

El vínculo imaginal

Imaginal Bind

Michel MAFFESOLI

La Sorbonne (París V)
maffesoli@univ-paris5.fr

(traducción: Celso Sánchez Capdequí)

Recibido: 17.04.06

Aprobado: 03.05.06

RESUMEN

El artículo pretende ser una crítica al vínculo social de la modernidad caracterizado por la diferenciación, la economía y la ética. Por otra parte, la posmodernidad supone la liberación de las razones del cuerpo. Sus pasiones aglutinan nuevas formas de lazo social más precarias y contingentes. En la posmodernidad la identificación es más importante que la búsqueda de identidad. El Yo se pierde en la Alteridad a través de imágenes que ofrecen reconocimiento y sentido.

PALABRAS CLAVE: Imaginario, modernidad, posmodernidad, cuerpo, identidad.

ABSTRACT

This article pretends to be a critic to the social bind between modernity represented by differentiation, the economic and the ethic domains. On the other hand, the posmodernity means the liberation of the reason of body. Its passions represent new forms of social bindingness more precarious and contingents. In posmodernity the identification is more important than the quest of identity. The «I» disappears in the Alterity through images that offer recognition and meaning.

KEY WORDS: Imaginary, modernity, posmodernity, body, identity.

La socialidad que se alberga en *el mundo de la vida* (A.Schütz) no se reduce a un hecho social deducible por simple razonamiento. Descansa sobre la trama de imágenes compartidas. Para abordar este término que, según M.Weber, caracteriza a la comunidad, entra en juego lo que pertenece al orden de *lo emocional*.

La emocionalidad escapa a la prescripción moral. Se dispone sobre un «sustrato antepredicativo, precategórico»¹. Las teatralizaciones corporales que se viven en el día a día en los rituales de indumentaria, o se expresan de manera paroxística en las numerosas «exhibiciones» (*parades*) urbanas, remiten al «*ordo amoris*» (M.Scheler) en el que predomina un fuerte sentimiento de pertenencia. El ideal comunitario necesita símbolos exteriores, imágenes compartidas para traducir la fuerza que, interiormente, le aglutina. Sin embargo, la vitalidad de estos arquetipos, la pulsión inconsciente que en el ideal anida, se expresa con frecuencia de forma *anómica*. Los mitos, los cuentos y las leyendas se encuentran atravesados por la sombra. Esta parte oscura pervive en el «trabajo» sobre el cuerpo contemporáneo. Y el éxito del tatuaje, del «piercing», así como el de *Harry Potter* o el de *El señor de los anillos*, no hace sino invalidar *el juicio de valor* y el análisis moralizador.

Existen, sin duda, algunas dificultades que impiden a la *intelligenstia* moderna contentarse con un *juicio de hecho*: decir lo que es, lo que se ve, lo que «se imagina». Está habituada a valorar el bien y el mal a partir de lo que se puede llamar el «fantasma del Uno»: un Dios, una Verdad, la Finalidad, el Sentido de la Historia y otras mayúsculas que ignoran la pluralidad de la circunstancia humana y el politeísmo de los valores. Encuentra obstáculos para detectar las consecuencias de un «*ordo amoris*» renaciente, del impacto de una atmósfera dionisiaca en la que el orbe tiende a expandirse cada vez más.

Reconocer que existe en el corporeísmo y en el imaginario ambiente un impulso vitalista pasa por vincular lo material y lo espiritual. El intelectualismo o el racionalismo, aún dominantes, al menos institucionalmente, siempre se han preocupado por separar las diferentes esferas de la naturaleza humana. Fiel a la sentencia bíblica

(*Dios separa la Luz de las Tinieblas*), la razón recela de este *holismo* en el que el reverso y el anverso se conjugan armoniosamente.

La propia vida orgánica descansa sobre la riqueza de tal conjugación. De igual modo que «el espíritu del vino» se encuentra en constante relación con la materia (el terruño, la cepa), existe una sutil alquimia en el trabajo sobre el cuerpo: indumentaria, fenómenos de moda, exacerbación de las diferencias y la constitución de un espíritu común, de un *vínculo imaginario*.

Se puede decir que en los intersticios del parecer brota una experiencia del ser colectivo. Lo que aflora a la superficie, al modo de un ideograma, es un inconsciente arquetipal que comunica al todo con cada uno de nosotros. El signo deviene símbolo, y hace surgir el otro lado inmaterial de las cosas.

Esta alquimia, dada su naturaleza sutil y misteriosa, escapa a lo que Paul Valéry llamaba *la brutalidad del concepto*. Por su búsqueda «desprofundizadora», búsqueda de una presunta profundidad, de una esencia de la realidad, de un «*noúmeno*» más allá del fenómeno, el concepto no es capaz de percibir en la manifestación de *lo que es* la huella de un placer y un deseo de estar juntos a través de lo que se da al ver y, por tanto, se da al ser.

Karl Jaspers hace referencia en sus numerosos análisis a «la comunicación existencial» como fundamento de toda cultura. Añadiría que ésta es siempre, en su momento fundador, *anómica*. Contraviene las normas establecidas, renueva con frecuencia los viejos valores. Es chocante, incluso, provocadora, ya que no obedece a las prescripciones, comúnmente admitidas, de la vida social. Pero sin querer canonizarla *a priori*, esa anomia no deja de ser instructiva para aquellos que hacen de la lucidez un rasgo de la nobleza de espíritu.

El retorno de lo orgánico a la vida de nuestras sociedades, es decir, esta conjunción de las cosas opuestas que son el alma y la materia, supone una llamada a un *pensamiento orgánico*. Quiero subrayar con ello una actitud fenomenológica que, teniendo en cuenta las imágenes, pretende entender antes de legislar. La búsqueda de denominaciones exactas ha constituido, se

¹ Sobre este particular, G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, (1960), Bordas, 1969, o también, *L'Humanisme planétaire. E.Morin en ses 80 ans*, Dir. Nelson Vallejo-Gómez, UNESCO, 2004, pp. 112. En referencia a «l'ordo amoris», consultar M.Scheler, *Six essais de philosophie et de religion*, ed. Universitaires de Fribourg, 1996, pp. 63 ss.

sabe desde tiempo inmemorial, el fundamento mismo de la necesaria organización social. Pero ella no puede hacerse *en sentido contrario*.

Así lo recuerda la astucia china cuando Tseu-Lou comunica a Confucio que «el señor de Wei propone confiarle el gobierno. A su juicio, ¿cuál es la primera decisión a tomar? Lo esencial es hacer designaciones correctas»². Aquí se señala la importancia del buen uso de las palabras. En concreto, por lo que concierne al gobierno de los espíritus, es decir, esa capacidad de ajustarse al estado de las costumbres. Esto es siempre algo sin mucho brillo. Sin embargo, confiere su verdadera legitimidad, su valor espiritual a cualquier poder de que se trate: político, económico o simbólico.

Para decirlo familiarmente, se trata de «ajustarse» al espíritu del tiempo para lo cual es necesario, desde ese momento, tomar sus distancias frente a *la doxa* dominante, esta «opinión» más o menos docta en la que la insensibilidad o la grosería constituyen el motor esencial. «Encerrarse en la concha», aconsejaba Platón (*República*, 521 c), revolución de la mirada que se pone a comprender, sin prejuicios, la importancia de las efervescencias contemporáneas y a medir sus efectos.

Esto implica saber romper con lo que se podría llamar «el pelagianismo» moderno. El monje Pelagio, al negar el pecado original, se erige en el fundador de la pedagogía racionalista que se impone progresivamente en la organización social del mundo occidental. Fundador, desde entonces, del moralismo y del conformismo social para los cuales la parte de la sombra de la naturaleza humana, la que apunta a lo sensible, va a ser, inevitablemente, denegada³. Este moralismo pedagógico convierte a la sociedad, en todas sus instancias espirituales, tales como universidad, prensa, edición, en una inmensa *manufactura* de empleados al servicio de una ideología empresarial dominada por un utilitarismo/racionalismo omnipresente.

Y esto no parece ser una cosa admitida sin discusiones. La experiencia de lo vivo sobrepasa la lógica mercantil y cuantitativa. Al «pelagianismo» oficial responde, subterráneamente pero de una manera obstinada, una suerte de

quietismo insolente. Este se expresa en hechos tales como llevar el velo, la exhibición del ombligo y de la parte superior de las nalgas. En estas provocaciones, aparentemente antagónicas, sin embargo muy semejantes, late la expresión de rechazo a un mundo únicamente mercantil y racional. La expresión de un no-conformismo, a veces, inconsciente, a veces, dirigido. El deseo de no plegarse por más tiempo a una lógica de *la separación*, pero a su vez, de comprender la realidad como un todo en el que la imagen ocupa su lugar.

Las éticas particulares inducidas por un tal no-conformismo vinculan materialismo y espiritualismo. Y, como en otras etapas de efervescencia cultural, ésta crea una suerte de *realismo mágico* que deja atónitos al conjunto de los observadores sociales: a los «hombres teóricos» (Nietzsche), aquéllos que se alejan del intento de aprehender las ansias de vivir en sus aspectos encarnados.

La encarnación se encuentra en los fanatismos religiosos, pero también en el desenfreno del sentido de todos los momentos festivos presentes en las diversas tribus posmodernas. En cada uno de estos casos se está en presencia de verdaderas «exhibiciones amorosas», cargadas de un fuerte componente de amistad, en las que la seducción juega un papel relevante. Ante estos episodios se podría plantear la cuestión del hecho social en términos olfativos en los que la secreción es importante. A través del cubrimiento del cuerpo o de su descubrimiento, se participa en danzas, más o menos frenéticas, en las que cada uno se dispone a intervenir en una experiencia del *ser-colectivo*.

Convendría decir que tales *copulaciones místicas* escapan con creces al juicio moral. Congenian mal con una visión del mundo de naturaleza contractual ya que el individuo racional, siempre gestor de sí mismo y protagonista del «contrato social» moderno, tiende a perderse, a *consumirse*, en la comunidad en la que es de todo punto tributario. El ideal moral está bien orientado para administrar al individuo racional. Pero se muestra impotente ante el (re)surgimiento de los imaginarios tribales.

² Consultar M. Granet, *La pensée chinoise*, Albin Michel, 1968, pp. 362, y las referencias a Karl Jaspers en J. C. Gens, *Karl Jaspers*, Bayard, 2003, pp. 280.

³ Acerca del «pelagianismo», consultar L. Moulin, *La Gauche, la Droite et le péché originael*, Lib. Des Méridians, París, 1984.

Se trata de un desplazamiento ante el cual conviene mostrar atención: el alma colectiva tiende a prevalecer contra el espíritu individual. Se ha podido mostrar de diversas maneras la estrecha relación existente entre el racionalismo cartesiano y *el logocentrismo* que se deriva de aquél⁴. Este «yo pienso» soberano constitutivo de sí y del mundo y gestor de la sociedad parece sumergido bajo la «hegemonía» del juicio.

La exacerbación del cuerpo individual en el cuerpo colectivo confiere al lazo social un fuerte componente *lococéntrico*. Este, en efecto, es el espacio que prevalece. Espacio del cuerpo propio que se demora en el ocio, que se viste para la devoción, que se engalana para el placer, que se mutila para un disfrute doloroso. El territorio del cuerpo tribal que se dispone a conquistar y se defiende contra todas las formas de intrusismo. En todos los casos, los espacios simbólicos generan y conforman el lazo. Por esta razón se puede hablar de «vínculo imaginal».

Con frecuencia he incidido en este desplazamiento del *logocentrismo* hacia el *lococentrismo* para designar una época en la que *el lugar hace el lazo*. Desplazamiento que remite a una actitud no judicativa, que sobrepasa nuestra habitual tendencia a analizar en términos de «bien» o «mal», que debería incitarnos a constatar en qué sentido fenómenos, que pueden parecer anónimos y que ciertamente lo son en relación a las normas establecidas, pueden ser considerados como *los índices* (index) más significativos de una nueva socialidad en gestación.

No es la primera vez que tales índices cobran significado. Entre la multiplicidad de ejemplos históricos, los historiadores del arte o los filósofos de la vida religiosa recuerdan que, con la rebelión de los monjes del Cister contra lo que éstos consideraban el entumecimiento de las reglas por parte de la Abadía de Cluny, aquéllos defendían que «el orden de las formas corresponde al orden del espíritu». Apelando a una nueva ética comunitaria, los cistercienses quisieron crear nuevas formas en las que el espíritu pudiera desplegarse⁵.

Estamos ante una ética más cercana a la naturaleza, a la simplicidad de las relaciones, a modo de *vínculo* renovado y purificado por un

desbordamiento de las leyes artificiales resultantes de la esclerosis y la rigidez institucionales. Ética cuya ambición es la restauración del fervor original y la edificación de un cuerpo monacal con los que realizar mejor la vocación monástica. Y un *símbolo* de ésta brotará al escenificar una nueva *toma de hábitos* que significa *la unión mística* proyectada.

En su sentido estricto el arte cisterciense es *una cultura* nueva que se opone a *una civilización* empobrecida. La arquitectura, la decoración, la apariencia constituyen otras tantas expresiones de un espíritu común y de un estar juntos siempre y de nuevo vivo.

Se pueden extrapolar las enseñanzas de este ejemplo incidiendo en que toda nueva instauración es *una transfiguración*. Recuerda a otras figuras en las que el ideal comunitario se reconoce y se contempla. Es fácil ver en qué medida las prácticas comunitarias obedecen a una lógica semejante. Las «formas» que emplean pueden ser, ciertamente, transgresoras. No son menos fundadoras si se las sabe apreciar por lo que son y no por lo que nos gustaría que fueran.

Si aquí hago referencia a un ejemplo religioso es porque sorprende ver que esas nuevas formas de socialidad, por una parte, están impregnadas de la intensidad propia de la religiosidad y, por otra, expresan una intensidad desbordante en la relación con el otro, y esto gracias a las imágenes compartidas. Intensidad y densidad que, conforme al *presentismo* reinante, no por efímeras son menos reales.

La actitud «contemplativa» que prevalece sobre la pulsión política propia de las generaciones precedentes, el hecho de que la intuición en las relaciones sociales destaque sobre las asociaciones reflexivas (partidos, sindicatos), el hecho de privilegiar todas las ocasiones de «transporte» (transportes festivos, efervescencias diversas), todo esto crea una atmósfera específica en la que el sujeto sustancial, que nos es familiar en la tradición occidental, no tiene mayor importancia. Lo subjetivo tiende a ceder su lugar a «lo trayectorial» (G.Durand). Es decir, al *conocimiento* directo del vínculo íntimo entre todas las cosas.

⁴ Consultar, por ejemplo, D. Janicaud, *Heidegger en France* (tomo II. Entrevista con J.P.Faye), Albin Michel, 2003, pp. 150. También ver, M. Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, La Table Ronde, 2004.

⁵ Consultar M. M. Davy, *Saint Bernard*, Félin, 1990, p.71 y H. Focillon, *Art d'Occident, le Moyen-Age roman et gothique*, París, 1938, pp. 159.

Correspondencia holística, vínculo intuitivo con los otros y con el entorno natural, todo esto se traduce, trivialmente expresado, en el hecho de «ser transportado», de «expandirse» o de tener «*feeling*». La lista es amplia en expresiones que encarnan el rebasamiento de una lógica discursiva y señalan la violencia serena del flujo vital. Ciertamente cabe irritarse por ello. No en vano, se debilita *el imperativo categórico* de la moral establecida dejando lugar, paulatinamente, a la puesta en práctica de pequeñas libertades en las que domina un gozoso inmoralismo. Este apunta al «*ordo amoris*» (M. Scheler) como causa y efecto de múltiples éxtasis societales.

Esto puede relacionarse con las intuiciones de Bergson: el pasaje de lo estático a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de una vida rutinaria a la vida mística⁶. Remite, teóricamente, a todas estas situaciones empíricas en las que *la fórmula* conceptual (política, social) cede su lugar a *una forma* operativa. Una forma comunitaria donde cada uno no busca su singularidad, no afirma su especificidad, sino que se dispone, concretamente, a no ser uno con el objeto que le pertenece o al que él pertenece. Una forma que reposa, esencialmente, sobre la imagen.

El velo islámico, la *kippa* judía, el pañuelo de Hermes, la ropa interior de Calvin Klein, se podrían multiplicar a capricho los signos y las marcas que pueden considerarse como otras tantas manifestaciones de un sentimiento de pertenencia. *Stricto sensu*, «se participa de él» en el momento en que se le ostenta como un emblema de reconocimiento. Igualmente, y sobre todo, una afirmación tal provoca o choca con aquéllos que «no participan de él». El ombligo puesto al desnudo de una manera «*sexy*», la circuncisión religiosa, así como el «*piercing*» íntimo favorecen los éxtasis comunales. Son como otros tantos rituales anodinos o exacerbados por los cuales las tribus micros contemporáneas expresan sus *afinidades electivas*. Con ellos transfiguran una cotidianidad dominada por una lógica mercantil en una realidad espiritual que guareciéndose, mayormente, tras la máscara de la trascendencia, no deja de ser profundamente humana.

Prácticas *encarnadas*. Encarnación que se hace comprender en su sentido preciso: placeres de la carne, mistificación de la carne, la diferencia es de poca importancia en cuanto medios para rebajar la importancia del cuerpo individual en el seno del cuerpo colectivo. *Cuerpo místico, cuerpo imaginal* que, aunque no reconocido por los mecanismos de la abstracción racional, tiende a afirmarse en la organicidad de grupos emocionales.

Invirtiendo el adagio popular, el hábito hace al monje. La «toma de hábitos», ya sea sobre o dentro del cuerpo, se convierte, de ese modo, en jeroglífico. Signo sagrado que hace participar a una suerte de *trascendencia immanente*. Piedras vivas de un templo inmaterial donde «sentirse» bien. Construcción simbólica donde todo en conjunto hace cuerpo. Morada real o virtual que aporta protección y reconforta. Los incondicionales a los juegos informáticos saben que en las redes de internet buscan desesperadamente una forma de comunión y que, de este modo, crean comunidades no menos «reales» que los reagrupamientos sociales, de todo punto racionales, promovidos por la sociedad. En este sentido, los «pseudos» utilizados son otras tantas marcas utilizadas sobre el cuerpo propio que permiten integrar un cuerpo colectivo. Existe en estos casos una «adición» innegable que apunta a una embriaguez colectiva: el intento de dejar su huella en la trágica impermanencia del hecho mundano.

Esto nos invita a *seguir la pista* del nomadismo tribal contemporáneo compuesto paradójicamente de *enraizamiento* y exilio. Del deseo de ser y vivir *aquí*, habiendo lugar para la nostalgia de la otra parte. ¿No se ve en esta paradoja la quiebra de una moral racional de la asignación de residencia, de una existencia cerrada sobre ella misma y, al mismo tiempo, la emergencia de una ética dinámica que vincula los contrarios? El cuerpo y el espíritu, la razón y lo sensible, el intelecto y lo imaginario. Todo esto da que pensar.

⁶ H. Bergson, *Les Deux sources de la morales et de la religion*, París, 1932, pp. 445. Ver también M. Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, La Table Ronde, París, 2005. Sobre el «vínculo», M. Bolle de Bal, *Reliance et théories*, L'Harmattan, 1996.