2002, p. 88.

rios, aislados del conjunto de la vida. Este es precisamente el sentido de la aventura: «Nosotros somos los aventureros de la tierra. Nuestra vida se encuentra atravesada a cada instante por las tensiones que constituyen la aventura (...) Por la intensidad de estas tensiones, el suceso ordinario deviene una aventura. Esta no es, a decir verdad, más que un fragmento de la vida entre otros, pero pertenece a esas formas que más allá de su simple participación en la vida y de la contingencia de sus contenidos, tienen la fuerza secreta que hacen sentir por un instante la suma entera de la vida como algo acumulado en ellas»<sup>2</sup>. El hombre moderno no alcanza jamás la condición de *acabado*, antes bien muestra un déficit respecto a sí mismo. A esto remite la tragedia de la cultura, el declive del tipo de hombre que Weber denomina «el hombre de cultura». El punto de vista global le hace imperfecto. Lo que implica una pérdida: si para Aristóteles el bien soberano era el fin anhelado por el hombre clásico, el referente que sirve de punto de vista totalizador del conjunto de la vida de los individuos y de la ciudad, el hombre moderno no conoce finalidad semejante. Se encuentra perdido entre una infinidad de medios sin ninguna finalidad capaz de organizarles y de conferirles una dirección única.

O, es precisamente este déficit lo que le lanza constantemente hacia otros círculos sociales. No es la necesidad, ni la relación mecánica de una sociedad tradicional lo que le remiten al otro. La revolución de los medios de producción y la impersonalidad de las relaciones de dependencia, tal y como Simmel las estudia en su *Filosofía del dinero*, liberan al hombre de las dependencias personales. En este sentido Patrick Watier afirma que «una transformación fundamental ocurre con el paso de un estado de dependencia personal a un estado de dependencia impersonal, una dependencia del tercero pero en la cual la cualidad de las personas no es tenida en cuenta»<sup>3</sup>. Lo que impele a multiplicar sus círculos de pertenencia es un espíritu de aventura con el que buscar un secreto oculto en sí mismo. Por la misma razón, lo que le impele a multiplicar sus pertenencias le impide cerrarse totalmente en un solo círculo. No pertenece

totalmente a un solo círculo, una parte de él es necesariamente exterior, que es lo que le confiere el tono cínico y hastiado que le caracteriza<sup>4</sup>.

El hombre moderno es como el viejo Sócrates, irónico y cínico, desprecia a aquéllos con los que dialoga, no les pertenece, vive siempre al margen de su visión. El individuo no es más que una parte de una totalidad, mejor dicho, de muchas totalidades: una forma diferenciada que excede todas las formas colectivas y sociales. Participa de esas formas de un modo que ya se ha explicado. Es necesario aplicar los cuatro tipos de comunicación lógica entre formas o entre géneros lógicos con el objetivo de comprender la forma individual moderna sin olvidar que el individuo es una forma en parte completa, distinta de otras formas con las cuales participa. Simmel propone lo siguiente: «Los grupos a que pertenece el individuo forman como un sistema de coordenadas, de tal manera que cada nuevo grupo determina al individuo de un modo más exacto e inequívoco. La pertenencia a cada uno de ellos deja todavía abierto, para la individualidad, un vasto campo. Pero cuanto mayor sea su número, menos probable será que haya otras personas en quienes se dé la misma combinación de grupos y que estos círculos numerosos vuelvan a cruzarse en un punto. Así como el objeto concreto pierde su individualidad, para nuestro conocimiento, cuando en virtud de una de sus cualidades es subsumido en un concepto general, y vuelve a recobrarla a medida que van surgiendo otros conceptos generales, bajo los cuales pueden ser subsumidas sus restantes cualidades, de modo que, hablando en lenguaje platónico, diríase que cada cosa participa en tantas ideas como cualidades posee, adquiriendo así su determinación individual, de igual modo también se comporta la personalidad respecto a los diversos círculos a que pertenece»<sup>5</sup>.

De igual modo, los géneros sociales, los círculos sociales comunican entre ellos gracias a la intermediación del género lógico «individuo». El hecho de que algunos individuos participen en diferentes círculos hace que estos círculos se comuniquen el uno con el otro en tanto que distintos. Constatamos que cada individuo es una forma independiente y diferente de todas las

<sup>2</sup> Ibid., pp. 86-87.

<sup>3</sup> Watier, P.: *Georg Simmel sociologue*, Circe, Belval, 2003, p. 119.

<sup>4</sup> Simmel, G.: *Philosophie de la modernité 1*, Payot, París, 1989.

<sup>5</sup> Simmel, G.: *Sociologie*, p. 416.

demás. Esto no significa necesariamente que el individuo y su personalidad singular sean el producto del cruce de círculos sociales. De igual modo que el individuo se constituye en tanto que cruce entre diversas formas que se comunican solamente por la intermediación de este individuo y nunca directamente, también las formas sociales se pueden cruzar entre ellas por la participación en su seno de individuos de pertenencias cruzadas sin que estos individuos sean constituidos en tanto que cruce. Tal es el ejemplo de la constitución del clero medieval que ofrece, según Simmel, «el más gigantesco ejemplo que se ha presentado hasta aquí, en la historia, de una agrupación que cruza todas las demás, pero que al propio tiempo se caracteriza por no producir coincidencia verdadera en los individuos»<sup>6</sup>. El sacerdote permanece *enteramente* sacerdote, se constituye en relación a una única pertenencia pero su estado obedece al cruce de todas las clases por la intermediación de individuos de orígenes sociales diferentes, «los elementos sociales *más altos y los más bajos*»<sup>7</sup>. Concluye Simmel que «la intersección de los círculos no actúa sobre el individuo sino sólo sobre el estado en su totalidad, por cuanto se encuentran en él individuos que han pertenecido a todos los círculos y clases»<sup>8</sup>.

La teoría sistémica reagrupará estos dos principios. Dos sistemas comunican entre ellos, ya sea en tanto que sistemas, por la participación común con otros sistemas, ya sea por las relaciones individuales entre sus miembros. De este modo, las familias pueden comunicar, ya por las relaciones tradicionales que les vinculan a otras familias, ya por las relaciones personales entre sus miembros. De igual modo, dos países pueden comunicar, o bien a un nivel institucional, compartiendo una comunidad internacional, política, económica, militar, o bien por el establecimiento de relaciones individuales entre sus miembros, a través del turismo o el desplazamiento de las masas trabajadoras de un país a otro. El uno puede atraer al otro. La riqueza de un individuo radica, por tanto, en la riqueza de círculos que frecuenta y la riqueza de un círculo

radica en la riqueza de los individuos que le frecuentan. Tal es el principio de *complejización* del mundo moderno, el entrelazamiento de formas distintas que crea constantemente formas distintas novedosas: «Una vez que la síntesis de lo subjetivo ha producido lo objetivo, la síntesis de lo objetivo engendra, a su vez, una subjetividad nueva y más alta; de la misma manera la personalidad se entrega al círculo social y se sumerge en él para volver a recobrar luego su peculiaridad, merced a ese cruce de círculos sociales que en la persona se verifica»<sup>9</sup>.

Unidad y multiplicidad, tal es la contradicción constitutiva del hombre moderno: «La personalidad moral resulta adornada con nuevas determinaciones, pero también colocada ante problemas nuevos cuando, habiéndose desarrollado en un círculo solo, pasa a situarse en la intersección de muchos. Por de pronto, la precisión, la seguridad anterior cede el puesto a una vacilación entre las diversas tendencias de la vida. En este sentido, dice un antiguo proverbio inglés: el que habla dos idiomas es un bribón. El pertenecer a varios círculos sociales provoca, en efecto, conflictos de orden externo e interno, que amenazan al individuo con un dualismo espiritual, y hasta con íntimos desgarrones. Pero ello no prueba que esa pertenencia a varios círculos deje de tener efectos que fortalezcan y afirmen la unidad personal. Porque aquel dualismo y esta unidad se compadecen muy bien. Precisamente porque la personalidad es una unidad, puede verificarse en ella la escisión. Cuanto más variados sean los círculos de intereses que en nosotros confluyen, más conciencia tendremos de la unidad del yo»<sup>10</sup>.

El hecho de escapar a la pertenencia mecánica a un solo círculo social —lo que tiene por consecuencia la pérdida de su completitud mecánica en el seno de un grupo tradicional— implica dos cosas. Primeramente, la unidad buscada no es tanto mecánica como intelectual. Subraya Simmel que el proceso de la modernidad implica la sustitución de centros más mecánicos por nuevos centros racionales portadores de un mayor grado de intelectualidad<sup>11</sup>. Además,

<sup>6</sup> Ibid., p. 419.

<sup>7</sup> Ibid., p. 418.

<sup>8</sup> Ibid., p. 419.

<sup>9</sup> Ibid., p. 417.

<sup>10</sup> Ibid., p. 417.

<sup>11</sup> Ibid., p. 449.

supone una pérdida irremediable de esta unidad. Como el andrógino de Platón que, mecánicamente ajustado y completo, pierde para siempre esta integridad una vez separado en dos y sus partes mezcladas con otras, así, el hombre moderno pierde definitivamente su integridad mecánica una vez separado de la pertenencia única. Es precisamente esta separación la que le remite al otro. Por esta separación se convierte en un hombre erótico. El hombre erótico es concretamente el que se busca en el otro y el que concibe que sin este otro permanecerá para siempre extranjero de sí-mismo.

## 2. LO ERÓTICO Y LO TRÁGICO

La característica fundamental del hombre moderno, tal y como subraya Simmel al observarlo en los boulevards de las grandes ciudades, es una conciencia de la finitud humana y de los límites del hombre. En ella descansa la común esencia de lo erótico y lo trágico. *Eros* remite a la conciencia de la finitud humana y constituye como tal la «razón» de la socialidad humana. Recuerda Maffesoli que «Eros es el arquetipo de la imperfección, del equilibrio conflictual, de una sed de alteridad escondida en cada uno y en cada cosa»<sup>12</sup>. El hombre es imperfecto. Este es el motivo por el que se remite hacia los otros para, así, completarse. Es imperfecto por su constitución, por su condición humana. La búsqueda del otro y de lo infinito es lo que le caracteriza *esencialmente*, lo que constituye su motor fundamental. Este alma sedienta de lo infinito no es «humana» más que en tanto deseante, y deseante *incondicionalmente*. El hombre es «erótico» porque es finito. La conciencia trágica deriva lógicamente de esta «constatación»: al igual que su creador, las obras humanas son imperfectas y, por ello, condenadas a la extinción. O lo trágico es un sentimiento social que afecta a lo que es más propio del hombre: el establecimiento de comunidades conforme a valores comunes, instituciones y formas sociales.

Como toda empresa humana, la comunidad también se encuentra condenada al fracaso, al declive y, en última instancia, a la pérdida. El hecho de que este sentimiento no haya estado

presente a lo largo del pensamiento y de la vida histórica del hombre, obedece a que se siente periódicamente con fuerza para vencer su *daimon* de la imperfección. Lo trágico regresa en momentos puntuales para recordarle las verdaderas medidas de sus obras y actos. El poeta, el filósofo y el científico, según la imagen de su común ancestro, el viejo Sócrates, son llevados a morir por haber revelado a la comunidad su propia finitud. Por ello, Sócrates es el hombre más erótico y también el más trágico. Su *daimon* y, más fuerte que él, el destino que dirige los *daimones*, le recuerdan constantemente el momento de su propia finitud, el momento de su muerte humana. Dicho de otra forma, le recuerdan su deber que consiste en ser la conciencia de esta finitud, ser erótico y trágico.

La conciencia de esta finitud no es «natural» pero conforma el inicio y el fundamento de la «cultura». Weber tenía razón al situar el origen de la intelectualización en la persona y en las doctrinas de Sócrates. Este es el que, según Weber, descubre «el sentido de uno de los más grandes instrumentos de todo conocimiento científico: *el concepto*»<sup>13</sup>. El asunto que se nos plantea aquí es el siguiente: ¿qué relación existe entre el pensamiento conceptual, la intelectualización, y el desencantamiento posterior, y el amor en el sentido más banal y cotidiano del término, es decir, el referido a cuando un hombre dice hoy a una mujer: «te quiero»? Esta es la interrogante que nos llevará a la comprensión de la tragedia de la cultura en tanto que transformación del elemento erótico. Es inútil añadir tragedia de la cultura «moderna» pues, siguiendo una clave de comprensión histórica del fenómeno cultural, hemos puesto de manifiesto que la «cultura» es un fenómeno propio de la modernidad. La necesidad de hacer una llamada a la «cultura» podría comprenderse mejor si asignamos a esta noción, conforme a lo que hemos dicho hasta aquí, una función. Esta función es la misma que la que Platón, en boca de Aristófanes, asigna a *Eros* en su *Banquete*: *unir lo que está desunido*.

En el despertar de la modernidad, los autores que contribuyeron a la definición de la noción de «cultura», especialmente Rousseau y los románticos, herederos de Platón, comprendieron

<sup>12</sup> Maffesoli, M.: *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Flammarion, Paris, 2002, p. 59.

<sup>13</sup> Weber, M.: *Le savant et le politique*, 10/18, Paris, 1963.

que la humanidad se encontraba en un estado en el que los lazos naturales se rompen para siempre y nadie podrá evitar esta pérdida. Las comunidades naturales, al menos en Europa, fundadas en la sangre y el territorio, bajo la influencia del cristianismo y del espíritu científico que adquiere un papel predominante desde Sócrates y Platón, estaban en proceso de disgregación. Rousseau ofrece entonces a la humanidad la «cultura» como Zeus o Platón, ofrecen, en otros tiempos, el Amor. Por desgracia cultura y Eros no son más que «artimañas», no son la «cosa» sino una reconstrucción imaginaria de esta cosa que fue, en otro tiempo, la unión perfecta y la perfecta armonía.

Cuando decimos que Sócrates es un «hombre trágico», o que el hombre moderno es un «hombre trágico», afirmamos igualmente que el hombre moderno no es un actor natural sino un actor en el sentido teatral del término. «Hombre trágico» significa igualmente «hombre que realiza una representación». Es un actor: lo cual significa que mantiene una distancia en su relación consigo mismo. Conviene abordar la significación de esta proposición para comprender el papel unificador que juega el amor o la cultura. De cara a describir la situación del hombre moderno en tanto que forma diferenciada, M. Maffesoli utiliza el término latino de *persona*<sup>14</sup>. El hecho de pertenecer a un grupo sin hacerlo totalmente, es lo que caracteriza a la *persona*. Una «ética» que, entendida según Maffesoli, traduce por Posmodernidad lo que Simmel entiende por Modernidad, una moral «sin obligación ni sanción»<sup>15</sup>, una llamada a estar unidos pero sin implicar ninguna forma de restricción de la vida individual como, por ejemplo, la obligación de participar en la vida y la sanción de perder la vida en caso contrario. ¿Cuál es el proceso por el que el hombre se convierte en *persona*? La respuesta es sencilla: por un proceso de intelectualización, es decir, por un proceso de alejamiento de la materialidad provocado por el pensamiento, por ese «espíritu del viento». El individuo no sólo vive su vida, se la representa. Significa que la vive al menos dos veces, una vez en la realidad y en la materialidad y otra en la representación que se hace de

ella. O, representándose la vida, que es posible por la facultad de la imaginación, el individuo moderno la puede modelar y hacer de modo que no vive solamente la vida tal y como la vive en la materialidad sino tal y como la puede vivir en su imaginación. Se distancia de la realidad material para ocuparse de las variaciones imaginativas que ella ofrece. A través de este proceso, toma conciencia del hecho de que la vida material no es la única posible. De cierta manera, gracias a su imaginación, se distancia de la única representación posible de la vida en la comunidad para participar en muchas otras.

Lo que es pensado o simplemente imaginado no tarda en realizarse. El hombre moderno se orienta por el proceso de realización de modelos de vida alternativos al modelo dominante de la sociedad tradicional. Platón explica este movimiento en su imagen de la caverna, en el inicio del séptimo capítulo de la *República*. Dice en su lenguaje metafórico que el hombre estaba condenado y obligado a no seguir más que una sola representación de sí, dirigida por los ancianos, por la tradición. Dicho de otro modo, la colectividad no tenía más que un solo mundo imaginario que era, en resumidas cuentas, el mundo imaginario de cada miembro de la colectividad. La salida de la caverna necesita el uso individual de la imaginación, por la cual el mundo imaginario único se pone en tela de juicio. Al mismo tiempo, el modelo de vida único es puesto en cuestión. Se trata, con ello, de redefinir el mundo y de emprender un tipo de vida y acción diferente. En los tiempos modernos no es la comunidad la que gira en torno a un solo mundo imaginario sino el individuo el que se encuentra en medio de mundos imaginarios, expresados correctamente por sus diversas pertenencias. En éstos comparece *el actor*, y en cada una de sus pertenencias éste es *persona*. No puede jugar sus vidas alternativas o su vida material más que dándolas cada vez un sentido distinto y una orientación diferente.

Lo trágico apunta aquí a la pérdida total del sentido de apego original. El proceso de intelectualización no es reversible. Para comprender este singular desapego del hombre moderno, se le puede comparar con nuestro propio sentido de

<sup>14</sup> Para evitar eventuales equívocos, optamos por no traducir este término y dejar su expresión latina. Consultar, M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990 (cap.VII: «De l'identité à l'identification», pp. 245-288).

<sup>15</sup> El sintagma proviene de Guyau y da entrada a su gran temática de la individualidad, es decir, una forma de existencia no autónoma pero separada y distinta que llevan los modernos por oposición a la vida tradicional.

la lengua o del dinero. Quien habla muchas lenguas pierde el apego inicial a una sola lengua y a los contenidos transmitidos por ella. De igual modo, el paso de una moneda a otra introduce un vacío en la percepción del precio de los productos en la vida cotidiana. Hasta terminar de habituarse, el precio será siempre artificial en relación al valor de los productos, que se comprende según la anterior moneda ya fuera de circulación. Aquí se cuestiona la proyección de una única representación de la realidad desde la infancia. Modificar esta primera representación no es imposible pero el precio a pagar es que las representaciones que sustituyan a la o las primeras serán como suspendidas por debajo de la realidad, *como en un sueño*. El hombre moderno crece en un medio cargado de una pluralidad de representaciones de la realidad o de mundos imaginarios, donde un sentimiento espontáneo de distanciamiento de toda estructura social y de toda representación de la realidad sirve de fundamento a la creación de una comunidad humana. Esto significa igualmente que el individuo se distancia igualmente de toda institución o de toda forma definitiva de institucionalización o de socialización. Esto es así porque se encuentra en constante socialización y no se apega más que a formas de lo instituyente y no de lo instituido. Desde el momento en que se siente en una

estructura instituida, no intenta más que escapar de ella.

El mundo imaginal del hombre moderno no es un mundo compartido en el sentido de un tópico social. Concebido a la manera de los místicos árabes, se trata, primeramente, de un camino particular hacia un lugar elegido, hacia *su* paraíso. Este su paraíso no es más que un camino personal, infinito. No se orienta al Paraíso más que cuando toma conciencia de que el camino es también el fin del viaje. Nos encontramos allí ante el elemento trágico. Como dice Simmel, el individuo moderno se caracteriza por su caminar en la vida, por el viaje a través de la diversidad de sus pertenencias y esta característica le hace diferente a todos los otros. Deviene individuo en la medida en que el viaje avanza y no lo hace en toda su perfección: el desapego completo es imposible. Este estado de cosas no hace sino acrecentar la insatisfacción debido al carácter incompleto del hombre moderno. Esta es su tragedia: a pesar de su individuación indefinida, jamás será *individuo*; a pesar de su deseo infinito del otro, la distancia que le separa de este otro es incommensurable. La comunidad del hombre moderno es lo que Maurice Blanchot llama «comunidad negativa» a la que, retomando a Georges Bataille, define como «comunidad de aquellos que no tienen comunidad»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Blanchot, M.: *La communauté inavouable*, Minuit, París, 1983.