



Reis. Revista Española de Investigaciones
Sociológicas

ISSN: 0210-5233

consejo.editorial@cis.es

Centro de Investigaciones Sociológicas
España

Herrera Gómez, Manuel

Relación social y teoría de las formas en Michel Maffesoli

Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, núm. 101, 2003, pp. 89-117

Centro de Investigaciones Sociológicas

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717912003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Relación social y teoría de las formas en Michel Maffesoli*

Manuel Herrera Gómez

Universidad de Granada

RESUMEN

La sociología de Michel Maffesoli se ocupa principalmente de las potencialidades polimórficas de los singulares individuos. Su teoría «postmoderna», centrada en el tránsito del *homo politicus-oeconomicus* al *homo aestheticus*, representa la exaltación de nuestros sentimientos individuales, de nuestras emociones, de nuestros deseos para reconstruir pequeñas tribus comunitarias en una sociedad que solamente trata de imponer sus cánones funcionales. En una palabra, se trata de rehabilitar nuestro obrar espontáneo, dionisiaco, contra el poder, siempre abstracto y mecánico, de la sociedad.

Palabras clave: Relación Social y Teoría de las formas en Michel Maffesoli.

* Agradezco al Profesor Iglesias de Ussel (Universidad de Granada) cada una de las sugerencias que me ha hecho en la elaboración de este trabajo. En buena medida, mi interés por Maffesoli se debe a él.

1. LA ÉTICA DE LA ESTÉTICA

Michel Maffesoli es un sociólogo muy conocido por sus estudios micro-sociológicos, estudios en los que analiza la formación de las pequeñas comunidades («tribus») que pueblan la vida cotidiana. Desde el punto de vista metodológico, y dentro de un marco teórico muy próximo al post-modernismo, sus planteamientos se centran en las relaciones sociales, sintetizando las aportaciones procedentes de la escuela de Durkheim, la antropología de Bataille y Durand, y la teoría de Simmel.

El punto de partida de la sociología de Mafessoli es el siguiente: el fundamento dual de la colectividad social. Esta última puede organizarse de dos formas: la *sociedad*, que se basa en el principio de unidad y de integración racional, y la *socialidad*, fundamentada en el politeísmo y en la identificación empática.

Para Maffesoli, la estructuración moderna otorgaba prioridad a la organización económico-política, y el individuo era un sujeto racional insertado en ella a partir de vínculos de carácter contractual. La integración sólo podía tener lugar mediante acuerdos consensuados y acciones estratégicas. El actor social era un individuo que realizaba una función sistémica. El principio base de esta estructura era la acción racional hacia un objetivo, que ahogaba lo social y las potencialidades polimórficas de los individuos con un «*monoteísmo reductor*», monoteísmo que:

«Se introduce en el orden de la ciencia con el positivismo, en el análisis de los sentimientos con el psicoanálisis oficial, en la gestión del trabajo o en la gestión de la existencia cotidiana con el racionalismo de la tecno-estructura, en la mitología con la mística eclesiástica o con la mística de la unidad que quiere superar o negar la estructura ambivalente de la que están marcados el individuo y la sociedad» (Maffesoli, 1979: 32).

La sociedad moderna extraía su legitimación de un pacto (o contrato) social que estructuraba los ámbitos cultural, productivo, sexual e ideológico a partir de la racionalidad instrumental, la productividad y la represión de los instintos a favor de la planificación social. Era una «*lógica del dominio*» que imponía a la sociedad el principio de la organización funcional y abstracta, de la explotación de la naturaleza y del hombre. La racionalización total de la existencia dominaba la división del trabajo social, asimilándola al criterio de eficacia:

«La planificación, la eficiencia, la productividad son los ejes modernos y la integración social estará dominada por la sumisión a ellos (...) De esta forma es sospechoso todo lo que no se adecue a los criterios de utilidad. Se trata de unificar, sintetizar. Es el dominio de la equivalencia» (Maffesoli, 1977: 146).

Según el sociólogo francés, el tránsito de la sociedad moderna a la post-moderna modifica notablemente la organización social, que, de totalitaria, se hace compleja y politeísta. Actualmente ya no nos encontramos ante el dominio de la organización económico-política, sino ante el dominio de las masas, de las que se originan de forma cíclica las tribus basadas en la identificación empática y emocional (Maffesoli, 1990a). Incluso el individuo no se identifica con la función que realiza, sino con el rol, la máscara social que asume adhiriéndose a uno o más micro-grupos. La socialidad re-instaura las «*comunidades de emociones*», basadas en la efervescencia, en el vitalismo colectivo.

El tránsito de la modernidad a la post-modernidad tiene lugar de forma gradual, e incluso en *La conquête du présent* (1979), Maffesoli contemplaba, en el análisis de la compleja formación social, la co-presencia de un poder legal-racional y de una potencia subterránea. El juego de los pequeños encuentros, los pequeños rituales sociales eran considerados manifestaciones de la astucia antropológica que permite sustraerse del principio de prestación del sistema social. Sin embargo, a continuación, Maffesoli se centra en la socialidad contemporánea, olvidando el poder racional. Se ubican de esta forma en un primer plano la teatralidad de la vida cotidiana, o, mejor, el juego de los encuentros, en los que prevalece lo efímero, la apariencia, el ritual ligado a una atmósfera social, la capacidad de adoptar una pluralidad de roles, de moverse de una tribu a otra para generar una danza infinita. De aquí emerge una retórica pictórica hecha de adhesiones empáticas a climas comunitarios que transforman la socialidad en un *teatrum mundi*, en una representación general y pluridimensional. Predominan las imágenes, las emociones, la polisemia de las situaciones y de los encuentros, que crean un juego de las formas en el que imágenes y palabras se superponen mutuamente. La post-modernidad, según Maffesoli, ve en consecuencia el resurgir de los elementos arcaicos, pre-modernos, en una sociedad marcada por la tecnología. Sociedad que, en buena medida, re-descubre el lado oscuro de lo social, al mismo tiempo en que se asiste a la difusión de complejas tecnologías (Maffesoli, 1992).

En los escritos más recientes, lo post-moderno es considerado un estilo basado en las correspondencias, en las sinergias entre ambiente humano y natural, entre material e inmaterial. Toda la materia se transforma en imagen, asumiendo matices arcaicos, de equilibrio estético entre naturaleza y hombre. Incluso la tecnología favorece la reagrupación en torno a los *totem*, a las expresiones sensibles que revelan el ligamen social, la comunidad de los sentimientos. La imagen, el compartir sentimientos comunes, crean un puente entre hombre y naturaleza, entre universal y particular (Maffesoli, 1993b).

En la socialidad contemporánea, «*el individuo y lo social se desvanecen en la confusión*»: el orgasmo traslada a una «*inmoralidad-ética que consolida el ligamen social simbólico de cualquier sociedad*» (Maffesoli, 1982b: 26). El orgasmo representa una comunidad primor-

dial en la que se realiza el juego de las diferencias, basado en la efervescencia dionisiaca y en el carácter reversible de las figuras (duplicación de la unión cósmica). El orgasmo es la anomia, un tipo ideal que describe la superación de la individualidad en un conjunto más amplio, en el éxtasis, basado en una ética común, en un querer-vivir global supra-individual.

En el flujo sexual colectivo, en el sólido carácter orgánico de las personas y de las cosas, en la simpatía universal que se genera, está la expresión de lo trágico, del saber del fin y de la muerte. Tensión de vida y tensión de muerte siempre se presentan inter-cruzadas.

Lo dionisiaco se opone a la energía, a la lógica de la optimización del sexo, para liberar la efervescencia, la dispensa, la no utilidad. En el mismo acto sexual, que acompaña a todos estos ritos, existe un fuerte componente de perversión polimórfica no productiva ni genital. El orgasmo (ya sea *hipo*, como continencia o retención, ya sea *hiper*, como liberación o dispensa) salta la lógica genital, racionalizadora, de Occidente. La relación sexual «*expresa lo divino, es decir, lo social*» (Maffesoli, 1982b: 72). La ebriedad, el exceso, la prostitución trasladan a la fusión matricial, comunitaria y, en consecuencia, a la superación del *principium individuationis* moderno. El «*ser todo para todos*», cuyo paradigma es la divinidad, es el signo eficaz de una unión cósmica en la que vivimos el gran arquetipo de la creación-destrucción del amor y del miedo. Tanto las ceremonias religiosas como los cultos dionisiacos restauran el sentido de unión con el otro y con la naturaleza. Se manifiesta, por tanto, una especie de panteísmo universal, un ligamen simpático entre hombre y ambiente. El orgasmo colectivo también indica la fusión cósmica, la unidad de los contrarios, la victoria sobre la muerte, un ciclo eterno sin fin.

El retorno al «*régimen nocturno de lo imaginario*», tal y como lo ha definido Durand (1963), está acompañado por el re-descubrimiento de lo cotidiano, de lo local, de lo próximo. La socialidad expresa una solidaridad primaria para quien habita en los mismos lugares (un «*sensualismo local*»). La *domus* representa la unidad de medida del cosmos: cada uno está sujeto a un fundamento dinámico, que revela el antagonismo paradójico de toda existencia.

El sentimiento de lo efímero, del carácter trágico del destino, traslada al triunfo de las apariencias. La vida social se convierte en un juego de encuentros, de rituales sin diferencias. Por este motivo se puede hablar de simulacro, como repetición infinita que jamás traslada a un original. La trama de la socialidad, con su juego infinito de roles que se intercambian y se completan, designa la pérdida de una finalidad última de lo social. El *ordo hominum* se organiza y re-organiza continuamente, revelando las astucias de la vida cotidiana contra los mecanismos sistémicos abstractos (Maffesoli, 1979).

Maffesoli elabora un nuevo método, el *formismo*, con el que pretende dar una respuesta al estudio del nuevo politeísmo que se difunde en la edad post-moderna.

«Utilizando diferentes instrumentos, no reduciéndose a la crítica y superando el reduccionismo positivista, el método propuesto es más apto para captar la respiración social, jamás idéntica, siempre cambiante según las atmósferas y los ambientes de una época» (Maffesoli, 1986: 81).

El *formismo* es un holismo que revela la polisemia del gesto, la circularidad hombre-naturaleza. Siguiendo los pasos de Simmel, pone de manifiesto que lo esencial de la existencia está en la experiencia, en la teatralidad de lo social. De ahí la especial atención por la ética del instante y el carácter orgánico de las cosas, tal y como se expresan en *ambiances* diversos.

Con el nuevo método se investigan aquellos mitos que permiten el estar-juntos antropológico, que consienten ligar conjuntamente, equilibrándolos, una pluralidad de elementos heterogéneos. La teatralización de la existencia se expresa en la *coincidencia de los contrarios* que está presente en lo social, permitiéndoles encontrar un equilibrio en la relación con la alteridad natural y humana. De esta forma se re-descubre la antigua relación entre hombre y mundo, la organización orgánica de la naturaleza y de la cultura, que constituye una invariante antropológica, más allá de las singulares realidades en las que se expresa.

Los arquetipos o tipos ideales son constantes antropológicas con las que se capta (naturalmente, sólo de manera formal y abstracta) la armonía conflictiva que domina el equilibrio societario en su relación con el ambiente natural. Esta socialidad, entendida como *machine á faire des dieux*¹, se manifiesta en retículos de micro-agregaciones que Maffesoli ha rebautizado con el nombre de tribus. Contra la sociedad oficial moderna, dominada por la función, el individuo (concebido como *subiectum*) y el contrato, Maffesoli propone estudiar los continuos reagrupamientos de las masas que dan lugar a una comunidad de afectos, en la que las personas se hacen personas, máscaras que recitan en un teatro.

Las actuales formas de agrupación *«tienen contornos indefinidos: el sexo, la forma de pertenecer, los modos de vida, incluso la ideología, se definen en términos (“trans” y “meta”) que sobrepasan la lógica de la identidad y/o binaria (...). Tendencialmente se asiste a la sustitución de lo social racionalizado por una socialidad dominada por la empatía. La socialidad se expresa en una sucesión de ambientes, atmósferas, sentimientos y emociones.*

¹ Sobre este punto puede encontrarse cierta convergencia entre Maffesoli y Moscovici (1988). Véase también el número de *Sociétés* (núm. 35, 1992a) dedicado a la *Post-modernité*.

Es, por ejemplo, interesante señalar que lo que traslada a la noción de Stimmung (atmósfera) sirve para, por una parte, describir las relaciones dominantes en el interior de los micro-grupos sociales y, por otra, para especificar la forma en que tales grupos se ubican en el contexto espacial (ecología, hábitat, barrio)» (Maffesoli, 1990a: 22).

La tribu es una comunidad de emociones en la que lo importante es la tensión para estar juntos en el instante eterno. Son los rituales, los gestos rutinarios sin finalidad, los que favorecen la agrupación, el *ethos* común. Pero, concretamente, la *aisthesis*, el sentir juntos, «la sensibilidad colectiva derivada de la forma estética desemboca en un ligamen ético» (Maffesoli, 1990a: 32). Ya sean los *Quality Control Circles* o los micro-grupos nacidos en lugares públicos o partir de la confluencia de una serie de experiencias dispares, las comunidades de emociones se caracterizan por su forma estilizada y fluctuante, y por su capacidad para agruparse y re-agruparse².

La costumbre, en su sentido más amplio, funda la ética de la estética. El conjunto de los usos comunes, la potencia social, las rutinas que constituyen el lado opaco de la socialidad, distinguen a lo neo-tribal. El *habitus*, o la costumbre, sirven para sintetizar y actualizar la dimensión ética de la socialidad. A partir de ellos salen a la luz el sentir en común y el ligamen ético que se deriva.

Maffesoli indica también como rasgo distintivo de lo neo-tribal la proximidad física, casi orgánica, que incluso puede existir a pesar de la lejanía, cuando los diversos miembros de la tribu comparten y muestran su sentir común. Lo que importa se convierte en inversión, en entusiasmo, en calor, en comprensión de la comunidad de emociones. Obviamente, este organicismo es entendido como identificación pasajera, a la que rápidamente sustituirán otras. El retículo social se compone de un eterno movimiento en el que las personas entran/salen de los micro-grupos, manteniendo una identificación parcial.

Maffesoli retoma a W. Worringer³, y señala como rasgo típico de las tribus la participación empática, la anulación de la distancia. Si la modernidad se había caracterizado por la abstracción, la distancia y la frialdad emotiva, la post-modernidad impone una comunicación intuitiva con el mundo, un retorno al panteísmo de las cosas y de los grupos.

El nuevo politeísmo, que se expresa en la difusión de una multiplicidad de comunidades de gustos, es visto como expresión de un vitalismo social y natural que conquista los espacios liberados de la racionalidad abstracta:

² Algunas aplicaciones de la ética a la estética en diversos campos pueden encontrarse (y un nivel más conceptual) en Pons (1988), Robin (1988) y Barreyre (1992).

³ Maffesoli alude especialmente a la obra de W. Worringer, *Abstracción y empatía* (edición original, 1907).

«En una palabra, la economía del orden político, basada en la razón y en la actividad, deja el puesto a la ecología de un orden orgánico (u holista) que integra, al mismo tiempo, la naturaleza y la cultura» (Maffesoli, 1990a: 99).

La dimensión espacial (lo que liga a la tierra) es otro de los pilares para la construcción de una cultura de los sentimientos. La agregación espacial, el compartir los mismos lugares (ya sean un bar, los campos de fútbol, etc.), fundamentan la agregación social, estimulan el interés que liga al micro-grupo.

De esta forma, la ética de la estética se opone a la moral abstracta, que suponía la integración social en la organización político-económica. Si la moral era tendencialmente universal, aplicable en cualquier lugar y en cualquier tiempo (ya que estaba marcada por una racionalidad no variable), la ética es particular, y en ocasiones momentánea, en cuanto funda una comunidad y se elabora a partir de un territorio.

En el politeísmo de los valores, *«el espíritu del tiempo»* presupone el renacimiento de ligámenes sociales basados en la *reliance*, en la conexión dada por compartir una estética común. El estar-juntos, el ligamen casi místico que se establece entre hombre y naturaleza, está ligado a la común simpatía que une a una tribu, a una atmósfera específica que genera confusión y abstracción social⁴.

La efervescencia social permite a la persona inscribirse en un conjunto orgánico, aflorando parte de una memoria colectiva e insertándose en un colectivo ligado a un lugar. Junto a estos procesos, también se da la recuperación de la dimensión antropológica de lo social como conjunto estrechamente conectado con la naturaleza. En la actualidad se asiste a una *«culturización de la naturaleza y a una naturalización de la cultura»* (Maffesoli, 1990a: 94), que promueve el renacimiento de un vitalismo encaminado a construir el ligamen orgánico, primordial, del hombre con el mundo exterior.

La ecología de un orden orgánico transforma lo social, creando continuamente nuevos micro-grupos con un fundamento territorial determinado, basados en una sensibilidad cósmica (el mundo como *«gran todo»*):

«Personalmente, pienso que la estética social se organiza en torno a cuatro ejes esenciales: el dominio de lo sensible, la importancia del ambiente o del espacio, la búsqueda de un estilo y el valor del sentimiento tribal» (Maffesoli, 1993a: 129).

⁴ Véase Tacussel (1984).

El canalizador de la comunicación colectiva es la imagen. A través de ella, un grupo puede reconocerse, encontrar las razones emotivas de su estar-juntos. Gracias a ella se puede vivir en el presente la realidad de un cuerpo comunitario. Permite valorar la apariencia, se encuentra un ligamen interno al grupo, un ligamen que hace de portada ante el exterior. Con ella se establecen las correspondencias (sociales, naturales) y se estimulan las relaciones. La imagen actualiza la proximidad entre los miembros de un micro-grupo, materializando su estilo y sus emociones:

«La imagen no es el signo de lo que está distante, sino el emblema de lo que es vivido hic et nunc, de lo que permite de cualquier forma hacer cuerpo. El emblema, como he dicho, puede variar, pero su función permanece idéntica: vivir en el presente la realidad de un mundo comunitario» (Maffesoli, 1990b: 122).

Por este motivo, en la socialidad contemporánea los símbolos se multiplican hasta el infinito, fragmentándose en tantas parcelas como grupos portadores.

La comunicación, apoyándose en el símbolo, que actualiza una realidad, traslada sin embargo al otro, encierra en sí misma aquella lógica contradictoria y abierta que caracteriza a todos los productos post-modernos (dotados de un fuerte valor inmaterial). A través de la imagen se asume un estilo de vida, una máscara común con la que afrontar el mundo. Como ha señalado Langlois (1986), el consumo en estas condiciones va más allá de la masa y se convierte en la asunción de un estilo de vida más individualizado. De igual forma, para Maffesoli, lo tribal se construye a partir de una dialéctica continua del individuo entre la masa y el grupo.

Se puede imaginar que, en el lugar del sujeto-actor de la modernidad, se produce un encaje de objetos, en los que la masa esconde en sí múltiples grupos que se fragmentan hasta el infinito. Lo cierto es que la implosión de lo social no hace desaparecer al sujeto, convertido en persona, sino que lo ubica en una condición nómada perpetua, a la búsqueda de nuevas identificaciones.

El objeto es el *medium* que permite estas identificaciones, el lenguaje que conduce a la construcción de tantas representaciones sociales. Como ya sucedía en el estilo barroco, el bien es esencialmente imagen, que permite mediar la relación entre hombre y naturaleza, dando lugar a los mundos sociales. El objeto en lo post-moderno es *«palabra materializada»*, que indica un *Stimmung*, una atmósfera típica de un micro-grupo. La megalópolis moderna está llena de estos signos, testimonio de la gran pluralidad de tribus que la habitan.

Los productos post-modernos, dotados de un gran valor semántico, son los que más permiten la comunión social. A través de ellos los grupos pueden probar emociones, vibrar en

común. La determinación funcional desaparece a costa de la fuerza de la imagen, que permite la institución de atmósferas comunes.

El objeto se liga estrechamente a una imagen, se convierte en *objet image*⁵, modulación de la materia que traslada a una relación primordial, mágico-mítica, instituyendo una comunidad. La materia inorgánica activa la relación con los otros (ya sean hombre y organismos biológicos). Los productos permiten el re-descubrimiento de la «*trascendencia immanente*», de lo divino social que está presente en el retículo de las tribus post-modernas. La materia se espiritualiza, asume una aureola y una fuerza que libera el valor antropológico del intercambio simbólico. El arte post-moderno, que se concreta en mercancía, abre, en consecuencia, un orden simbólico de los objetos que tiene el matiz de un re-encantamiento del mundo. La empatía (*Einfühlung*), unida a un objeto, permite integrar al individuo en el interior de una realidad comunicacional. La persona, como máscara, se puede construir sólo de forma imaginaria.

La mercancía se espiritualiza, se hace imagen potente que agrupa una realidad pre-individual, convirtiéndose en el recipiente de una presencia de grupo. Como en las economías primitivas, el objeto asume casi un alma (Mauss, 1950), simbolizando la comunidad con la naturaleza y con los otros. Con ello, animado e inanimado entran en sinergia, diseñan un nuevo equilibrio, aunque siempre de forma dinámica. Las tribus expresan el propio *ethos* mediante las imágenes que posteriormente se canalizan por las cosas (objetos de consumo, vestuarios, etc.) que constituyen su *habitus* común, sus rituales fundadores.

Los pequeños grupos post-modernos necesitan de nuevos ídolos, encarnados en objetos-imágenes con fuerte valor semántico que inducen a un éxtasis común, creando sentido y haciendo nacer un *style communautaire* (Maffesoli, 1993b) que connota a toda nuestra sociedad.

A través del objeto se experimenta la *reliance* que mantiene unido a un grupo: el estar-juntos antropológico, generado por la adhesión a una *ambiance*, a un clima comunitario dado. Hay, por tanto, en la mercancía algo mágico, inmaterial, que la configura casi como un «*fetichismo cotidiano*» (Dorfles, 1988), mediante el que se agrupan las nuevas tribus.

Con la mercancía-arte actual se puede tener una relación de disfrute lúdico, creativo: con ella se descubren nuevos horizontes, se establecen nuevos mundos sociales, que pronto se revelan finitos, caducos. En la ética de la estética las cosas abren nuevas interpretaciones de un mundo, que rápidamente se hacen fugaces y se abandonan. En la continua producción de *ambiances*, de climas comunitarios basados en una imagen objetiva, se abre el espacio de lo neo-tribal post-moderno.

⁵ Véase Maffesoli (1993 b:167 y ss.).

Con este último fenómeno también tiene lugar el tránsito de la lógica de la identidad a la de la identificación. Si el individuo moderno era un yo libre y único, capaz de integrarse con los otros mediante un obrar racional, la persona sin embargo es una máscara que se inscribe en un conjunto orgánico. El individuo era una entidad tendencialmente cerrada, fuerte e individualizada. La persona es, sin embargo, un ser relacional que se construye dentro y mediante la comunicación. Se caracteriza por la proyección hacia el otro y el deseo de fusión estética en la tribu:

«En este terreno, el yo se pliega y se despliega hacia el infinito, mostrando que la esfera de la comunicación es una reversabilidad constante entre polos que son a veces objetos, a veces sujetos, y que esta sucesión de secuencias constituye lo que llamamos yo» (Maffesoli, 1990b: 274).

La persona se dispersa en la pluralidad de identificaciones móviles y dialógicas múltiples y espectaculares. En lo cotidiano se experimentan así una multitud de pequeñas «*posesiones*», en ciertos aspectos similares a los antiguos cultos, pero ahora menos profundas y duraderas. Para Maffesoli, los conciertos musicales, la efervescencia de las fiestas, las reuniones de amigos, los grupos religiosos inducen a una confusión en la que cada uno se pierde en lo colectivo.

Como también señalaba Simmel (1961), es especialmente en la moda donde se expresa el deseo de imitación con el que las personas asumen progresivamente estilos individuales, pasando de un grupo a otro. La necesidad de singularizarse en la moda induce, sin embargo, a la adhesión a los cánones de una tribu, creando en la identidad una situación de fragmentación y de multiplicidad.

Juega también aquí la empatía, la adhesión emocional al pequeño grupo, simbolizado por el objeto-imagen. Al final, la vida cotidiana se convierte en una obra de arte, en la que el compartir emociones comunes, la *aisthesis*, genera la catarsis, la regeneración colectiva en un micro-grupo, como ha observado también Jauss (1971).

El mundo parece un producto de la voluntad de potencia, es decir, de la tensión para rediseñar de forma artística toda la existencia colectiva. Como en Nietzsche (1970), el yo se convierte en una máscara, una ficción colectiva, continuamente cambiante en función de sus identificaciones estéticas⁶.

⁶ Conviene tener presente que en Maffesoli nos encontramos con una redefinición de materias centrales derivadas de la racionalidad moderna. Dicho en otros términos, otra forma de aproximarse al espacio y al tiempo, en tanto que dimensiones capitales y rectoras del espíritu moderno, así como el desplazamiento de la noción de poder por la de potencia, entendida esta última como la capacidad *ad infinitum* de actualizar el vivir en común.

Maffesoli cita también al pensamiento débil italiano, que, en su opinión, habría descubierto que «*al margen de las grandes legitimaciones, de los grandes discursos de referencia, existe lo banal de la vida diaria, el sentido común, la experiencia (...) De esta forma, el pensamiento débil, sobre el que todos están de acuerdo, revela la multiplicidad de las tribus interpretativas que engarzan en torno a un héroe la simbiosis fundada en un territorio simbólico a defender o conquistar*» (Maffesoli, 1990b: 290).

El «*narcisismo colectivo*», la adhesión empática a los micro-grupos, no es otra cosa que un proceso de re-encantamiento del mundo, que conduce al carácter estético de masas. En este sentido, podemos recordar a Baudrillard (1976) y Perniola (1980), que han estudiado cómo la sociedad post-moderna se ha convertido en un simulacro en cuanto que está dominada por un exceso de comunicaciones. Muy próximo también a la óptica de Maffesoli es Vattimo, cuando constata «*la difusión de perspectivas orientadas a un rescate estético de la existencia*» (1989: 84)⁷.

Después de la era del *homo politicus* y del *homo oeconomicus*, actualmente nos encontramos ante el nacimiento del *homo aestheticus* (Maffesoli, 1993a). Ante la afloración de múltiples y yuxtapuestos estilos de vida y mundos sociales, lo post-moderno reclama elementos mágico-míticos de las sociedades pre-capitalistas que permitan el re-encantamiento del mundo, el nacimiento de un vitalismo orgánico y emocional.

Es la potencia subterránea de lo social que se manifiesta, lo divino social que se opone a la abstracción de la modernidad. Por ello, Maffesoli contempla el tránsito a lo post-moderno como un cambio del poder racional (construido sobre el modelo weberiano) a la potencia, que indica el micro-cosmos de las tribus que están juntas por la empatía y por lo orgánico.

La modernidad se basaba en un saber totalitario que intentaba planificar la vida social, haciéndola racionalmente previsible y dotándola de un fin. El *libido sciendi* se integraba al *libido dominandi*. El totalitarismo de aquella organización social ha conducido a la formación de una casta tecnocrática que se sirve de los intelectuales para autolegitimarse. El Estado-nación se ha construido como secta de puros que planificaban lo social y que, a la larga, utilizaban el poder administrativo-económico en beneficio propio⁸.

Sin embargo, el poder no ha llegado a anular jamás la potencia subterránea de lo social, la socialidad cotidiana que rechaza la homologación. Si el poder debe ocuparse de la gestión

⁷ Los estudios sobre el carácter estético de masas son muchos y basados en paradigmas diferentes, generalmente de derivación heideggeriana; ciertamente es difícil asimilar (como hace Maffesoli) el pensamiento débil (Vattimo y Rovatti, 1983; Vattimo, 1985) a autores como Baudrillard (1983; 1987) y el Perniola menos reciente (1980). Sobre estos temas, véase Dell'Aquila (1997).

⁸ Véase Maffesoli (1982a; 1992).

de la vida (macro-estructuras, etc.), la potencia sin embargo es responsable de la supervivencia de la vida cotidiana en los micro-grupos.

Siempre ha existido una dialéctica entre la fuerza centrípeta que empuja hacia la concentración del poder en las manos del aparato burocrático-racional del Estado, y la fuerza centrífuga que empuja hacia los sentimientos, las emociones comunes, la socialidad neo-tribal. Hoy, con el resurgir de los localismos y los corporativismos, emerge la potencia: «*J'ai dit passage du pouvoir abstrait, mécanique, rationnel, à la puissance, incarnée, organique, empathique*» (Maffesoli, 1992: 93). Al Estado-nación se opone un doble juego, una astucia subterránea de quien, distanciándose de la política, libera la propia fuerza imaginativa, buscando una identificación que ya no se basa en el contrato y en la lógica sistémica. Buen ejemplo es, según Maffesoli, la economía informal, que demuestra un rechazo del Estado que acompaña a la «*conquista del presente*», a la búsqueda de espacios marcados por una «*cultura del sentimiento*».

Hoy asistimos a una *secessio plebis*, que traslada a un primer plano al ritmo subterráneo de lo social, al tiempo no finalizado, no productivo. Por tanto, se verifica el re-descubrimiento de un «*estar-juntos*» que es similar a la cultura religiosa, en cuanto basado en un obrar social de tipo gnóstico, pluralista, comunitario y personal.

A la dicotomía poder/potencia, Maffesoli añade recientemente otra: *ideal democrático/ideal comunitario* (1993b). El primero indica una forma de legitimación abstracta, impersonal y lejana; el segundo, sin embargo, una justificación vitalista, basada en imágenes, en formas disfrutadas en común. Si el Estado moderno se basaba en el primado de la organización legal-racional, amparada en fuertes premisas teóricas y conceptuales, la socialidad post-moderna se expresa en las imágenes, en la vida «*doméstica*», en el estar con los otros en el presente.

De esta forma, Maffesoli subraya una visión de lo social construida sobre la polaridad entre macro y micro-social, donde lo moderno representa lo macro (las estructuras a destruir) y lo post-moderno lo micro (lo dionisiaco que debe aceptarse como liberación).

Más allá de estos esquemas, fuertemente criticados, sin embargo, es necesario revelar el contenido positivo de la propuesta del pensador francés. Éste insiste en el nacimiento de una «*subjetividad de masas*», marcada por el contagio afectivo y el compartir emociones comunes. El significado de la dicotomía poder/potencia se encuentra en la voluntad de oponerse a la estructura económico-política y al consiguiente individualismo, desde una óptica concebida como superación del Estado en la dirección de lo neo-tribal anárquico. La óptica destructiva no debe ocultarnos la aportación innovadora de Maffesoli, en cuanto

que ha pretendido refundar la política sobre la cultura del sentimiento y del esteticismo colectivo.

2. MAFFESOLI Y LOS CLÁSICOS

En este apartado intentaremos descubrir las influencias de los sociólogos clásicos (y de algunos más recientes) en el trabajo de Maffesoli, aludiendo especialmente a la metodología innovadora que adopta, metodología que anteriormente hemos dejado en la sombra.

El formismo se caracteriza por el rechazo del positivismo. Como señaló Durkheim, el positivismo se centra en la afirmación de que los hechos sociales son cosas, reducibles a variables mensurables y comparables. Todos los elementos de la sociedad pueden someterse al tribunal de la razón y a los procedimientos de las ciencias naturales.

Esta epistemología acompaña al nacimiento de la modernidad y a su *libido sciendi*, que quiere planificar toda la existencia social. Utiliza la lógica monodimensional del tercero excluido y concibe la vida social de «*forma geométrica*». El positivismo adopta los procedimientos racionalistas, encaminados a pasar de lo concreto a lo abstracto, de lo singular a lo general, sin considerar «*los caminos complejos, las vías polisémicas y plurales*» (Maffesoli, 1996: 35).

Para Maffesoli, es necesario comprender el pluralismo presente en la socialidad, el vitalismo que rechaza toda conceptualización. El sociólogo francés a menudo revela la importancia de la contradicción para la sociología:

«El relativismo sin embargo reconoce que la contradicción es constitutiva del ser y, en consecuencia, insuperable (véanse, por ejemplo, G. Durand o M. Beigbeder). Es una lógica contradictoria que se opone a la lógica de la identidad» (Maffesoli, 1986: 53).

Lo neo-tribal genera un politeísmo de los valores, un vitalismo confuso y radicado en lo local que rechaza al pensamiento monodimensional. Estamos ante un «*pluralismo causal*», un florecer de lo confuso que abre lo social a una pluralidad de interpretaciones y puntos de referencia.

Para esto es necesario acoger los estímulos que proceden tanto de la epistemología de la complejidad (Morin, 1977) como de la antropología social, y reconocer que en los microgrupos se experimenta la coincidencia y la coexistencia de los opuestos, la anulación de la identidad, la apertura a una pluralidad de juegos y de dimensiones de la razón:

«Toda situación y toda forma social constituyen simplemente, y según una dosificación cambiante, una composición de elementos heterogéneos articulados entre sí» (Maffesoli, 1979: 76).

El análisis del espíritu de una época o de la *«respiración social»* no puede exonerarse de las representaciones colectivas. Aquí es Durkheim el que ha abierto el camino, indicando la importancia de un mito, de una conciencia colectiva para toda sociedad.

Si el totemismo, tal y como lo analizaba Durkheim, actualmente no existe, también es cierto que las representaciones colectivas son aún la expresión de pasiones comunes que empujan al obrar. El compartir un sentir común crea una ética social que se expresa en los objetos, en el *habitus* de una comunidad. Ciertamente, la conciencia colectiva no podrá ser considerada un conjunto unitario, pero se expande en una pluralidad de múltiples fetiches cotidianos que narran la dinámica de las agregaciones.

De esta forma, la reinterpretación de Durkheim en sentido no positivista puede sugerir que lo imaginario, la conciencia común, expresan y estructuran las pequeñas comunidades. Las personas son más un producto de la vida en común que sus productoras. La religión (como *«re-ligo»*) actualmente es sustituida por formas más fragmentadas de ligamen social que, sin embargo, conservan la misma fuerza. El estar-juntos antropológico hace surgir *«pensamientos colectivos»* no reducibles a la suma de las conciencias individuales.

Obviamente, estamos ante una reinterpretación *«audaz»* de las tesis durkheimianas: este último había planteado que las mismas categorías de tiempo, espacio y causa proceden directamente de la organización social supra-individual. Tales representaciones eran invariables en el interior de toda sociedad, dependiendo estrechamente de su organización y morfología (Durkheim, 1968; Durkheim y Mauss, 1901-1902). Sin embargo, Maffesoli considera que las *«ideologías»* o pensamientos colectivos son plurales y heterogéneos en la socialidad, animando conciertos musicales y festivales populares, tendencias ecológicas y bandas urbanas, medicinas alternativas y movimientos locales. Las entidades espirituales de las que habla son expresiones, continuamente cambiantes, del politeísmo contemporáneo y de lo *«divino social»*. Se les puede denominar de formas diversas (tipos ideales, formas, arquetipos, residuos, etc.), pero son la encarnación de una socialidad heterogénea y fragmentada que no puede ser dominada por las grandes legitimaciones modernas.

Desde este punto de vista, la teorización de Maffesoli a veces confía más en el pensamiento antropológico que en el sociológico. En *L'ombre de Dionisos* (1982b) es más evidente el diálogo que Maffesoli realiza con Durand, Caillois y Bataille. Aparece como central la importancia del desorden, del desenfreno, de la confusión y de la mezcla.

En lo improductivo y en los sacrificios rituales se manifiestan estas características ligadas a la energía que connota a lo dionisiaco. El énfasis de Bataille (1976) en la *dépense* y en el *potlâc*, así como en el análisis de la parte maldita de lo social, allana el camino a la concepción de Maffesoli. Como en Bataille, nos encontramos en un primer plano el orgasmo social y el erotismo ligado incluso a la muerte.

En la socialidad experimentamos el triunfo de lo indistinto, de lo indiferenciado, de la lógica no productiva también presente en los estudios de Mauss (1950). Este autor había revelado la función del don como medio de integración social, de creación de alianzas entre grupos diferentes. Sin embargo, en Maffesoli, el espíritu del don, del intercambio simbólico se muta en confusión colectiva, en la mezcla erótica de las almas y de los cuerpos (en la orgía).

En este análisis también está presente Durand (1963), que ha individuado un régimen diurno y uno nocturno de lo imaginario. Si el primero está dominado por el racionalismo, por la disociación cuerpo-espíritu, en el segundo se desarrollan todas las estructuras escondidas de la socialidad. Durand individúa en el régimen nocturno un tipo de estructura sintética, caracterizada por la *coincidentia oppositorum*, por la dialéctica de los contrarios y de tipo místico. Este último (que es en el que más se inspira el trabajo de Maffesoli) se caracteriza por la reduplicación y la perseverancia, por la confusión de los contrarios, por un cierto grado de viscosidad y por la presencia de los principios de analogía y de similitud.

Otra influencia fuerte se puede encontrar en el pensamiento de Simmel, que ha inspirado el concepto de «*formismo*»⁹. Partiendo de este autor, Maffesoli camina hacia un holismo conceptual que trata de estudiar la sociedad a partir de las micro-agrupaciones sociales. Recordemos que, para Simmel, la sociología es el estudio de la interacción (*Wechselwirkung*) de las partes, que están constituidas por individuos, grupos, átomos empíricos, concepciones diferentes (Simmel, 1982).

Las redes de relaciones son el resultado de la acción recíproca de los individuos, que dan lugar a formas peculiares de organización. La interacción entre las personas revela una «*formación objetiva*» que tiene una cierta independencia de las singulares personalidades que la componen:

«De ello tomo las muestras de la representación más amplia de la sociedad, de aquella que evita la polémica sobre su definición: existe allí donde más individuos

⁹ Para entender la óptica con la que Maffesoli analiza a Simmel, véanse Watier (comp.) (1986), AA.VV. (1992b) y Frisby (1985).

entran en acción recíproca. Esta acción recíproca surge siempre de determinados impulsos o a tenor de determinados objetivos (...). La asociación es la forma, realizándose de maneras muy diversas, en la que los individuos elaboran una unidad a partir de los intereses (...), y el ámbito en el que estos intereses se realizan» (Simmel, 1926-1927: 8-9).

También para Maffesoli es necesario formular una teoría sociológica que analice empíricamente el estar-juntos en el nivel cotidiano. El formismo debe diseñar las nuevas configuraciones de la socialidad, que engloban, sin reducirlos, los valores múltiples y antagónicos de la vida social:

«En un ir y venir sin fin, la forma invariante y el acto (o el discurso) que es la modulación se corresponden, se articulan, se oponen para formar un equilibrio aleatorio que he denominado cenestesia social» (Maffesoli, 1986: 98).

La socialidad se organiza y reorganiza en una continua danza basada en la efervescencia, disponiéndose según algunos esquemas relativamente invariantes. La continua formación-destrucción de nuevas comunidades instaura un equilibrio inestable que, sin embargo, genera una gramática de lo social. De tal forma se puede revelar la polisemia del gesto, el aspecto variado de la vida corriente.

No es posible en estas páginas hacer un recorrido sobre otros autores que Maffesoli señala como precursores del formismo (entre los que conviene señalar a Aristóteles y Nicolás de Cusa). Sin embargo, lo sociológicamente relevante es que con este método se descubre que lo esencial de la existencia está constituido por la apariencia, por la teatralidad de lo social.

Simmel también es importante ya que ha sido el primero que ha realizado un estudio de la «sociología de la sociabilidad», recogido en sus *Problemas fundamentales de la sociología*. En esta obra, el autor se concentra en las relaciones sociales de reciprocidad (*Verge-sellschaftungen*), ilustrando la forma pura:

«Sólo la comunidad sociable es sociedad en sentido estricto, ya que su forma pura, aislada de cualquier contenido particular, resume en una sola imagen todas las sociedades, resolviendo la univocidad de los contenidos en la abstracción y en el simple juego de la forma» (Simmel, 1986: 80).

La sociabilidad (*Geselligkeit*) es «la forma lúdica de la asociación, es decir (...) algo que, *mutatis mutandis*, se ubica respecto a los contenidos concretos como la obra de arte respecto a la sociedad» (Simmel, 1986: 80).

Ésta es para Simmel lo que representa la socialidad para Maffesoli: un continuo discurrir de interacciones sin un fin propio, que encuentran su expresión en lo cotidiano. En este sentido, la sociabilidad, así como la «*sociología de los sentidos*», contenida en Simmel (1926-27), representan los múltiples juegos a través de los cuales lo social se produce y reproduce continuamente. Abrazando esta óptica, el formismo puede focalizar la ética del instante que impregna la socialidad, y captarla en toda su teatralidad y apariencia.

Especialmente interesantes son las descripciones que Simmel realiza sobre la *Stimmung*, la atmósfera emotiva de un paisaje. Aquí, según Maffesoli, el pensador alemán individúa la unicidad de una *ambiance*, que consigue sintetizar las aptitudes individuales, los estilos de vida, las interrelaciones sociales, económicas y políticas. La teoría simmeliana traza las líneas de una estética de lo social capaz de comprender el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*), la respiración colectiva de una época.

Desde una perspectiva diferente, también Goffman hace lo mismo. Para el sociólogo americano, «*el teatro, antes de ser una construcción específica, es teatro de la calle, y aún más, las reglas que están en la base de esta construcción específica existen de manera latente en la representación de la vida diaria*» (Maffesoli, 1979: 45).

Para Goffman, en las interacciones cotidianas, los individuos intentan extraer una definición común de la situación para crear un «*consenso operativo*» respecto a las pretensiones y los argumentos que serán tomados en consideración. Todo encuentro se resuelve mediante el recitar de un individuo, que influencia a todos los individuos participantes y estabiliza la interacción (Goffman, 1959). Todo individuo da lugar a una representación que repercute en todos los participantes. El individuo durante la acción recita una parte que también puede ser presentada en otras ocasiones. Desde aquí se evidencia la formación de equipos de individuos que instauran una rutina, forjándose un estilo de vida en común.

También Maffesoli reclama todas las representaciones que las personas construyen en la vida cotidiana, recorriendo las situaciones planteadas por Goffman en las que las personas actúan sometiéndose (o rechazando) los rituales sociales:

«La representación de la vida cotidiana nos enseña que desde lo grotesco a lo simpático, en el orden productivo o en el orden lúdico, se asiste a un enmarque de situaciones móviles y determinadas, dominadas no tanto por una construcción intelectual como por una representación fantástica» (Maffesoli, 1979: 146).

El autor francés parece tener presentes los estudios que contemplan las técnicas dramáticas, empeñadas en ubicar al personaje (la imagen social) en una luz favorable y en los

momentos en que «*pierde la compostura*». Sin embargo, quizás Maffesoli, a diferencia de Goffman, enfatiza más la confusión de los individuos en el grupo. No debemos olvidar que, para el sociólogo americano, el individuo es «*un actor, fabricante de impresiones, inmerso en el objetivo humano de introducir en escena una representación*» (Goffman, 1959: 288).

El se para el pensador francés es la persona, simple máscara que se pierde en un juego de roles y de identificaciones múltiples, y no para activar un obrar estratégico a fin de obtener el consenso social. El «*orden de la interacción*» se crea de forma más fusional y emotiva que cognitiva o normativa¹⁰. La persona no consigue tener vínculos para adherirse a un *ethos*, a una común definición de la situación: simplemente se abandona en ella, compartiendo el éxtasis común, el sentir colectivo.

Del resto, tan sólo decir que, también desde el punto de vista metodológico, Maffesoli siempre considera primarias a las relaciones sociales, y no a los individuos. Sólo a partir de ellas, el sociólogo puede hallar las vibraciones que atraviesan el cuerpo social. A través de la analogía es posible recrear las tipificaciones, los arquetipos, con los que captar lo no variable de las formas sociales. Estos esquemas mentales permanecerán como abstracciones que jamás conseguirán captar completamente la socialidad. Sin embargo, es inevitable en la construcción de estos conceptos cambiar el planteamiento del científico al confrontarse con el mundo. El sociólogo no puede asumir una posición dominada por la abstracción. Ello implicaría asumir la distancia y el desapego emotivo del mundo exterior. Es necesario que asuma un acercamiento empático al confrontarse con la teatralidad cotidiana para entenderla internamente:

«Sin embargo, el *Einfühlung*, que es lo que yo he llamado empatía, es una comunicación intuitiva con el mundo, que traslada a un sentimiento cósmico e inclina hacia lo orgánico, lo viviente, es decir, hacia el naturalismo. Estamos ante un panteísmo fundado en la existencia de una gran confianza entre los hombres y los diversos elementos del dato mundano. Sensualismo, vitalismo, naturalismo: es una polaridad que tiende a predominar en la vida corriente como en el arte» (Maffesoli, 1986: 178-179).

También el sociólogo debe abandonarse en un encantamiento con un objeto sensitivo diferente de él: ello requiere una relación de confianza entre el hombre y los fenómenos del mundo exterior. La «*sensibilidad intuitiva*» descansa en un acercamiento casi «erótico»,

¹⁰ Sin embargo, véanse las dinámicas descritas por Goffman (1969; 1983) y analizadas en Bovone (1990), y Bovone y Rovati (1992).

con el que el estudioso debe saber captar las afinidades, los procesos emocionales y afectivos, sin pretender explicarlos o reducirlos a una unidad artificial o ficticia. La empatía permite experimentar la vida social con toda su concreción, formulando adecuadas metáforas para describirla (sin objetivarla definitivamente): «*Es un poder de la palabra correspondiente al poder de las imágenes. En un momento donde domina la sensibilidad estética, ambos entran en sinergia, y esto es lo que fundamenta la pertinencia de la metáfora*» (Maffesoli, 1996: 210). Si las imágenes son el emblema de la emoción colectiva, de igual forma las metáforas son los instrumentos que permiten el análisis científico de condensar la energía social en continuo movimiento.

De esta forma, el observador comprende y siente determinados valores. Por tanto, es posible utilizar un instrumento propuesto por A. Schütz, la tipificación, con el que se pueden expresar tanto lo universal como lo particular. Este término, al igual que el tipo ideal weberiano, permite captar las formas en las que la socialidad contemporánea se organiza. Los conocimientos (actitudes, situaciones codificadas, rituales, etc.) del sentido común se reorganizan en «tipos» de la experiencia colectiva¹¹. Estas abstracciones nos permiten captar de forma empática el conjunto holístico de la socialidad.

Los anteriores principios epistemológicos, según Maffesoli, pueden ir acompañados del uso del método biográfico. Este último analiza al hombre como síntesis individualizada de la sociedad (Maffesoli, 1986: 79 y ss.). Las historias de vida permiten partir desde el individuo para alcanzar lo universal concreto, las representaciones sociales más amplias¹².

La interacción con el individuo a través de la entrevista conduce desde lo particular a las redes de relaciones sociales más amplias en las que el individuo está insertado, permitiendo comprender el *habitus* de los micro-grupos a los que el hombre se adhiere. La biografía es un puente entre la persona, los mundos de la vida e, incluso, las estructuras sistémicas más amplias en las que todos vivimos. De esta forma se puede plantear el proyecto de creación de una «*sociología romántica*» que sepa pensar en términos de globalidad, penetrando las relaciones sociales desde su interior mediante la intuición y la empatía.

3. PROBLEMAS Y CRÍTICAS

Los planteamientos de Maffesoli han suscitado reacciones opuestas debido a su carácter dicotómico y extremo. No en vano, Maffesoli recoge las pretensiones procedentes de las

¹¹ Véanse Schütz (1973) y Weber (1973).

¹² Sobre este aspecto, véanse Ferrarotti (1981; 1986) y Catani (1982).

teorías post-modernas, decretando el fin del sujeto fuerte, racional y programático de la modernidad.

Como ha sostenido Lyotard (1989), en la actualidad parece imposible establecer un meta-lenguaje que legitime los singulares juegos lingüísticos. La red de los saberes y de las prácticas post-modernas, intercruzadas pero recíprocamente autónomas, se configura como «*democracia de las diferencias*». Los meta-relatos de la modernidad (la razón, la racionalidad, la historia) son ídolos impotentes e incapaces de fundar el ligamen social. Se han perdido todos los criterios de legitimación, y la sociedad se presenta como una pluralidad de juegos diferentes, caracterizados por la heterogeneidad y la irreductibilidad.

En consecuencia, en sociología, el actor social se encuentra sin potencia, la racionalidad individual es definida como «*limitada*», y el campo de análisis reducido a procesos micro-sociales privados de una finalidad colectiva. Se trata de un tema que también está muy presente en las múltiples versiones del individualismo metodológico. Según Antiseri:

«El objetivo de las ciencias sociales teóricas está en el análisis de las omnipresentes consecuencias intencionales de las acciones humanas» (1989: 99).

Las acciones humanas jamás pueden ligarse a un fin pre-fijado, ya que sus consecuencias no son planificables y las interacciones sociales son infinitas y abiertas. La conclusión que puede extraerse es la siguiente: el sociólogo debe limitarse a reconstruir los efectos «*perversos*» (no intencionales), sin pensar que la organización económico-política puede tener una racionalidad y una teleología intrínsecas (Boudon, 1981; Leonardi, 1986).

También Maffesoli parece abrazar tal óptica micro-sociológica, aunque acentuando el aspecto relacional y ubicando como objeto fundamental de la sociología el estudio de las tribus (no del individuo). Por otra parte, los individualismos parecen oponerse al constructivismo racionalista manteniendo la misma óptica: ya que las acciones racionales hacia un objetivo no parecen dar en nuestra sociedad los efectos esperados y queridos, entonces es necesario estudiar las consecuencias irracionales de un obrar racional.

Sin embargo, para Maffesoli, la potencia subterránea de lo social sólo es comprensible a través de la empatía y del formismo, analizando el vitalismo indiferenciado que posee una connotación antropológica. Por tanto, estamos ante un rechazo pre-concebido de un obrar finalista y productivo, para regresar a la dimensión micro.

No resulta arriesgado afirmar que la teoría sociológica post-moderna (de Maffesoli o de los individualistas) termina por sancionar la ruptura entre la dimensión sistémica y la subjetiva e

intersubjetiva (Ardigò, 1988). Según Ardigò, actualmente nos encontramos ante un callejón sin salida, causado por un querido *misunderstanding* entre los sociólogos que se dedican al estudio micro-sociológico y los que, sin embargo, se encierran en la macro-sociología.

Por una parte, la sociología sistémica ha descubierto el carácter abstracto, artificial, modelado por un sistema social que puede auto-organizarse y auto-reproducirse para afrontar el desafío de un ambiente imprevisible, caótico. Los límites del sistema social son concebidos como inmateriales, y se considera al sistema capaz de actualizar progresivamente más posibilidades que las realizadas, auto-modificándose hasta el infinito (Luhmann, 1991). Por otra —el polo subjetivo e intersubjetivo—, concibe al individuo como un microsistema que continuamente pierde el centro, mediado por contextos lingüísticos cambiantes y privado de una capacidad conceptual fuerte. Aunque el actor social viene arrollado por los efectos intencionales de sus mismas acciones, correlacionadas con una dinámica de efectos perversos que lo sobrepasan.

La conclusión a la que llega la sociología post-moderna, tal y como la interpreta Ardigò (1988), es la supresión de una moral social universal, de un consensual *domain* reconocido por el sistema social y por los mundos vitales. Por una parte, parece que el sistema social sólo puede sobrevivir seleccionando los flujos comunicativos capaces de responder a los desafíos ambientales; por otra, los mundos vitales parecen cerrarse en el particularismo, en el localismo y en el narcisismo.

Esta contraposición se agudiza en la obra de Maffesoli, que considera a la post-modernidad como la época de crisis de lo social mecánico y abstracto, al que sustituiría una socialidad empática y vitalista. El poder sistémico es contrapuesto a la potencia subterránea, y no existen mediaciones de algún tipo entre las dos dimensiones. Este escenario se convierte en apocalíptico cuando el pensador francés preconiza una gradual superación del ideal democrático por el ideal comunitario¹³.

Desde esta óptica es difícil comprender qué fin debería esperar al Estado, y cómo las tribus podrían sustituirlo. Esta posición culmina legitimando el localismo, las reivindicaciones étnicas y lingüísticas, dañando y erosionando al sistema social.

¹³ Una muy buena síntesis del credo comunitarista la podemos encontrar en Etzioni (2001). Para este autor, en toda sociedad hay tres elementos que la constituyen: la comunidad, el Estado y el mercado. Según Etzioni, la buena sociedad es aquella que logra un equilibrio entre ellos. Combinarlos, siempre según Etzioni, es un arte, pero a la hora de hacerlo se debe tener en cuenta el siguiente principio: «tratar a la gente como fin en sí misma». Las relaciones que deben guiar la buena sociedad son relaciones «yo-tú», es decir, de fines y no meramente relaciones de medios, que son las de tipo «yo-cosas». Las relaciones de medios se dan en las relaciones comerciales o económicas del mercado. ¿Cuál es el ámbito donde se dan las relaciones de fines? Según Etzioni, la comunidad. El fundamento de la sociedad —apunta Etzioni— es doble. Por un lado, las relaciones yo-tú que se dan propiamente en los lazos familiares; por otro, un conjunto de valores y significados compartidos. Ambos aspectos son propios de cualquier comunidad. Para Etzioni, potenciar directamente la comunidad implica la mejora de la sociedad, en cuanto que es en la primera donde, realmente, se dan las relaciones de fines.

La socialidad post-moderna corre el riesgo de convertirse en una anárquica liberación de las diferencias, de la discontinuidad, de la alteridad, que sólo conduciría a una liquidación de lo social. Probablemente, también las estructuras de poder deberían estudiarse como invariables a nivel antropológico, analizando incluso cómo pueden crear intercambios con la potencia subterránea.

En determinadas ocasiones parece advertirse una aproximación por parte de Maffesoli hacia el anarquismo post-moderno, que conduce a una excesiva radicalización de su pensamiento. Por otra parte, en el sociólogo francés siempre está presente una dialéctica de aproximación y distancia respecto a determinadas filosofías post-estructuralistas.

En *La conquête du présent* (1979), por ejemplo, revela la ambigüedad, la duplicidad y la espectacularidad que se condensan en las tribus. En un determinado momento, Maffesoli alude a Perniola y Baudrillard, y define la socialidad como simulacro que hace de bisagra sobre el aparecer, sobre el juego infinito de roles que cambian continuamente. Los micro-grupos son simulacros en cuanto que se presentan como construcciones artificiales desprovistas de un modelo original que se multiplican hasta el infinito:

«Nos encontramos de nuevo ante cuanto habíamos dicho de la artificialidad que sintetiza muy bien los diversos planteamientos y las diferentes situaciones constitutivas de la trama social basada en el aparecer; esta trama no tiene nada que ver con la identidad y con el deber ser, es solamente un juego infinito de roles que se intercambian y completan» (Maffesoli, 1979: 124).

Para Baudrillard (1976; 1983; ver también Perniola, 1980), el simulacro es mucho más: es la multiplicación de los signos, la irradiación del valor, el carácter reversible de todo con todo:

«Al día de hoy, todo el sistema se precipita hacia la indeterminación, toda la realidad es absorbida por la hiper-realidad del código y de la simulación» (Baudrillard, 1976: 12).

La comunicación se emancipa de un referente real y se convierte en un flujo auto-referencial que se auto-alimenta continuamente. El yo, asediado por la hiper-comunicación, se transforma en un «*sujeto frágil que (...) se fragmenta en una multitud de egos miniaturizados*» (Baudrillard, 1987: 29).

Según Baudrillard, es el código sistémico el que vacía al individuo, algo que es rechazado por Maffesoli. Este último tiene una confianza ciega en la posibilidad del hombre para crear

tantas tribus que estén en situación de filtrar, re-elaborar y traicionar los mensajes que circulan desde el poder. La óptica de Maffesoli se dirige a investigar el proceso general estético de masas, pero desde una óptica micro-sociológica, como triunfo de la socialidad, primado de lo relacional. En esto, Maffesoli es aún moderno y posee una visión del sujeto más fuerte que la de los post-estructuralistas.

Maffesoli, en una obra reciente (1993b: 127 y ss), se distancia de Baudrillard, señalando que la fragmentación de las imágenes, el efecto de hiper-realidad que hoy probamos, nos impide entender la función antropológica de la misma imagen. En efecto, también a través de los objetos-imágenes se crean y se reproducen los pequeños grupos. El triunfo de los simulacros de Baudrillard es incluso la liberación de los micro-mitos, de las capacidades de producción simbólica de las tribus.

La multiplicación en nuestra sociedad de una amplia variedad de imágenes no es un dato que posea solamente tintes negativos. No debemos olvidar que las imágenes se convierten en vectores de comunicación para la comunidad que, a través de ellas, construye la propia estética común. Centrándose no en los contenidos del flujo comunicativo, sino en las formas, se puede entender cómo la sociedad del espectáculo contempla el resurgir de una multiplicidad de visiones del mundo, de pequeños *totem* indicativos de las sensibilidades colectivas.

Desde este punto de vista, se pueden ver convergencias entre Maffesoli y los estudiosos de los *Cultural Studies* como Hebdige y Willis. Para estos últimos, los objetos se convierten en medios de un disfrute activo con el que las mercancías son reinterpretadas para transformarse en símbolos de un estilo común. Los consumos, como en el caso de los *punk* de Hebdige (1979) o los diversos grupos que actúan en la vida cotidiana de Willis (1990), se convierten en procesos activos de manipulación simbólica, con los que las proto-comunidades saben crear códigos simbólicos propios, opuestos a los sistémicos.

La cultura popular se transforma en una práctica de apropiación estética con la que se rechaza la hegemonía cultural del sistema para seleccionar nuevas formas de saber. Los bienes (y las imágenes de ellos que circulan) se transforman en medios para la reconquista de las identidades de los grupos, como también ha señalado Miller (1987).

El consumo de películas, seriales televisivos, programas radiofónicos, etc., establece las formas para la construcción de los mundos sociales, de las praxis intersubjetivas. Por ello, a diferencia de Baudrillard (1978), no se puede decir que para Maffesoli se ha producido la «muerte de lo social». Igual que toda la sociología post-moderna, Maffesoli en determina-

das ocasiones se presenta como «*relacionista*»¹⁴, tendencia ésta que jamás se concreta en la declaración *ipso apto* de la disolución de lo social. Ciertamente, su idea de relación social es «*débil*»: «*las relaciones sociales son consideradas comunicaciones (...). A la relación social se le niega la función de deber ligar sujetos, de deber regir lo simbólico, de tener cualquier relacionalidad normativa*» (Donati, 1991: 53)¹⁵. La socialidad es radical y absoluta, se convierte (como en Simmel) «*en una especie de evaporación*» (Cipolla, 1997: 2723), un juego de los juegos que se reproduce en un equilibrio inestable y contingente.

Todo ello no excluye que la sociología de la orgía también presente elementos positivos, al igual que el interaccionismo simbólico, permitiendo «*la lectura de la realidad social como proceso continuo: el énfasis se ubica en la relación entre sentido y símbolo, y sobre la función de confianza empática en la búsqueda sociológica*» (Cipolla, 1990: 62).

Permanecen, por otra parte, los límites de fondo de este proyecto, que difícilmente consigue integrar sentido y símbolo, que abre un abismo entre el nivel de lo cotidiano respecto al nivel del sistema social, que reduce la relación social a la vida cotidiana:

«El aspecto más problemático de la concepción de Maffesoli es el de la génesis de las formas de mediación propias del nivel oficial de la socialidad y de los mecanismos de control del poder: el concepto de duplicidad haría suponer que están en acto dos exigencias diversas, pero igualmente esenciales» (Crespi, 1983: 11).

También Crespi, continuando su crítica, señala que quizás la sociología de Maffesoli carece de una conceptualización del sentido, conceptualización que permita a la persona no permanecer totalmente objetivada en la dimensión simbólica común, en los productos internamente grupales.

¹⁴ Según planteamientos más moderados o más radicales como son, respectivamente, por una parte, el planteamiento fenomenológico (Paci, 1965-66), en el que lo social es sinónimo de «*vivencia experiencial*», y, por otra, las posiciones epistemológicas relativistas (Winch, 1958), como la llamada «*estética del cambio*» (Keeney, 1983) y la «*pragmática relacional*» (Emirbayer, 1997), el relacionismo puede ser definido como una reducción de la relación a mera vivencia y proceso. En cualquiera de estos casos, aunque de forma diversa, la relación social es presentada como realidad puramente contingente fin en sí misma.

¹⁵ Conviene tener presente que para P. Donati (1991) la relación es: a) la clave para entrar y salir de la realidad; b) no elimina los términos que liga; al contrario, los investiga y explica; c) un «concreto», no pura abstracción (forma o comunicación); d) tal conjunto (pensamiento-y-realidad) relacional solamente *in extremis* es dicotómico (ambivalente, dual, etc.) o confuso; normalmente tiene una estructura de redes, conecta, liga, crea interdependencias, lo que conlleva tensiones y conflictos relacionados; e) las normas (y reglas) son un modo absolutamente necesario e inevitable para regular «normalmente», es decir, en condiciones no extremas, las contingencias de situaciones que, en lo social, no están determinadas *a priori*. Si se radicaliza esta perspectiva, de tal manera que la relación deja de ser la clave expresiva de los términos que liga y la vía a través de la que explorarlos, y se convierte en la categoría que los absorbe y anula, entonces se incurre, siempre según Donati, en el relacionismo.

El sentido, o, mejor, «*todo acto de conciencia inmediato o de pensamiento reflexivo que trascienda a sí mismo en cuanto que intencionalmente se dirige hacia algo externo*» (Ardigò, 1988: 179), generalmente no es conceptualizado o reducido a un proceso de autodefensa del sistema social. Aquí es evidente la superación del pensamiento moderno, que reduce la intencionalidad a obrar racional.

La adopción de una metodología empática es un paso hacia delante para captar el sentido de la intencionalidad de otros, pero no es suficiente en cuanto que falta una concepción positiva del sujeto humano. En este aspecto, la obra de Maffesoli se aproxima a la de Crespi (1989; 1994), que, al ser muy débil para rechazar determinadas categorías modernas, está muy lejana de ser una propuesta en positivo de una sociología post-moderna. Por otra parte, conviene tener presente que Crespi tiene una concepción de la conciencia como «*lugar de oscilación entre determinado e indeterminado*», que es más «*fuerte*» que la de Maffesoli.

Aunque los micro-grupos están bien delimitados en su desarrollo viviente de tipo vitalista, sin embargo, de la persona se dice muy poco. Como mucho, se puede decir que conocemos mejor el sentido intersubjetivo que no el subjetivo, ya que el individuo es reducido a una máscara estética sin contornos que sólo puede adherirse o rechazar a un grupo. A diferencia de los pensadores heideggerianos, para los que el ser (la singularidad) mantiene con la mediación simbólica una dialéctica continua de pertenencia y distanciamiento (Vattimo, 1985; Crespi, 1989), la persona en Maffesoli es contemplada como capaz de fundirse en un todo más amplio.

La lógica de la identificación parece reducir al individuo a una máscara: «*el orgasmo traslada a la confrontación colectiva con el destino (...) y permite vivir la angustia originada por aquello que Heidegger llamaba el existir, el estar arrojado en el mundo (...). Un desgarrar que la promiscuidad, la confusión del cuerpo, permite temporalmente olvidar*» (Maffesoli, 1982b: 212).

Como se puede comprobar, el yo individual tiende a anularse en la tribu: a diferencia de cuanto sostenía Heidegger (1970), el individuo no puede existir, permanecer siempre impermeable a sí mismo, irreducible a la identidad que asume, pero se hace apático en los grupos a los que se adhiere. Si el pensamiento débil tiene una visión del hombre más compleja (como existir entre las determinaciones simbólicas asumidas y la apertura a una vivencia existencial irreducible), Maffesoli tiende a pensar al individuo como hombre-masa que debe fundirse en un grupo para asumir una identidad.

A la luz de las últimas transformaciones culturales¹⁶, esta teoría se presenta como una representación parcial de la realidad. Estos límites demuestran la necesidad de repensar profundamente el sentido subjetivo de la persona dentro de un marco conceptual post-moderno. Como apunta Morra (1992: 130-131), Maffesoli nos ha ayudado a liquidar la sociología tiránica y totalitaria de la modernidad. Sin embargo, el estudio de las nuevas tribus no aporta y elabora nuevos modelos conceptuales. Más bien se encuentra ligado a un planteamiento negativo que favorece la deconstrucción frente a la construcción, siendo necesario, como señala Belardinelli (1996), apostar por esta última. Ante la incapacidad para reformular un nuevo paradigma del actor social, la sociología de Maffesoli expresa la crisis de la modernidad, y no su superación.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1992a): «Postmodernité», en *Sociétés*, núm. 35.
- (1992b): «G. Simmel», en *Sociétés*, núm. 37.
- ANTISERI, D. (1989): *Teoria della razionalità e scienze sociali*, Borla, Roma.
- ARDIGÒ, A. (1988): *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari-Roma.
- BARREYRE, J. Y. (1992): *Les Loubards*, L'Harmattan, París.
- BATAILLE, G. (1976): *Théorie de la Religion*, Gallimard, París.
- BAUDRILLARD, J. (1976): *L'Échange Symbolique et la Mort*, Gallimard, París.
- (1978): *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Utopie, Fontenay-sous-Bois.
- (1983): *Les stratégies fatales*, Grasset & Fasquelle, París.
- (1987): *L'autre par lui-meme*, Galilée, París.
- BELARDINELLI, S. (1996): *Il progetto incompiuto*, Angeli, Milán.
- BELLASI, P. (1985): *Il paesaggio mancante*, Capelli, Bolonia.
- BOUDON, R. (1981): *Effets pervers de l'ordre social*, Puf, París.
- BOVONE, L. (1990): *In tema di postmoderno*, Vita e Pensiero, Milán.
- BOVONE, L., y ROVATI, G. (comps.) (1992): *L'ordine dell'interazione*, Vita e Pensiero, Milán.
- CATANI, M. (1982): *Tante Suzane*, Méridiens, París.
- CIPOLLA, C. (1990): *Oltre il soggetto per il soggetto*, Angeli, Milán.

¹⁶ Me refiero a un cambio de los modelos de consumo registrado por Lipovetsky (1992) y Weil (1993), que puede haber originado un nuevo imaginario social, capaz de conjugar el principio de placer y los valores éticos y sociales, la auto-regulación y la búsqueda de la seducción. Véase también Dell'Aquila (1997).

- CIPOLLA, C. (1997): *Epistemologia della tolleranza*, Angeli, Milán, 5 vols.
- CRESPI, F. (1982): *Mediazione simbolica e società*, Angeli, Milán.
- (1983): Prefazione a Maffesoli H., *La conquista del presente*, Iannua, Roma.
- (1989): *Azione sociale e potree*, Il Mulino, Bologna.
- (1994): *Imparare a esistere*, Donzelli, Roma (traducción castellana: *Aprender a existir: nuevos fundamentos de la solidaridad*, Alianza, Madrid, 1996).
- DELL'AQUILA, A. (1997): *Verso un'ecologia del consumo*, Angeli, Milán.
- DONATI, P. (1991): *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milán.
- DORFLES, G. (1988): *Il feticcio quotidiano*, Feltrinelli, Milán.
- DURAND, G. (1963): *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Puf, París (traducción castellana: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, 1982).
- DURKHEIM, E. (1968): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires.
- DURKHEIM, E., y MAUSS, M. (1901-1902): «Des quelques formes primitives de classification», en *Année Sociologique*, VI.
- EMIRBAYER, M. (1997): «Manifiesto for relational sociology», en *American Journal of Sociology*, 103, 2, pp. 281-317.
- ETZIONI, A. (2001): *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Trotta, Madrid.
- FERRAROTTI, F. (1981): *Storia e storie di vita*, Laterza, Roma-Bari.
- (1986): *La storia ed il quotidiano*, Laterza, Roma-Bari (traducción castellana: *La historia y lo cotidiano*, Eds. 62, S. A., Barcelona, 1991).
- FRISBY, D. (1985): *Fragments of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- GOFFMAN, E. (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Nueva York, Doubleday.
- (1969): *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- (1983): «The Interaction Order», en *American Sociological Review*, núm. 48.
- HEBDIGE, D. (1979): *Subculture*, Methuen, Londres.
- HEIDEGGER, M. (1970): *Ser y tiempo*, Gredos, Madrid.
- JAUSS, H. R. (1971): *Kleine Apologie der Ästhetischen Erfahrung*, Universitätsverlag, Costanza (traducción castellana: *Pequeña apología de la experiencia estética*, Paidós, Barcelona, 2002).
- KEENEY, B. P. (1983): *Aesthetics of Change*, Nueva York-Londres.
- LANGLOIS, S. (1986): «Consommation, mode de vie et éclatement de la masse», en Zylberberg (comp.), *Masses et postmodernité*, Méridiens, París.
- LEONARDI, F. (1986): *Di che parla il sociólogo?*, Angeli, Milán.
- LIPOVETSKY, G. (1992): *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, París (traducción castellana: *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1990).

- LUHMANN, N. (1991): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Gedisa, Madrid.
- LYOTARD, J. F. (1989): *La condición post-moderna*, Cátedra, Madrid.
- MAFFESOLI, M. (1977): *La Lógica de la Dominación*, Península, Barcelona.
- (1979): *La conquête du present*, Puf, París.
- (1982a): *La violencia totalitaria*, Herder, Barcelona.
- (1982b): *L'ombre de Dionisos*, Meridiens, París.
- (1986): *La connaissance ordinaire*, Puf, París (traducción castellana: *El conocimiento ordinario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993a).
- (1990a): *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.
- (1990b): *Au Creux des apparences*, Plon, París.
- (1992): *La Transfiguration du politique*, Grasset & Fasquelle, París.
- (1993b): *La contemplation du monde*, Grasset & Fasquelle, París.
- (1996): *Éloge de la raison sensible*, Grasset & Fasquelle, París (traducción castellana: *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona, 1997).
- (1997): *Du nomadisme, vagabondages initiatiques*, Grasset & Fasquelle, París.
- MAUSS, M. (1950): *Sociologie et anthropologie*, Puf, París (traducción castellana: *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971).
- MILLER, D. (1987): *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Oxford.
- MORIN, E. (1977): *La Méthode I*, Seuil, París (traducción castellana: *El método*, Cátedra, Madrid, 1981-1983).
- MORRA, G. (1992): *Il quarto uomo*, Armando, Roma.
- MOSCOVICI, S. (1988): *La machine à faire des dieux*, Fayard, París.
- NIETZSCHE, F. (1970): *Nachgelassene Fragmente*. Herbst 1887 bis marz 1988, en *Werke*, VIII, 2, W. De Gruyter & Co., Berlín.
- PACI, E. (1965-66): *Relazioni e significati*, 3 vols., Lampugnani, Nigri, Milán.
- PERNIOLA, M. (1980): *La società dei simulacri*, Cappelli, Bolonia.
- PONS, R. J. (1988): *La traque de la qualité*, Les Éditions d'Organisation, París.
- ROBIN, R. J. (1988): *La traque de la qualité*, Les Éditions d'Organisation, París.
- SCHUTZ, A. (1973): *Collected Paper*, M. Nijhoff, Den Haag.
- SIMMEL, G. (1926-27): *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1961): *Cultura femenina: filosofía de la coquetería, lo masculino y lo femenino, filosofía de la moda*, Espasa Calpe, México.
- (1982): *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.

SIMMEL, G. (1986): *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona.

TACUSSEL, P. (1984): *L'attraction sociale*, Méridiens Klincksieck, París.

VATTIMO, G. (1985): *La fine della modernità*, Garzanti, Milán (traducción castellana: *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986).

— (1989): *La società trasparente*, Garzanti, Milán (traducción castellana: *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990).

VATTIMO, G., y ROVATTI, P. A. (comps.) (1983): *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán (traducción castellana: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1995).

WATIER, P. C. (comp.) (1986): *Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Meridiens Klincksieck, París.

WEBER, M. (1973): *El Método de las Ciencias Sociales*, Amorrortu, Buenos Aires.

WEIL, P. (1993): *A quoi rêvent les années 90*, Seuil, París.

WILLIS, P. (1990): *Common Culture*, Open University Press, Londres.

WINCH, P. (1958): *The idea of Social Science*, Londres.

ZYLBERBERG, J. (comp.) (1992): *Masses et postmodernité*, Méridiens, París.

ABSTRACT

The Sociology of Michel Maffesoli deals mainly with the polymorphic potential of individuals. His post-modern theory, focused in the transit from *homo politicus-oeconomicus* to *homo aestheticus*, represents the exaltation of our individual feelings, our emotions, our wishes to rebuild small communitarian tribes in a society that only tries to impose its functional canons. Shortly, the matter is to rehabilitate our spontaneous acting, dionysiac against the power, always abstract and mechanic, of society.
