

MICHEL MAFFESOLI

LA TRANSFIGURACIÓN DE LO POLÍTICO

La tribalización del mundo posmoderno

Herder

Título original de la obra: *La transfiguration du Politique, la tribalisation du monde postmoderne*
Traductor: Daniel Gutiérrez Martínez
Revisión de la traducción: Areli Montes Suárez

Diseño de la cubierta: Armando Hatzacorsian

Formación electrónica:
Quinta del Agua Ediciones S.A. de C.V.
qae@prodigy.net.mx

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar
en 2005 en Quebecor World Gráficas Monte
Albán, S.A. de C.V.
www.quebecorworld.com

© Michel Maffesoli, 2004

© 2005, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.

ISBN: 968-5807-12-4

La reproducción total o parcial de esta obra sin el
consentimiento expreso de los titulares del
Copyright está prohibida al amparo de la legisla-
ción vigente.

Impreso en México / Printed in Mexico

Herder
www.herder.com.mx

CONTENIDO

LA POLÍTICA DE LO INFORMAL, LA POTENCIA	13
DEL POLITEÍSMO Y LO PROFANO DE LA CIUDADANÍA	
Prefacio a la presente edición	
Michel Maffesoli y Daniel Gutiérrez Martínez	
LA RUGOSA REALIDAD	33
Prefacio a la tercera edición francesa	
ADVERTENCIA	41
I. EL POLÍTICO Y SU DOBLE	
1. La fuerza "imaginal" del político	49
2. La "perfección" del Uno	65
3. Los propietarios de la sociedad	77
4. La implosión de la sociedad programada	93
II. LA SOCIALIDAD ALTERNATIVA	
1. Potencia de la utopía	103
2. Libertades intersticiales	117
3. <i>Secessio plebis</i>	134
III. LA CULTURA DEL SENTIMIENTO	
1. Ambiente, ambiente...	149
2. La fuerza viva del sentimiento	163
3. La necesaria superfluidez	177
IV. EL RITMO SOCIAL	187

V. EL "NOSOSTROS" COMUNITARIO	207
1. El estar-juntos antropológico	207
2. La comunidad religiosa	226
3. El cuerpo político	238
4. La identificación estética	251
A MANERA DE APERTURA	271

*Helena
uxori dilectae*

que saber ser testarudo, perseverar, ir, si hace falta, a contracorriente y no sería más que en la medida que las historias humanas nos enseñan que son los pensamientos *inactuales* los que mejor pueden percatarnos de lo que, con frecuencia, las teorías establecidas tienen dificultad en percibir y, por tanto, en comprender.

A la imagen de una socialidad caótica, el lento trabajo del pensamiento hace recurso del callejeo, a los retornos, a las redundancias, a las múltiples digresiones. Hay que aceptar estos artificios pues son éstos los de una vida bulliciosa y con empatía que no se deja enclaustrar, *a priori*, en un sistema de verdades preestablecidas. Más aún, desde una óptica *formista* que me es entrañable,⁴ propondré algunas “formas”, es decir, marcos de análisis que tienen como única ambición epifanizar lo que es, lo que adviene y que no pretende imponer algún *deber-ser* cualquiera que éste sea. Así también, seré disertar sobre los principios y conciso respecto a los hechos concretos. Frente a numerosos análisis de circunstancia y a los no menos numerosos discursos bien intencionados, prefiero permanecer en lo que respecta a este asunto con estos *principios*, dejando a cada uno de ustedes, a su luz, el cuidado de pensar por sí mismos. Éste es el verdadero proceso iniciático que pueda introducir a la comprensión de los “misterios” que, como lo indica la etimología del término, unifiquen entre ellos estos *iniciados* que son los protagonistas de la vida social. Por lo mismo y ésta es la apuesta intelectual de este libro, estaremos a la par de comprender que en ciertos momentos y en todos los dominios (político, intelectual, religioso, cotidiano) la potencia de lo instituyente mueve, sin esfuerzo alguno, todos los poderes establecidos.

⁴ Cf. M. Maffesoli, *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*, trad. Mercedes Córdoba, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Cf. sobre la tipicidad, A. Schütz, *Le Chercheur et le quotidien*, París, 1987.

I. EL POLÍTICO Y SU DOBLE

“Todos los políticos han leído la historia; pero diríamos que la han leído sólo para extraer de ella el arte de reconstituir las catástrofes.”

Paul Valéry,
Mon Faust.

1. LA FUERZA “IMAGINAL” DEL POLÍTICO

Las “cosas” eternas, como el amor, la muerte, la sociedad, son las que se ven trastocadas por las modificaciones más importantes. La política es una de ellas, que a la vez que perdura a través de los años, no deja de ser, sin embargo, algo que constante y nuevamente cambia. De la misma manera, al igual que sucede con esas “cosas” eternas, no es muy seguro que podamos hacer de ella un análisis muy original. En este ámbito, la sabiduría desengañada del *Eclesiastés* sigue siendo de actualidad: *quid novi sub sole?*¹ La respuesta a ello es, desde luego, “nada”. A lo sumo, se pueden recordar algunas trivialidades básicas, que sirvan como punto de apoyo sólido para ayudarnos a pensar en el aspecto que puede tomar la política en nuestros días. No se trata de ser útil. Es una preocupación que no se anida en el pensador. Empero, frente a tantas incomprendiones, tantas malas interpretaciones, palinodias de todo tipo, es bueno decir, para quienes puedan comprenderlo, cuál es el drama de esta “forma” que es lo político, aunque sólo sea para mostrar sus evoluciones.

Pues es claramente de una *forma* de la que se está hablando, en lo que ella tiene de envolvente y de necesario también. Es decir,

¹ “¿Qué hay de nuevo bajo el sol?” N. del T.

acercándonos lo más posible a lo que Simmel nos ha enseñado, se trata de una configuración que preexiste frente a las existencias individuales, que para ser más precisos, les sirve como condición de posibilidad. Tanto como la muerte es necesaria a la vida, en todo caso le da sentido y le da especificidad en lo que ella es, de la misma manera lo político es una instancia que —en su acepción más fuerte— determina la vida social: a la vez la limita, la construye y le permite existir.²

Es quizá esto lo que permite comprender la sorprendente longevidad de aquello que La Boétie llamase justamente *la servidumbre voluntaria*. Es cierto que no deja de ser asombrosa esta curiosa pulsión que empuja al sometimiento, a “entregarse” al Otro, a aceptar jefes y a tener la necesidad de buscarlos. En efecto, son múltiples las expresiones referidas al sometimiento son lancinantes y fascinantes sus regresos cíclicos. Se puede decir al respecto que hay un efecto de estructura, o una ley natural e inexorable que incita a doblegarse y aceptar que alguien o algunos dicten la ley: el bien, lo verdadero, lo deseable y obviamente sus contrarios.

Esto es el alfa y omega de lo político. Al menos es lo que lo constituye cuando reina sin acompañantes (puesto que, como lo mostraré más adelante, no ha sido siempre de esta manera). Pero en lo inmediato reconozcamos que la constricción es claramente la marca esencial. Constricción que, por otro lado, no es solamente física. Podemos incluso decir que es la mayoría de las veces moral o simbólica. Durkheim ve en la búsqueda, “a través de las diversas formas de constricción exterior y los diferentes modos de autoridad moral que les corresponden”, un problema sociológico esencial. Problema esencial, ya que para él la “presión social” es uno de los caracteres mayores de los fenómenos sociológicos.³

² Cf. por ejemplo G. Simmel: *Sociologie et épistémologie*, París, 1981, prefacio de J. Freund, p. 52. De este último es conveniente consultar, *L'Essence du politique*, París, 1965.

³ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón y Santiago González Noriega, Madrid: Alianza Editorial, 2003,

Hay por tanto una fuerza en muchos aspectos inmateriales, yo diría por mi parte *imaginativa*, que funda lo político y que le sirve de certidumbre y confianza, así como de legitimación a lo largo de las historias humanas. Después de Max Weber hubo muchos análisis sobre el tema de la “dominación legítima”, sea ésta carismática, tradicional o racional. Existe una buena tipología, que se podría en otro momento completar y que tiene la ventaja de acentuar claramente la *dimensión mental de lo político*.

Es importante insistir al respecto, ya que es una dimensión que por lo general es muy poco tomada en cuenta por los hombres políticos y los politistas, pero de la cual hemos de medir cada vez más el impacto. Yo agregaría que se trata de una dimensión que, como un hilo rojo, recorre las diferentes fases de la humanidad y del que es fácil erigir la genealogía. De esta manera, en el seno de una misma colectividad, se puede decir que lo que uno llama el punto de vista intra-específico, es la aceptación general de un cierto *statu quo* que funda las diversas estratificaciones sociales. Sean éstas los llamados “Estados” medievales, la tri o cuadrupartición que los historiadores o antropólogos han destacado en múltiples ocasiones, las clases o las castas, no quiere decir que deje de existir en el origen de todo ello una *idea fundacional*. Ésta puede ser mito, historia racional, hecho legendario, poco importa para el tema, el hecho es que sirve de cimiento social. Es una idea semejante que sirve de substrato a la dominación legítima del Estado.

Más aún, esta idea es lo que funda también la culminación acabamiento de lo político, es decir, la violencia inter-específica, violencia entre entidades distintas. La guerra sagrada, llevada a cabo en nombre del Estado-nación, la lucha de clases, las diversas venganzas y otros conflictos de honor, es larga la lista de las manifestaciones con una agresividad vivida y ejercida con consciencia y en toda buena fe, no son más que prueba de ello. Al dar cuenta de un balance

p. 298, nota 2 (el paginado corresponde a la edición francesa). Sobre los diferentes tipos de dominación legítima, cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 14ª reimpresión, 2002.

de binomios en oposición funcional en el seno de las tribus primitivas, Durkheim habla incluso de una "hostilidad constitucional" entre ellas.⁴ Expresión juiciosa que traduce claramente el funcionamiento de un efecto de estructura que supera a los individuos que son sus portadores, o creen ser de ello los actores. Esta "hostilidad constitucional" nos permite pensar lo político como la suma de una serie de necesidades fatales que va desde las convulsiones políticas, hasta los diferentes odios sociales, sin olvidar por supuesto las enemistades particulares, que son el patrimonio de cualquier sociedad.

Estamos encadenados a todo esto y el término político describe muy bien la dimensión extensiva de ello. Traduce la tensión paradójica, tanto en el exterior (inter-específica), cuanto en el interior (intra-específica), que preside la relación con el prójimo. Empero, lo característico de lo paradójico consiste, justamente, en ser, si no imprevisible, al menos encontrarse siempre un poco más lejos de donde más se le espera. Con esto quiero decir que si podemos concordar con Julien Freund en reconocer que existe una "esencia de lo político" que delimita la órbita de la relación con el Otro absoluto, o los otros relativos, ésta no es intangible y puede tener, según las épocas, significaciones diferentes.

Al respecto, propuse, hace más de una década, explicar esta tensión paradójica a través de la dialéctica Poder-Potencia o Poder-Poderío.^{5, 6} No regresaré sobre el detalle de mi análisis, ya que sirve de base para mi argumento, es suficiente con decir que es por ahí donde se explica el drama de lo político: a la vez que es tributario

⁴ E. Durkheim, *ibid.*, p. 207 (el paginado corresponde a la edición francesa).

⁵ El autor usa *Pouvoir-Puissance*, esta última puede efectivamente traducirse por Poderío, que se refiere al ejercicio práctico y directo de los actores sociales sobre su entorno, o bien por Potencia, como sucede en la mayoría de los casos que es efectivamente las posibilidades efectivas que tiene un individuo de influir su entorno N. del T.

⁶ M. Maffesoli, *La violencia totalitaria. Ensayo de antropología política*, trad. Diorki, cap. I. Barcelona: Herder, 1982. Cf. J. Freund, *L'Essence du politique*, París, 1965. Cf. igualmente P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, trad. Ana Pizarro, Barcelona: Luis Porcel, Editor, 1997.

de una base que le sirve de soporte, es también llevado a abstraerse de ella. Por un lado, lo social; encontramos su vitalidad, su desorden fundador, en suma, la sociedad "sin cualidad y atributos". Por el otro lado, el Estado, bajo sus diversas modulaciones, sin orden mortífero y su razón monovalente. No es menester hablar, como se pudo haber hecho, de la "Sociedad contra el Estado" ni incluso aspirar a la sociedad sin el Estado. Basta con decir que la fuerza imaginal puesta a la obra en toda vida en sociedad se emplea de manera diferencial: ella puede aceptar (e incluso reconocerse en) la *libido dominandi* de uno solo, de una casta o de una clase; puede también diluirse en el cuerpo o en los cuerpos sociales más pequeños y con ello incluso desprenderse de todos los procedimientos de delegación, representación, característicos de la modernidad. Se trata de un drama con episodios, que merece prestarle atención. Pero si uno sabe mantener el buen hilo de las cosas, es posible llegar hasta el final de este recorrido laberíntico.

Nosotros tenemos el punto de partida de este laberinto: construcción, hostilidad, animosidad, letanía que se podría proseguir a porfía y que se puede resumir con la expresión de la violencia fundadora. Toda agregación social, es bueno recordarlo, comienza con ella. El otro en sí mismo es violencia. El otro me niega y debo adecuarme a esta negación, componer con ella. Es en ese momento que lo político comienza. Aquí retomo una excelente definición de Julien Freund cuando dice que lo político es "la instancia por excelencia del despliegue, de la gestión y del desenlace de los conflictos".⁷ En pocas palabras, todo está dicho, si no es que quizá la solución permanece siempre precaria y que, mientras sea posible su realización, lo político pertenece la mayoría de las veces al dominio de la utopía. Lo cierto es que *Pólemos* es, si se puede decir esto, esta entidad divina que domina el destino de la naturaleza humana y que existen pocos campos exentos de su influencia. Trabajo, instituciones

⁷ J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, 1983, p. 11, yo por mi parte he abordado este problema en M. Maffesoli, *Essai sur la violence banale et fondatrice*, París, 2ª ed., 1984.

civiles, religión, mundo intelectual, comercio, e incluso comercio amoroso, esta deidad está siempre y por todos lados presente con mayor o menor discreción y preside a las cosas del momento.

Ahora bien, el conflicto es, la mayoría del tiempo, nada menos que racional, pero siempre y más bien completamente trastocado por el afecto. Lo que es singularmente negado o desnegado por la mayoría de los observadores sociales. Denegación tanto más curiosa cuanto que sabemos cómo es la producción de ideas, con frecuencia, engendrada por la polémica y que en particular el pensamiento político tiene tendencia a definirse en pro o en contra; lo que ha llevado a decir que éste se estructuraba por medio de la "simpatía (o antipatía) y no por la lógica".⁸ Y esto no es una infamia, tan es cierto que la ataraxia —estar sin pasión— es quizá un ideal pero está lejos de ser el destino del común de los mortales.

A fortiori, lo es con la lucha cotidiana, que es en sí toda vida social, la pasión juega aquí un papel no desdeñable. Aquí no está el centro de mi análisis, pero plantearé como postulado que ella está en el origen mismo del conflicto, ya sea que este último sea íntimo, familiar, grupal o incluso del dominio público; por tanto, si se está de acuerdo con lo que fue dicho precedentemente, éste se encuentra también en el origen mismo de toda vida política. Son numerosos los ejemplos que abogan en este sentido. Ansart, hablando fuertemente respecto a la "gestión de las pasiones políticas", muestra cómo a partir del análisis de la monarquía de Luis XIV, este último refuerza "el poder a través de la gestión de las pasiones" y cómo, a través de un movimiento cíclico sin fin, esta gestión suscita las pasiones análogas que reconfortan a su vez el poder. En otro campo cultural, Clastres lo mostró de igual manera para la comunidad de los indios Guayaki, cuyo jefe solamente podía ser reconocido como tal, si sabía cómo influir los sentimientos, los deseos —yo diría el imaginario colectivo. Es incluso a partir del momento en que se encuentra en sintonía con la pasión común del pueblo, que el jefe Guayaki emerge como tal y es reconocido como tal.

⁸ A.G. Slama, *Les Chasseurs d'absolu*, París, 1980, p. 203.

Los remito a estos pertinentes análisis,⁹ conformándome con atraer su atención al aspecto a la vez difuso y no menos pleno del sentimiento y de las pasiones colectivas. Se puede olvidar, por un momento, su eficacia: no dejarán de manifestarse con fuerza cuando uno menos se las espera. Ya tuve la ocasión de emplear una metáfora semejante, pero se puede decir que la pasión común es como un manto freático que sustenta toda la vida en sociedad permitiéndole ser lo que es. Y los hombres políticos más avezados son aquellos que, conscientemente o de manera instintiva, han sabido sacar partido de tal estado de hechos. Al respecto la gestión de las pasiones es sin duda el arte supremo de toda buena política.

Empero, para poder si no aceptar, sí por lo menos reconocer esto, no hay que hacerse ilusiones sobre la construcción de la sociedad y relativizar la opción simplemente racional que ha prevalecido durante toda la modernidad. Si se conserva el término "construcción", recordemos que éste es, en buena medida, simbólico. Las tribus llamadas primitivas, las civilizaciones no occidentales, han sabido guardar tal dimensión simbólica. De este hecho, se hallaban inmersas en una concepción aleatoria de la vida humana y de paso ahí relativizaban con ello la importancia de la acción en el curso de la Historia. Se puede, por otro lado, recordar que se encuentra tal sensibilidad en ese gran pensador de lo político que es Maquiavelo. Para él, la Historia es un río, del cual es vano querer modificar su curso. A lo sumo se pueden aprovechar los periodos de calma para buscar, "a través de diques, presas y otras medidas, corregirlo de tal manera que cuando sus aguas se acrecienten" sea menos violento y menos temible.¹⁰ ¡Juiciosa sabiduría, relativismo de buen augur, en el cual deberían inspirarse los politólogos que se dicen sus herederos!

Si insisto en el efecto muy relativo de la acción humana en la construcción social, es claramente porque quiero poner en relieve lo

⁹ P. Ansart, *La Gestion des passions politiques*, Lausanne, 1983, p. 54-55, 11. P. Clastres, *op. cit.*, p. 171, 59.

¹⁰ Cf. el análisis que hace J. Burnham, *La Domination mondiale*, París, 1947, p. 200. Por lo que concierne a las tribus primitivas, cf. P. Farb, *Les Indiens*, París, 1972, p. 21.

Maquiavelo

que he llamado la pasión común o el sentimiento colectivo que nos introduce a un simbolismo general: la comunidad no es más que parte integrante de un vasto conjunto cósmico del cual no es más que un elemento. En efecto, en el sentido más simple del término, lo propio de la pasión común es resentir con los demás, sentir con los demás todas estas cosas que no tienen nada que ver con el racionalismo occidental, pero que se integran bien en el aspecto global y holístico de la matriz natural. Una especie de ecología versus economía de alguna manera.

Se puede recordar, por lo demás, el origen *ecológico* del poder. Los historiadores, antropólogos y teólogos están de acuerdo en semejante fundamento. Así como el orden social forma parte del orden cósmico y no se comprende más que en cuanto tal, del mismo modo la cosmogonía sirve de base teórica a la realeza. Así, con frecuencia, al morir los reyes vuelven a ser lo que ellos son por esencia: los padres fundadores. En la tradición egipcia, se convierten en dioses ctónicos, divinidades del suelo, de la tierra y sirven por lo mismo de raíces al conjunto social; ellos lo integran en un lugar específico, haciendo de tal forma que ese lugar se vuelva un lugar de unión.

Al mismo tiempo, es una buena manera de relativizar la instauración "ecológica" del poder político y por tanto de protegerse del mismo. Es precisamente porque permite la "correspondencia" con el cosmos, que el jefe es llamado a responder por este último. Con frecuencia hemos destacado que el jefe es responsable de las sequías, de las intemperies naturales que pueden advenir. Esto es lo que parece paradójico, o en todo caso primitivo. Pero parecería que tal pensamiento mágico sobrevive a través de los años y que incluso hoy día se le imputan a quienes nos gobiernan los hechos y desechos sobre los cuales nada pueden hacer.

En *Orfeus*, un clásico de la historia de las religiones, Reinach habla a este respecto de la "incapacidad mágica" del rey, incapacidad que podía costarle la vida, o al menos su lugar. Por su lado Weber subraya que la intemperie puede ser interpretada como la consecuencia de los pecados del jefe, lo que hace que su "suprema-

cía sea muy precaria". Lévi-Strauss, por su parte, da otros ejemplos en este sentido.¹¹ Lo que podemos retener de todo esto es la dimensión comunal de la estructuración social. El espacio es un nicho, un refugio y la jefatura tiene el papel de asegurar en todo esto el buen funcionamiento. Cualquiera sea el nombre que se le dé, el poseedor del poder cristaliza la energía interna de la comunidad, moviliza la fuerza imaginal que la constituye como tal y asegura un buen equilibrio entre ésta y el medio que le entorna, tanto social cuanto natural. Por supuesto, aquí se trata de una actitud que se le puede encontrar su apogeo en el poder carismático, pero que se expresa hasta en la racionalidad y la funcionalidad de la burocracia.

Una vez más se pueden encontrar expresiones muy diferentes, pero el hecho de que el jefe esté al servicio de la sociedad es una característica que ha sido con frecuencia analizada. Se sabe que es el concepto romano de ministerio que da a la Iglesia católica la base misma de su estructura jerárquica. Por mi parte, he mostrado que éste se encontraba igualmente en el origen de la idea de "servicio público", del que se conoce la importancia en Francia a partir del siglo XIX. Pero lo que menos se ha subrayado, es que una concepción semejante se halla también en el Derecho tomista más riguroso, como en diversas tradiciones anarquistas, como por ejemplo la tradición libertaria o "espiritual" proveniente de Joaquín de Fiore. Ahora bien, desde los utopistas medievales hasta Marx, es larga la lista de quienes estuvieron influidos, sabiéndolo o no, por el joaquinismo.

Desde esta perspectiva, proveniente del Derecho romano, la autoridad es un servicio, es esto lo que la hace crecer, es decir, para volver a lo dicho precedentemente, es lo que se integra en la armonía cósmica y social. Y por otro lado, desde santo Tomás de Aquino hasta Joaquín de Fiore, con acentuaciones, por supuesto, diferentes, si la autoridad ya no asume más ese papel, tenemos el derecho en

¹¹ S. Reinach, *Orpheus*, París, 1930, p. 197; M. Weber, *Le Judaïsme antique*, París, 1970, p. 28-31. Cf. también Cl. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Paidós Ibérica, 1997, p. 327 (el paginado corresponde a la edición francesa).

nombre de la "libertad cristiana" de tomar la insurgencia.¹² Cualquiera que fuese el caso, a través de estas anotaciones, queremos resaltar que lo que hay en el origen del poder político es la necesidad de asumir una protección, de permitir el buen funcionamiento y regular el crecimiento social. La sumisión no es más que el correlato de la protección. La característica esencial del jefe es asegurar un recurso, de ser garante de un equilibrio. Por otro lado, es lo que engendra la sumisión fatalista, o incluso esta pasividad de la masa que, según los regímenes, uno va a buscar o a temer. En la base de esta pasividad está el hecho que uno ceda a otros el cuidado de asegurar la tranquilidad del conjunto. Por supuesto, esta delegación va a tomar formas harto diferentes, desde la democracia activa hasta la tiranía totalitaria, pasando por la aceptación tácita que es la abstención, al respecto la naturaleza es idéntica: quien responde por los demás, para los demás, en la armonía natural o social, tiende a exigir o a imponer la servidumbre.

Retomando la expresión de La Boétie, indicada anteriormente, hay que tener en mente que se trata claramente de una "servidumbre voluntaria". Es decir, que la constricción moral o la protección impuestas por el jefe, la pasión común o el enraizamiento cósmico que él utiliza, todo esto es causa y efecto de esta fuerza imaginal necesaria a toda vida en sociedad. Para decirlo en otros términos más clásicos: no hay política sin religión. Religión tomándola en su sentido estricto: lo que reúne a las personas compartiendo un conjunto de presupuestos comunes. Se puede expresar esto de diversas maneras, como lo "divino social" para Durkheim, o aún "la política como forma profana de la religión" para Marx; lo que es cierto es que toda vida en sociedad descansa sobre una necesidad fatal, la de desposeerse de sí mismo, de someterse, de "entregarse" a los otros, comprendiendo bien que semejante desposeimiento necesita de una legitimación que encuentra en ese gran Otro. En la mayoría de los

¹² Cf. H. de Lubac, *La prosperidad espiritual de Joaquín de Fiore*, trad. Martín de Ximeno, Julio H., Tomo I, de Joaquín a Schelling, Madrid, 2004, p. 153-154 (el paginado corresponde a la edición francesa). Cf. igualmente M. Weber, *Le judaïsme antique*, op. cit., p. 22.

casos es una Deidad cualquiera, pero en donde los avatares son múltiples: Estado, Partido, Progreso, Ciencia, Moral, Servicio, etcétera, la lista es larga de sustitutos o de modulaciones de Dios.

Una frase de Talleyrand, gran conocedor de la cuestión política, nos lo puede esclarecer: "No hay ningún imperio que no se haya fundado sobre lo maravilloso". Y es cierto que lo sagrado ocupa un lugar nada desdeñable en la estructura política. Es esto lo que nos permite detectar dos polos esenciales. Primeramente, del lado del jefe: centro de unión, lo he dicho; asegura la unión y la relación entre el medio ambiente social y el medio ambiente natural, el macrocosmos y el microcosmos. Podríamos dar a placer un sinfín de ejemplos en este sentido. De esta manera, vemos con los Alúas en Uganda, que "su influencia sobre las fuerzas vitales... justifica su dominio sobre los hombres" (Balandier); hace hincapié de inmediato en que este campo de lo sagrado sostiene de igual manera a los depositarios de este poder. Ellos no son amos para disponer o no de ello, están obligados a ejercerlo, son los juguetes de fuerzas que los sobrepasan. Hay que estar bien atentos a este respecto, pues semejante fatalidad pesa sobre todas las formas del poder. Al asumir este último, ya no se es completamente el mismo. Uno se convierte en Otro para los demás y es porque uno participa, más o menos, queriéndolo o no, de la órbita de lo sagrado.

De la misma manera, esta dimensión se encuentra en la mística del Grial o en la idea imperial gibelina. Así se sienta, se crea, se confiere a la vocación imperial, ya no se puede poseer. Éste debe responder a esta vocación y cumplir con este ministerio y esta misión. Y desde Federico II Hohenzollern hasta Federico el Elegido palatino, vemos que existe una forma de abnegación de sí mismo en quien acepta esta ardua tarea. En esta abnegación podemos ver, ciertamente, una justificación *a posteriori* de la *libido dominandi*, pero los historiadores y los antropólogos están de acuerdo en subrayar el aspecto propiamente religioso de este ministerio del poder.¹³

¹³ Cf. J. Evola, *El misterio del Grial*, trad. Francesco Gutiérrez, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta, Editor, 1997 y el libro muy erudito de F. A. Yates,

De todas maneras, desde un punto de vista sociológico, el aspecto paroxístico y propiamente caricatural de semejante "misión", no deja de ser esclarecedora para todas las manifestaciones menos acentuadas del poder político.

No es por lo demás que tardíamente, en otro lugar, la función del rey y la del sacerdote fueron disociadas. Esta separación no se hizo de manera sencilla y fue el objeto de una larga historia de la cual el cesaropapismo, en Occidente, es la expresión más conocida. Empero, la obra de Dumézil muestra para la ideología indoeuropea, la manera como el capellán "debe ser el doble del rey" y que el "buen estado del reinado" depende de su igualdad. En todo esto hay, en el sentido enérgico del término, un paralelo entre el rey y el sacerdote y es este paralelismo lo que permite que sea recordado, eventualmente reconfortado, el equilibrio de la cosa social. El término "rey" o "sacerdote" puede cambiar o variar según las civilizaciones: príncipe, presidente, emperador, tecnócrata, burócrata, etcétera, por un lado y, por el otro, clérigo, intelectual, especialista, científico, médico, etcétera, pero la estructura permanece incambiable: se trata de asegurar la mediación entre la realidad visible del mundo social y la invisible o inmaterial del flujo vital que permite que aquél pueda perdurar.¹⁴ Este flujo puede ser el de una idea o de un mito fundador, puede ser el de la comunicación o el de la imagen omnipresente, en todos los casos éste adquiere forma en el campo de fuerza de lo religioso.

Es quizá por esto que, ante todo, los políticos destacados son grandes conquistadores de almas. Por lo mismo, el poderío de un

El iluminismo rosacruz, trad. Roberto Gómez Ciriza, Fondo de Cultura Económica, México, Col. Popular, 1981. Los envío, igualmente, a mi libro, M. Maffesoli, *La violencia totalitaria. Ensayo de antropología política*, trad. Diorki, Barcelona: Herder, 1982. Sobre los Alurs de Uganda, cf. G. Balandier, *Antropología política*, Barcelona: Península, 1969, p. 123. (el paginado corresponde a la edición francesa).

¹⁴ G. Dumézil, *Mito y epopeya*, Tomo I, trad. Eugenio Trías, Barcelona: Seix Barral, 2001, pp. 195-197 (el paginado corresponde a la edición francesa).

imperio se sostiene menos, sea lo que se piense, a través de la fuerza de sus ejércitos más que por la administración que éste es capaz de inspirar. Fustel de Coulanges lo indica claramente para el Imperio romano, que no habría podido dominar y perdurar si no hubiera suscitado el sentimiento "religioso" de pertenecer colectivamente al *imperium mundi*. Ser ciudadano romano era, desde este punto de vista, el signo de pertenencia a la comunidad humana y civilizada. Uno de los elementos de la construcción simbólica de esta realidad fue, justamente, la multiplicación de los altares erigidos a la gloria de los emperadores, que eran naturalmente adorados menos por lo que representaban como individuos que como divinidades, pues ellos personificaban la grandeza romana.

Retomando otros dos ejemplos históricos, se podría hacer un análisis parecido para la conquista del Nuevo Mundo por los españoles. Ellos lograron triunfar, entre otras cosas, en un imperio existente y una civilización bien estructurada porque lograron suscitar un temor religioso y reemplazar las imágenes que eran adoradas localmente, por otras que se presumían más eficaces. Ahí, una vez más, la conquista fue aquella relativa a las almas. La edificación de la cruz o de la Virgen María sobre el Templo Mayor de México fue a este respecto más eficaz que una multiplicidad de batallones. Y al contrario, el estalinismo lo padeció a costa suya quien vio, para bien o para mal, que el Vaticano, sin divisiones blindadas, pudo triunfar subrepticamente sobre todas las fuerzas armadas rojas reunidas.¹⁵

En su inicio el marxismo había impuesto su imperio sobre los espíritus, haciendo teológicamente una crítica del cielo. No había hecho más que reemplazar un fanatismo por otro. Pero al hacerlo había logrado movilizar alrededor de una mística, de santos y de mártires

¹⁵ En efecto, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se reunieron los jefes de las potencias aliadas, Churchill, Roosevelt y Stalin, alguien propuso que el Papa, representante del Vaticano, debería firmar los acuerdos, a lo que Stalin, con la perspicacia que lo caracterizaba, respondió: "¿Cuántas divisiones armadas tiene El Vaticano? Ninguna. Entonces, no tiene sentido su presencia." Los resultados son conocidos por todos. N. del T.

a las masas modernas. Y es por haber olvidado la efervescencia religiosa que había sabido suscitar, que con la misma rapidez su imperio se desmoronó.¹⁶

En cada uno de estos casos, indicados aquí muy brevemente, se debe tener en mente la necesidad de una organización alrededor de una imagen común. Es en función de su fuerza de atracción y predominancia que será evaluada la longevidad, o no, de algún conjunto social. Efectivamente y es aquí el segundo polo del aspecto religioso de lo político, un jefe puede suscitar adhesión alrededor de una idea, de una imagen, de una emoción, sólo si el pueblo tiene la necesidad de estar en un estado de *religancia*. En todo esto se trata, por supuesto, de una necesidad que no es forzosamente consciente, que es con frecuencia resentida de manera confusa, pero que no es por tanto menos eficaz.

Por más que esto haya sido poco estudiado, encontramos la mejor teoría de esta "religancia" en el positivismo de Durkheim quien, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, da cuenta de numerosos ejemplos donde, según sus propios términos, "hemos sido elevados por encima de nosotros mismos" (p. 300).¹⁷ Ciertamente esto es particularmente evidente en las fiestas primitivas como los "corrobori" australianos, o el Dionisos de la antigüedad griega, pero aplica su esquema de igual manera a otros periodos históricos, tales como la Revolución francesa o el San Bartolomé. Sería fácil proseguir la lista de estos ejemplos, tanto históricos desde el inicio del siglo XX, como anecdóticos, tal y como los hechos diversos nos ofrecen en abundancia.

¹⁶ G. Le Bon, *Psicología de las masas*, Trad. Alfredo Guerra Miralles, Madrid: Ediciones Morata, 2001, pp. 85-87 (el paginado corresponde a la edición francesa). Sobre México, cf. S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1429-2019)*, México: Fondo de Cultura Económica, 4ª reimpresión, 2003. Sobre el marxismo, cf. O. Paz, *Convergencias*, Barcelona: Seix Barral, 2001, pp. 148-149 (el paginado corresponde a la edición francesa).

¹⁷ Todas las notas, referidas a las páginas de las obras de cualquier autor, corresponden a las ediciones francesas. [T.]

Basta con indicar en ello el principio religioso. Dije "religancia". Para expresarlo aún más sencillamente, se trata de la sorprendente pulsión que empuja a buscarse, a re juntarse, a darse al prójimo. De ahí que en Durkheim encontremos la noción de *efervescencia*. *Efervescencia* que es característica "de las épocas revolucionarias o creadoras" (p. 301). Al extrapolar su objetivo, corriendo el riesgo de desagradar a sus comentaristas meticulosos, se puede decir que es justamente ahí que se encuentra el pasaje del *otro* al Otro. Y por supuesto, es en un movimiento de reversibilidad: a la vez la pérdida en el otro que crea el Otro y el desposeimiento en este Otro lo que crea "el otro" que es la sociedad. Hay en todo este proceso una especie de creación continua que el jefe carismático, a semejanza de la deidad, va a captar en su provecho. A lo mejor podríamos encontrar ahí la clave para explicar el éxito popular de los fascismos a mediados del siglo pasado. Y me parece que tal esquema es más que bienvenido para poder apreciar el desarrollo de los populismos extremos, u otros resurgimientos de extrema derecha que ha habido en nuestros días.

Efectivamente, es el deseo de efervescencia, particularmente perceptible en los periodos de cambio de valores, que va a lograr que una idea, una sociedad, una imagen o un fantasma se vuelva cosa sagrada y "el objeto de un verdadero culto" (p. 306); puede ser una creación "con todos sus componentes" (p.304) o la reinversión de una figura antigua que se creía superada. Tanto en uno como en el otro caso, se trata claramente de una creación continuada que regenera una sociedad. Es lo que Durkheim llama una "aptitud de la sociedad a erigirse en dios o a crear dioses" (p. 305). En estos momentos (revoluciones, revueltas, fiestas, conmemoraciones, insurrecciones...) el entusiasmo es tal, la pasión compartida es de una impetuosidad semejante, que éstos "no se dejan contener por nada" (p. 309). Podríamos seguir el análisis en este sentido, o aplicarlo a otros fenómenos, lo que hice para el *orgiasmo* en *L'Ombre de Dionisos* (1982) o para la confusión en *El tiempo de las tribus* (1988), basta con indicar, en el marco de nuestro enfoque, que es el estremecimiento colectivo, la exaltación general, todos ellos momentos

en donde "el hombre se vuelve otro" (p. 301) que permite lo que en periodos de relajación va a institucionalizarse en "interacciones sociales".¹⁸

En un momento en donde la política parece perder todo sentido, es importante recordar su principio, aunque sólo sea para apreciar mejor cuáles son las modulaciones contemporáneas. Principio religioso, habíamos dicho, que descansa sobre una construcción aceptada a partir del compartir de una idea o de una pasión común, proyectándose hacia un jefe carismático, o reconociéndose en él. Principio religioso que permite comprender la *salida de sí mismo* que es toda vida en sociedad. Si bien es cierto que "todo comienza en mística y todo termina en política" (Péguy), podemos también estar de acuerdo en la reversibilidad de dicha fórmula. O al menos sobre el hecho que hay en esto una constante ida-y-vuelta entre estos términos, o lo que éstos designan. Una ida-y-vuelta que delimita claramente la órbita de toda vida social que, según los momentos, acentuará la socialidad, con la connotación emocional que le es articulada, o la sociedad con sus consecuencias más racionales. Por haber olvidado demasiado uno y otro de estos polos, se corre el riesgo de no entender en absoluto a la unicidad —una y diversa a la vez— del hecho social en su globalidad.

³⁴ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., pp. 300-309, (el paginado corresponde a la edición francesa). Es necesario hacer referencia a un excelente comentario del libro de J. Prados, *Persistence et Métamorphose du sacré*, París, 1987. Yo mismo he utilizado este análisis durkheimiano en *De la orgía: una aproximación sociológica*, trad. Manuel Mandiánes, Barcelona: Ariel, 2003.

2. LA "PERFECCIÓN" DEL UNO

Lo político en su aspecto religioso garantiza por un lado, a través de la vía del liderazgo de un jefe, la unión con el medio ambiente natural y reconforta por otro lado, a través del sentimiento colectivo y la emoción compartida, el estar-juntos necesario a toda vida social. Pero en uno u otro caso, este político-religioso es estructuralmente plural. El historiador Huizinga nos ofrece una etimología fantástica del término "político" (*sic*)³⁵ que algunos autores franceses de la Edad Media hacían derivar de *polus* y de una pretendida palabra griega *icos*, guardián. El "político" era por tanto el "guardián de la pluralidad".³⁶

Tal fantasía merece que se le preste algo de atención, pues no cabe duda que en ella se enraiza, de manera profunda, la percepción politeísta de la relación con la naturaleza y de la relación con los demás. Max Weber bien lo ha mostrado con el politeísmo de los valores, tanto como la imagen del panteón griego, que traduce la antinomia estructural del dato mundano. Para el caso que nos ocupa, podemos recordar que, de una manera más o menos consciente, el politeísmo es una manera de limitar el poder. Frente a la omnipotencia de un Dios único, la multiplicidad de los dioses introduce la idea de relatividad, de limitación mutua. ¡Mientras los dioses estén

³⁵ "Pollitique" en el original, de ahí la observación del autor N. del T.

³⁶ J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, trad. José Gaos, Barcelona: Altaza, 2001, p. 396 (el paginado corresponde a la edición francesa).

en guerra, los hombres estarán tranquilos! y es cierto que el antiguo adagio: *divide et impera*, dividir para reinar, se aplica también a la divinidad. Volveremos a ello, pero por el momento se puede decir que es difícil hacerle artimañas a lo que es lo Uno. No es fácil de engañar a lo Único.

Ya he indicado anteriormente que se trataba de un “saber incorporado”: lo que se puede llamar la sabiduría de las naciones, o el buen sentido popular, es el sentido común que atemoriza a los poseedores del saber. No es cuestión aquí de analizarlo como tal, pero es pertinente tener en mente algunas características de semejante politeísmo, aunque sólo sea para mejor captar lo que va a sucederle. Efectivamente, antes de que triunfase el imaginario del totalitarismo, antes de que se elaborara la realidad del Estado-nación, que de esto es la transcripción política, se puede afirmar que prevalece el equilibrio conflictivo de una realidad con múltiples facetas. Que se me entienda bien: no quiero decir que en esto haya un pasaje que se efectúa progresivamente de lo *poli* a lo *mono*. De hecho, se trata de un proceso reversible: a veces en la pluralidad se acentúa la complementariedad de las formas y de las fuerzas; por el contrario a veces es valorizado lo que unifica, lo monovalente y lo *unidimensional*.

Este balanceo es también tanto filosófico como histórico. Se puede decir de hecho que es esencialmente antropológico. De esta manera, así como el análisis de Deleuze para Leibniz, la unidad armónica descansa en la multiplicidad. “Cada trueque representa acuerdos” siempre y cuando el término “acuerdo” nos remita a la “relación de un estado con sus diferenciales”.³⁷ Aplicada al barroco, esta metáfora musical es bastante conveniente, pero es paradigmática desde una perspectiva que estará menos atenta al unísono que a la polifonía vocal y por tanto existencial.

Es esta misma puesta en perspectiva la que se va a encontrar en el tri o cuatripartismo antiguo y que se va a encontrar en muchas es-

³⁷ G. Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez, Barcelona: Paidós Ibérica, 2004, p. 175 (el paginado corresponde a la edición francesa).

tructuraciones políticas en el transcurso de la historia. De esta manera Roy Ladurie muestra claramente, en *El carnaval romano*, cómo funciona este cuatripartismo social y es en el compartir del poder mismo. Hay que tomar nota de que a través del camino de las cofradías religiosas, las corporaciones y otras asociaciones eclesiásticas, el pluralismo armónico del que se está hablando encontraba una “canonización” teológica. Los diversos “estados” medievales, con sus santos, sus costumbres, sus rituales, tenían con ello una manera atemperada de vivir la pluralidad de los dioses y su complementariedad.

Encontramos un equilibrio idéntico en la descripción que hace Maquiavelo de Florencia en el apogeo de su grandeza. La *virtu*, que es el cimiento por el cual una sociedad se establece y se reconforta, sólo puede existir si hay en ello armonía de los contrarios. No una igualdad, o negación de las diferencias, sino claramente “acuerdo” de cualidades diversas que, por la lucha, la negación o los compromisos, llegan a componerse unos con otros. A este respecto, el fresco que erige de la historia de Florencia, al compararla en su momento con Roma, es esclarecedor: es cuando la ciudad sabe realizar esta *composición*, que ésta se vuelve o permanece poderosa; su decadencia, más o menos prolongada, sobreviene cuando hay un triunfo de una parte sobre la otra. Una vez más, de una manera eufémica, se trata de la guerra de los dioses que, al tiempo que se oponen a veces con energía (y con la discreta esperanza de eliminar al otro), no logran ponerse de acuerdo unos con otros, creando así las condiciones de posibilidad de un acuerdo diferencial.

El último ejemplo, finalmente, puede ser tomado de la descripción que hace Benedetto Croce de la alternancia del poder civil y religioso en Ginebra. La independencia recíproca de uno en relación con el otro, su complementariedad, también, permite de hecho su neutralización. Una vez más, es cuando esta complementariedad ya no funciona, cuando el poder eclesiástico toma el paso sobre lo demás, que la República de Ginebra se vuelve tan intolerante como durante el peor de los periodos de la inquisición y es así que el *libre-pensador* Sebastián Castellio, interpretando el *Cantar de los cantares* como una compilación de cantos eróticos, o por supuesto Servet,

que terminó en la hoguera, pasaron una dura experiencia.³⁸ Lo que está en cuestionamiento en cada uno de estos ejemplos históricos es claramente el funcionamiento, la remanencia o la desaparición del politeísmo de los valores, con las implicaciones que esto no deja de tener sobre la organización política *stricto sensu*. Ejemplos todavía más interesantes por el hecho de que la organización de la ciudad de la que se ha hablado, no se concibe más que en referencia a una organización, o al menos a una legitimación eclesiástica. Se puede decir que a través de una especie de efecto perverso, al querer llegar a la perfección de una unidad, es decir, al querer negar o denegar la diversidad, la pluralidad de los gustos y de los intereses se acaba cuando no es la intolerancia con su cortejo de exacciones que termina en la degradación o en la caída del conjunto social.

La imperfección relativa, inducida por el politeísmo, está en el corazón de las historias humanas, tanto como lo es para la vida misma, y las sociedades que han sabido preservarla son las que han sido las más dinámicas. Al respecto, a lo mejor habría que proponer una ley sociológica que pondría de relieve que la armonía conflictual va a la par con la vitalidad de un conjunto dado. Cada vez que una organización social ha sabido acentuar la diversidad, ella ha sido fecunda y productiva y esto concierne tanto a la cultura y la organización política cuanto a la simple vida cotidiana. Por otro lado, hay que tomar nota de que la figura de la sabia Palas Atenea, símbolo de la sabiduría, llamada a gestionar y a guiar la *Polis* de Atenas, prototipo de la ciudad, es en sí misma plural y antes de ser la diosa de la razón y de la medida, es, según ciertas versiones, belicosa y salvaje.³⁹

³⁸ Sobre estos ejemplos históricos, cf. Emmanuel Le Roy Ladurie, *El Carnaval de Romans: de la candelaria al miércoles de ceniza*, trad. Ana García Verruga, México: Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 1994, p. 34 (el paginado corresponde a la edición francesa). Machiavelo, *Historia de Florencia*, prólogo, trad., y notas de Félix Fernández Murga, Madrid: Alfaguara, 1979, p. 1066 (el paginado corresponde a la edición francesa). B. Croce, *Galeas Caracciolo*, Ginebra, 1965, pp. 28 y 31.

³⁹ Cf. L. Séchan y P. Lévêque, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, París, 1966, p. 327, reed. 1990.

Por *construcción*, los fenómenos religiosos y políticos contienen siempre una buena dosis de elementos diversos y sobre todo heterogéneos los unos a otros. Así como se presenta la imagen que vengo de enunciar sobre la figura emblemática de Palas Atenea, toda la tradición mitológica insiste en la ambivalencia estructural de las manifestaciones de la sabiduría: a la vez *sophia* y *epinoia*. Es esto lo que se halla en la complementariedad que existe entre lo racional y lo sensible. O aún más, para lo que concierne a la fecundidad podemos remitirnos a las dos caras del imaginario lunar: Selene y Lilith. En cada uno de estos casos, dado aquí como título indicativo, se encuentra una pluralidad de expresión que es lo característico de todo conjunto político-religioso, tanto, como por supuesto, sus diversas representaciones.

Aun cuando se señale de una manera altamente caballeresca, era necesario tener en mente este politeísmo religioso, fundamento del politeísmo de los valores, aunque sólo sea para comprender la manera como se ha erigido, a contracorriente, el ordenamiento de lo político que ha marcado la modernidad; cómo el imaginario del politeísmo se invierte en imaginario del totalitarismo, es decir, cómo el fantasma de lo Uno va a triunfar sobre todas las demás fantasías. Rigidez y pobreza del monoteísmo, que a lo opuesto del *amor fati nietzscheano* que dice: ama tu destino, aunque sea trágico, si se puede decir esto, destino imprevisible y potencialmente plural, va a proponer un drama histórico con etapas programadas y convenidas, un drama gestionado y organizado por el clero político. Este drama puede ser ciertamente el de la historia de Cristo o de su compañera en la tierra, es decir, la Iglesia, o a lo mejor puede ser también el de lo social o de las diversas instituciones estatales o privadas que están ahí supuestamente para expresarla.

Trágico-drama. Hay en esto una oposición poco estudiada, sobre la cual ya he tenido la ocasión de insistir. Para lo que aquí nos ocupa, se puede decir que lo trágico es esencialmente pagano, que va en numerosas direcciones, piensa el mundo y la existencia en términos de ciclos, todos imperfectos por construcción. De ahí las innumerables versiones o lecciones de los mitos paganos. A partir de

una trama central, se dibuja en arabescos una multiplicidad de digresiones, de diversiones, con contornos indefinidos y con las enseñanzas más heterogéneas, cada una de entre ellas pudiendo aplicarse a tal o cual aspecto de la vida y no a la vida en su totalidad. De ahí las antinomias de valores que son lo característico de una visión trágica de la existencia. Nada está seguro *a priori*, nada es sabido de una vez por todas, pero todo se ajusta golpe a golpe, todo depende de lo que para los griegos jugaba un gran papel, es decir, el *Kairos*, que es esta oportunidad imprevisible, con consecuencias siempre difíciles de evaluar. Por tanto, lo trágico es aleatorio y se presta de mala manera a la previsión, o a la predicción garantizada.

Otra cosa es el drama que, en cuanto a él, es perfectamente lineal. Éste expresa claramente lo que he llamado el fantasma de lo Uno, del monoteísmo. Encontramos esta oposición bien enunciada por San Agustín en el Libro XII (Cap. X-XX) de *La ciudad de Dios*. Frente a las épocas circulares del paganismo, el *falsi circuli*, el *circuitis temporum*, el circuito de los tiempos que se repiten, Agustín opone el tiempo unilateral, donde nada regresa dos veces, tiempo que está fijo en su centro por la cruz del Cristo: "En efecto, es de una vez por todas que el Cristo ha muerto por nuestros pecados". A la repetición y a la desesperanza (trágica) que le es inherente, Agustín opone el camino recto, la *via recta* de la *novitas* cristiana. El círculo está quebrantado. La misma fórmula de *La ciudad de Dios* merece ser citada: "Con la ayuda del Señor, nuestro Dios, que la opinión forje una razón evidente que quebrante estos círculos rodantes sobre sí mismos" (*In adjutori Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit*).⁴⁰ Todos los elementos del drama están ahí reunidos: la opinión desamparada y su punto de inicio incoherente ceden el lugar a la sana

⁴⁰ Sigo libremente el análisis de San Agustín hecho por H. Ch. Puech, *En torno a la gnosis*, tomo I, trad. Fco. Pérez González, Madrid: Taurus, 2002, pp. 8-9 (el paginado corresponde a la edición francesa). Por lo que concierne a una revalorización de la parte del conocimiento del hombre me remito al libro de E. Gillibert, *Judas*, París, 1989.

razón, al paso asegurado que conoce el sentido de la marcha que debe enseñarse.

Aquí es donde se enraiza la teología de la Historia. En lo que sigue, servirá de fundamento al aspecto profano de la salvación, sea ésta revolucionaria o reformista. En suma, en semejante perspectiva, el paraíso celeste es el acabamiento de un camino claramente trazado, racionalmente previsible. Sucede lo mismo con el paraíso terrestre: éste se alcanza tomando la buena dirección, la *línea justa*, al plegarse y si es necesario plegando a los demás al estudio de las contradicciones que hay que superar y a las duras leyes que se pueden extraer de ello. Mientras que el aspecto circular de la mentalidad politeísta admite el "regreso" o la involución, el linealismo cristiano es esencialmente evolutivo, su ley es el progreso. Ciertamente la *parusía* puede tomar formas diferentes, su esencia, su naturaleza es una: la perfección, terrestre o celeste, es posible, es racionalmente predecible y se puede alcanzar al final de un duro encaminamiento, de pruebas programadas y progresivamente superadas.

En esta evolución necesaria e ineluctable es que de manera natural los protagonistas de las visiones del mundo totalizantes se convierten en totalitarios. Y esto, por supuesto, tiene que ver con todas las tendencias incluidas. Como lo he indicado, a partir del momento que una síntesis está hecha, ésta se presenta, por un lado, como la culminación de lo que estaba anteriormente, estado anterior que por lo general no está contemplado más que como un simple bosquejo, y, por otro lado, se considera como insuperable. Es esta doble perspectiva la que funda el totalitarismo tanto del clero y /o de lo político.

No se ha puesto lo suficientemente en relieve este origen religioso del totalitarismo, ya sea que este último esté políticamente bien caracterizado, en los regímenes dignos de ese nombre, o ya sea que tomen un aspecto más presentable en lo que yo había llamado los "totalitarismos ligeros" (*La Violence totalitaire*, 1979). En lo concerniente con los primeros, es en el nombre de un saber sintético y sistemático que se establecieron. Éste podía ser una visión más racional de la vida social o de la economía socializada, de igual manera podía ser la defensa de los valores occidentales o la lucha contra el

comunismo. En todos los casos se trata de un saber (o de una creencia) totalizado (a) que se desea aplicar por el más grande bien del pueblo. Este último rápidamente tuvo que encargarse del gasto de una solicitud semejante. En lo concerniente con los segundos, el saber en acción está más diluido, la presión directa para aplicarlo es menos fuerte. Ya no constituye tampoco un ambiente general que garantiza un manto protector y por ende tiende a responsabilizar a cada uno de nosotros, a *enervar*, en su sentido más simple: quitar los nervios, el cuerpo social que desde entonces ya no tiene vestimenta frente a las diversas adversidades del destino. En todos los casos, lo repito, la protección exige la sumisión y el Gran Dios, sea el del monoteísmo, o el de la providencia estatal o el de la economía liberal, es un Moloch que exige que se abdique su persona, cuerpo y espíritu, para servirle.

Esta abdicación puede desembocar en la constricción física y en la privación de la libertad, puede también ser una "constricción moral" (Durkheim) con efectos insidiosos por lo mismo que es anodino y cotidiano. De ahí que se tenga la impresión de agrupamientos de muertos-vivientes efectuados en nuestros días en los diversos momentos de la grisalla cotidiana. Agrupamientos que dan el sentimiento de vastas ganaderías humanas, donde los individuos, verdaderos *zoon politicon*, animales políticos, atiborrados, en buena salud, bien vestidos y perfectos consumidores, han perdido lo que los hace personas de calidad humana. Calidad, que como se verá más adelante, se puede encontrar en esos momentos de efervescencia como son los excesos deportivos, musicales, o de placer no programados. Empero, se trata aquí de orgías que escapan justamente de la dominación de lo político.

Domesticación de las costumbres, *curialización* de la existencia, numerosos son los historiadores o antropólogos, como Michel Foucault o Norbert Elias, que han puesto claramente en relieve la asepsia galopante de la vida social.⁴¹ A lo mejor podríamos ver en

⁴¹ Los remito a los trabajos de M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prision*, México: Siglo XXI, 1984, y el de N. Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. Ramón García

esto la marca esencial, el resumen de la modernidad. Lo que es cierto, es que este planteamiento del desorden se hace en nombre de una Razón suprema que ha tomado el lugar del Dios único. De ahí proviene la racionalización bien analizada por Weber y que descende hasta los detalles más ínfimos de la existencia cotidiana. Ya pesar de que sea una idea repetida, es evidente que ninguna distancia, ninguna falta de funcionamiento, logra escarpase al ojo o a la escucha atenta de un *Big Brother* anónimo.⁴² A lo mucho, para el más grande bienestar de los pueblos, éste pone en obra todo lo que está en sus manos con el fin de que nada se le escape.

A través de semejante proceso es que la racionalidad, inherente al dato mundano, se transforma en racionalismo, tal y como éste triunfó en el siglo XIX. Es este racionalismo triunfador el que hará de la ciencia, la teología del mundo moderno. No es asunto aquí llevar a cabo una historia de la evolución científica; basta con indicar que nada se le escapa a su imperio. Y Durkheim, hablando en términos elogiosos de la fundación del positivismo, no deja de subrayar que de esta manera la "sociología positiva" y las ciencias sociales en general se integran "al círculo de las ciencias naturales". Esto, al realizarse denota la "vieja inspiración de la humanidad", la de "la unidad del saber" que es llevada a cabo. Al respecto, y es esto lo que me interesa aquí, el hombre y las sociedades se vuelven "los objetos de la ciencias" y podrán por tanto ser dirigidos como tales.⁴³

Todo esto tiene que ver con uno de los análisis más interesantes, puesto que da claramente cuenta de la estrecha conexión que, durante toda la modernidad, se establecerá entre la dirección de los hombres y la ciencia positiva. Para decirlo en otros términos un poco más tajantes, la *libido sciendi* va a reconfortar a la *libido dominandi*. La dominación brutal o dúctil tiene necesidad del saber a la vez para legitimarse y por supuesto, para ganar en eficacia. Sin ir hasta la intran-

Cotarelo, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 y a mi libro M. Maffesoli, *La violencia totalitaria*, op. cit.

⁴² Obviamente, se refiere al *Big Brother* de George Orwell, que inspiró de igual manera el nombre de *Big Brother* de los *reality shows*. N. del T.

⁴³ E. Durkheim, *Le Socialisme*, París, 1928, pp. 148-149.

sigencia de un Robespierre, que establece la relación entre el terror y el saber del bien, no hay que olvidar que él es el prototipo de una cierta concepción del poder moderno. A sabiendas al respecto que semejante relación (saber-dominación) será considerada como eminentemente moral, es de hecho la virtud lo que está a la base de la domesticación de las pasiones sociales, lo que engendra la investigación criminológica, lo que preside el adiestramiento de los niños, lo que reglamenta la economía del sexo y, sobre todo, lo que favorece el poner a todos a trabajar. Son todas estas cosas las que encuentran su apogeo en el siglo XIX, siglo clave para comprender la modernidad.

Un análisis juicioso de la lógica de los "señores" de Port-Royal, destaca claramente el fundamento religioso de tal relación. En nombre de una sana interpretación de la vida cristiana es que los "señores" van a erigir un *arte del pensamiento* que irrigará profundamente los siglos XVIII y XIX. Este arte establece de hecho la reversibilidad entre lógica y moral. Moral que hay que comprender aquí, en su sentido más simple, el de la organización y gestión de las costumbres que hacen a la sociedad. Y se ha podido mostrar que todas las ideologías, desde el siglo XVIII, descansan sobre esta reversibilidad. En suma, es el "deber-ser" evangélico, lo que va a condicionar el "tú debes" político y éste con el apoyo del erudito o especialista que elabora las leyes racionales de la coerción correlativa de tal mandato. La lógica jansenista, o lo que viene a ser lo mismo la protestante, es una lógica de la vigilancia,⁴⁴ la de los *educadores-sabios* que corrigen, rectifican, "pedagogizan" los errores para el más grande bien de una ciudad racional y, por tanto, divinamente tutelada.

Por tanto es una disposición en camafeo que se esboza ante nuestros ojos. Un desliz progresivo y, en resumidas cuentas, difuminado que va de la constricción a la razón dominadora y totalizante, pasando por la moral y una cierta forma de lógica. Pero aunque se trata de tonalidades diferentes, todas estas actitudes descansan, esencialmente, a la vez en la preocupación de la perfección y en la de la

⁴⁴ Aquí me refiero a los trabajos sobre Port-Royal de L. Marin, *Critique du discours*, París, 1975 y L. Sfez, *L'Enfer et le Paradis*, París, 1978, pp. 77 y 79.

unidad. De una manera más o menos consciente, se trata de reprimir la confusión y el desorden, de resolver la anarquía de la vida (o lo que es la vida), en suma, de remplazar el politeísmo de los valores por el monoteísmo del utilitarismo. *Uti et non frui* es de esto la regla de oro. De ahí proviene la imposición de una cierta lógica dialéctica, que desea superar toda la "no-lógica" de la cual está moldeada la vida social. Entendiéndose por supuesto, que dentro de esta perspectiva no puede ser considerada como lógica lo que no responde al mandato de lo útil, de lo proyectivo, de lo serio.

Ahora bien, se sabe por otro lado —la *Realpolitik* lo obliga—, que todas las buenas intenciones terminan invariablemente en el infierno de la constricción. Y esto es mucho más duro por el hecho de que se legitima en Dios, o que se fundamenta en la razón. Desde la Inquisición en la Edad Media, hasta los diversos "campos" que han marcado las últimas décadas, se conoce ahora el acabamiento de las intenciones pedagógicas. Algunos han incluso mostrado que la gestión de los campos nazis estaba fundada sobre el vértigo de una razón paranoicamente organizadora. El frontispicio del campo Dachau es a este respecto todo un programa: *Arbeit macht frei*.⁴⁵ ¿Es acaso una antifrased o una burla? Seguramente no, pero conscientemente exacerbada y si se puede decir esto, algo enfermizo, el corregir los errores, las desviaciones, el superar las contradicciones, en suma, realizar la sociedad perfecta, aunque sea al precio de algunos sacrificios humanos. Precio que se tenía que pagar para reparar la tara del pecado original y restaurar la humanidad en la plenitud de su condición. Aquí el paroxismo es instructivo: al querer reducir la diversidad, al funcionar demasiado sobre el fantasma de lo Uno, se olvida, para lo peor, que la vida no se deja enclaustrar, sino que descansa esencialmente en el pluralismo.

Para poder expresar esto se ha podido proponer la noción de "contradictorial".⁴⁶ Noción que reintroduce, desde un punto de vista

⁴⁵ El trabajo os hará libres. N. del T.

⁴⁶ Noción tomada de S. Lupasco, M. Beigbeder y G. Durand. Me remito a mi libro, M. Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, op. cit. Sobre el racionalismo

lógico, la contradicción no superada, en el seno de la cuestión social. Contrariamente a lo político que, como se viene de ver, es la forma profana del *magister mundi*, el pensamiento de lo contradictorio recuerda que no todo se educa, que el desorden tiene su lugar y que un exceso de regulación es potencialmente mortífero, a lo mucho desbarata la tensión vital que hace que una comunidad dada se sienta responsable de sí misma y garantice de esta manera su propia "conservación de sí" puesto que es en esto donde se halla la paradoja: como el aprendiz de brujo, al autonomizarlo de la base que le sirve de apoyo, al denegar su diversidad, al no ver lo "contradictorio" como un acto dentro de la vida cotidiana, al querer ser un sustituto de Dios que crea siempre y nuevamente lo que él llama lo político⁴⁷ termina por tener el efecto inverso, que es la destrucción del estar-juntos, del que está supuesto ser a la vez la expresión y el garante.

Esto tiene un nombre erudito: heterotelia, trivializado en "efecto perverso". Pero por una extraña maldición, el político ha logrado esta destrucción al dar por ejemplo nacimiento a la tecno-estructura o la burocracia, para quienes sólo existe la administración de las cosas. Queda por ver si, con todo esto, quizá se trata aquí de un regreso astucioso del *amor fati* negado y no prepara de hecho, de una manera inconsciente, su propia destrucción.

exacerbado dentro de los campos de concentración cf. L. Scheler, *La Société sans maîtres*, París, 1977.

⁴⁷ N. del A.: Es con intención que empleo este término neutro que no implica ni las personas ni regímenes particulares, sino que al conformarse con enfocar una entidad abstracta, se subraya un "efecto de estructura".

3. LOS PROPIETARIOS DE LA SOCIEDAD

Contrariamente a lo que se ha dicho con frecuencia, no hay que ver en el origen religioso de lo político una remanencia un poco anacrónica, en fase de desaparición, como si fuera un trazo de un tiempo oscurantista que los progresos de la razón, después de fuertes dificultades, podrán muy pronto borrar. Los historiadores de las ideas políticas han mostrado claramente que el sistema democrático, por ejemplo, florón que con justa razón es alabado por la modernidad, fue elaborado, probado y acomodado en innumerables conventos de la Edad Media, que en la materia, como en muchos otros temas, fueron los conservatorios de aquello que florecería algunos siglos más tarde en toda Europa.

De la misma manera, se puede decir que la simple administración de las cosas encuentra ahí su origen. Efectivamente, según Salomón Reinach, la historia de la humanidad es "una laicización progresiva": los sacerdotes van a racionalizar lo religioso, codificar los tabúes y canalizar las expresiones más excesivas de la religiosidad natural y que permea el ambiente.⁴⁸ En esto encontramos una idea que con frecuencia fue desarrollada en el siglo XIX: en lo político "las religiones tienden a laicizarse", lo que da nacimiento a la tecnoestructura que le sigue. Es seguro que además de la codificación

⁴⁸ S. Reinach, *Orpheus*, París, 1930, p. 32-36. Sobre el origen conventual de la democracia, cf. L. Moulin, *La Gauche, La Droite et le Péché originel*, París, 1984.