

Los escenarios de la *creatividad* desde el paradigma de la *socialidad*

Scenarios of *creativity* from the paradigm of *sociality*

Ángel Enrique Carretero Pasin

IES Rosalía de Castro-Universidade de Santiago de Compostela

angelenrique.carretero@usc.es

Resumen

El objetivo central de este trabajo consiste en mostrar las aportaciones teóricas más relevantes que, desde el pensamiento sociológico actual, pretenden ofrecer unas claves interpretativas del advenimiento de una emergente socialidad microgrupal extendida por los distintos escenarios de la cotidianeidad, así como de los rasgos característicos de ella. Para ello, en primer lugar, ocupamos nuestro análisis en las formulaciones de la sociología clásica (É. Durkheim, G. Simmel, J. G. Tarde) que han sido pioneras en revelar que toda configuración comunitaria es indisociable de las relaciones de socialidad forjadas entre los miembros de un determinado grupo. A continuación, abordamos un análisis de dos propuestas teóricas actualmente vigentes: las de M. Maffesoli y P. Sloterdijk. En ambas, como denominador común, se subraya el decisivo papel ocupado por unas nuevas fórmulas de socialidad en la cultura más próxima. Finalmente, nos introducimos en la repercusión sociológica de la obra de los hermanos Castro Nogueira, quienes buscarán dar una justificación, desde un fundamento bio-psico-antropológico, a la irrupción de la mencionada socialidad. Concluimos sosteniendo que, a partir del examen anterior, se desprendería que la naturaleza y el despliegue de dicha socialidad, desmarcándose de lecturas de carácter funcionalista o utilitarista, estarían íntimamente vinculadas, en sus distintas variantes culturales, a la *creatividad*; revelándonos una ligazón de fondo existente entre dicha *creatividad* y la eclosión de una polimórfica socialidad.

Palabras clave: comunidad; modernidad; creatividad; socialidad; naturalismo.

Abstract

The main objective of this work is to show the most relevant theoretical contributions from the current sociological thought, intended to offer a key interpretations of the emergence of an emerging microgrupal sociality extended by different scenarios of daily life, as well as the characteristic features of it. To do this, first, we set our analysis in the formulations of classical sociology (É. Durkheim, G. Simmel, J. G. Tarde) that have been pioneers in community settings reveal that all is inseparable from the relations of sociality forged between members of a particular group. Then we boarded a theoretical analysis of two proposals currently in force, those of M. Maffesoli and P. Sloterdijk. In both, the common denominator, the decisive role occupied by new forms of sociality in culture emphasizes closer. Finally, we get into the sociological impact of the work of the brothers Castro Nogueira, who seek to provide justification, from a bio-psycho-anthropological basis, the emergence of that sociality. We conclude by stating that, from the above discussion, it would appear that the nature and the deployment of such sociality, distancing functionalist readings or utilitarian nature, would be closely linked, in its different cultural variants, creativity; showing a bond fund existing between that creativity and the emergence of a polymorphic sociality.

Key Words: community; modernism; creativity; sociality; naturalism.

Recepción: 27.10.2017

Aceptación definitiva: 28.12.2017

Por lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un clinamen. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el clinamen del "individuo". Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este clinamen, esta declinación o este declinamiento del individuo en la comunidad.

J. L. Nancy

El despertar de una *creatividad* microsocietal en la modernidad avanzada

Un nuevo emplazamiento de la socialidad

El presente trabajo pretende ser una revisión analítica que inquiere en la confluencia de algunos marcos hermenéuticos que, desde la Teoría Social más reciente, buscan resignificar un, en apariencia, novedoso paradigma cultural. En éste, estaría exhibiéndose la efervescencia de una fragmentaria constelación de microgrupos con un apego articulado en torno a un sentimiento o una vivencia aún más o menos definida. Microgrupos que, aglutinados a través de una lógica de la agregación, poblarían tanto el entramado de nuestro habitat cotidiano como el de la denominada "sociedad virtual". Fenomenología sociológica cuyo sostén, dejémoslo aquí avanzado, nos retrotraería a una tectónica socio-antropológica en donde tendría su enraizamiento una perenne "*socialidad originaria*".

En efecto, resulta harto evidente que un auténtico *revival* comunitarista ha contaminado hasta el exceso las redes telemáticas, mudándose con arreglo a un selectivo reacomodo en geografías imaginarias de muy diversa índole, vínculos asociativos variados o simplemente afinidades con poliédricos perfiles sociológicos. No otra razón habría originado lo que, bajo el signo de una inicial perplejidad, se ha dado en catalogar, en fechas relativamente próximas, como primero "Comunidades visuales" (Imbert, 2006), y más tarde como "Comunidades virtuales" (Hugon, 2011; Lévy, 2007). Lo que, de paso, va a sugerir una reevaluación de esta "virtualidad" mediatizada por una menor carga apocalíptica que la instada desde los juicios salomónicos más habituales (Baudrillard, 1994; Debord, 2000). Paralelamente, la eclosión de un mosaico microgrupual vertebrado a partir de una gama modal, en un acopio bien extenso, verbigracia de movimientos políticos, religiosos, filosóficos, musicales o deportivos, campea por doquier en nuestra realidad social "no virtual". De la descripción de este acrisolado mosaico de microgrupos, en una incesante composición y descomposición, siempre en estado de "potencia" y nunca definitivamente en "acto", se destila, un neocomunitarismo de, todo hay que decirlo, todavía difusos contornos. Síntoma revelador del auge de una fluidez relacional irreconocible en los cánones de lo social formalizados desde la sociología clásica, e indicativo de una heterogénea, múltiple e inestable "socialidad postsocial" que estaría abriéndose paso (García Selgas, 2006:21-24). En la que, eso sí, se reniega o desprecia la variable "contractual", el ligamen en base a una funcional "organicidad societaria" (Durkheim, 1987), como fuente de anudamiento de lo colectivo. En ella, por el contrario, se concede una atención prioritaria a una, por momentos peregrina, incitación a la "cualidad expresiva" (Gurrutxaga, 2010:82); la que

reencuentra el terreno abonado para su porosidad, fundamentalmente, en dominios informales de ocio o de un llamamiento a la autorrealización personal.

En nuestra singladura microsociológica primará el idilio consustancial entre la conformación de estas descollantes microsocalidades y una *creatividad* que, emanada inmanentemente de un vitalismo colectivo, estará diseminada por el tildado como "espacio público". Un "espacio público" con una predisposición potencial para desplazarse, realojarse e incluso metamorfosearse en un universo virtual. Un "espacio público", de igual manera, constitutivamente atravesado por un dinamismo *societal*¹. Tejido a partir de las trayectorias espontáneamente delineadas a raíz de las "magmáticas", por utilizar la terminología instada por Cornelius Castoriadis (1983: 34), interrelaciones trenzadas entre los actores sociales. Por otra parte, trayectorias cualitativamente irreductibles, en su multiplicidad y diversidad, a una "lógica de la identidad" sustentadora de una visión global de la sociedad con arreglo a una homogeneidad *more geométrico*. Por tanto, visto el antes mencionado "espacio público" como una réplica a una falla del "espacio público" inspirado de acuerdo a las categorías centrales del pensamiento político alumbrado en la modernidad. Con un acento este último, en gran medida, presidido por un normativismo refrendado en clave de una "deliberación racional" en manos de unos supuestamente afectados interlocutores sociales (Delgado, 2007:182 y ss.).

Más concretamente, la enfatizada *creatividad* habría de ser despejada en comunión con una soterrada potencialidad inscrita en una dimensión de lo social enmarcada en el registro de lo que se ha venido conceptualizando, cuando menos desde atravesado el meridiano del siglo XX, como el orden de "lo imaginario"². Entendiendo "lo imaginario" como equivalente semántico de un dinamismo "instituyente" impulsor del vitalismo interno en una sociedad. Motivo éste -el de la estrecha ligazón que se da entre la naturaleza de estas microsocalidades y la dimensión "instituyente" de lo social- por el cual José Ángel Bergua (2007:11) se ha visto obligado a demarcar, con buen criterio, entre "sociabilidades elaboradas" -"instituidas"- y "sociabilidades primarias" -"instituyentes"-. Ajustándose estas últimas con el perfil microsocietal objeto de nuestro interés temático. Motivo, también, debido al cual el destello comunitario abrigado en

¹ A lo largo del texto incorporamos reiteradamente del anglicismo *societal*, con la intención de distinguirlo del término "social". Haciendo de suyo un empleo flexible, que no gratuito, aludimos con éste a una espontánea dinámica intragrupal siempre en una condición procesual, propiciada a raíz de las azarosas interacciones internas forjadas entre sus miembros y no sujeta a los dictados de unas reglas externas sobreimpuestas sobre ellos.

² Una noción manoseada en demasía en el espectro de las Ciencias Humanas y Sociales, pero, para lo que es el *desiderátum* de este trabajo, en la que Castoriadis (1983-1989) sigue resultando el artífice de aquella propuesta que, probablemente, acoge una mayor fuerza sociológica. Por otra parte, el repensar la *creatividad* en su hibridación con "lo imaginario" inmuniza nuestra perspectiva analítica ante el malentendido de emparentarla con el encadenado reclamo de una artificiosa autenticidad -disfrazada bajo fórmulas retóricas tan seductoras como "innovación" u "originalidad"- vanagloriada interesadamente en el imaginario colectivo desde un "nuevo espíritu del capitalismo", al modo en como éste ha sido radiografiado por Luc Boltanski y Ève Chiapello (1999).

esta microsociedad, siguiendo las directrices de este autor, se inscribiría en "lo que resiste a la sociedad, lo que insiste pero sin adquirir nunca consistencia" (Bergua, 2010:101).

Por eso, puede asegurarse que la *creatividad microsocietal* se despliega, por utilizar el lenguaje destilado por Gilles Deleuze y Felix Guattari (1994:497-506), en un "espacio liso", "no estriado". Un "espacio" en el que su dibujo no corresponde a un patrón *político*, es decir, abstracto, mensurable y homogeneizador, de acuerdo al cual se regule la textura comunitaria –léase pueblo, etnia, clase o afiliación político-sindical-, sino, más bien, a flujos internos y locales en donde se originan afectos colectivos trenzando trayectorias libres, "nómadas". Es más, el brote de dicha *creatividad* tendría que ser leído a colación de una exasperada demanda revulsiva contorneada sobre unas líneas de apertura -"de fuga"- surgidas, precisamente, como reacción al dominio del "espacio estriado". De ahí que guste reconocerse en la multiforme espontaneidad incorporada en una "gramática de la multitud" (Virno, 2003:21-28). Y no en aquella otra que, como es la definitoria de la categoría de "Pueblo", se hubiera jactado de perfilarse en función de una referencia unívoca y fija: la relativa a la circunscripción del Estado.

Repensar el lazo colectivo moderno

De entrada, nos inclinamos por una reconsideración de la indicada *socialidad* en su maridaje con una improvisada –y, por tanto, imprevisible- *creatividad* segregada en un natural discurrir de la dinámica *societal*. En nuestro hilo discursivo, subyace, por ende, una intención de desmarque de una perspectiva en la que aquella sea vista como no más que un mero epifenómeno deudor de unas insuficiencias adosadas a unas fehacientes contradicciones socio-estructurales. Sin intención de desmentir las indudables secuelas inducidas por dichas contradicciones, lo que por el momento dejamos insinuado es que la idiosincrasia de una emergente cultura en la que la *socialidad* pasaría a ocupar un plano eminente no se ve solapada, ni agotada su riqueza, enteramente, en ellas³. En este aspecto, un encuadre teórico bajo la impronta de una antropología integral y profunda –el cual, como veremos, está latiendo, en mayor o menor medida, en la totalidad de los autores que serán objeto de nuestra atención- se rebelaría y, finalmente, sobrepasaría los cauces explicativos tabulados de acuerdo a un rígido

³ No siempre es compartido el signo de ecuanimidad encerrado en esta perspectiva. Con frecuencia es orillado bajo la vitola de discursos marcados por un exceso de sesgo de corte sociologicista. Una muestra indudablemente menos pusilánime de abordaje de esta socialidad podría verse reflejada en el diagnóstico de Zygmunt Baumann (2006a: 1-43), quien desconfía de un vislumbre de alerta ante un retorno de lo comunitario, materializado en lo que él denomina con el aleccionador calificativo de "comunidades percha". No concediéndole otra funcionalidad que la de una quimérica autoprotección ante un atomizado desanclaje que, aunado con un horizonte de incertidumbre, se extiende sobre un cuerpo social que ha sido víctima de una generalizada "licuación". Y esto como resultado de la dinámica socio-económica incentivada por el capitalismo en su fase de modernidad tardía. O, asimismo, el de Arjun Appadurai (2001:187-206), cifrando en el proceso histórico designado como la globalización el verdadero *leitmotiv* desencadenante de un obligado reajuste actual del escenario en el que hallaría su enclave lo comunitario.

reduccionismo sociológico⁴. Pero diríamos más: la evidente presencia de una propensión hacia un repliegue individualista (Lasch, 1999), hacia un revelador "fin de *lo social*" (Baudrillard, 1978), en las sociedades de la modernidad avanzada, no estaría reñida, ni se contradeciría, con la afirmación de la efervescencia microgrupal descrita. El diagnóstico de una declarada conjugación cultural, armónicamente aunada sobre ambas tendencias aparentemente contrapuestas, resulta, en modo alguno, un contrasentido. Eso sí, admitiendo que la razón de ser de la segunda podría venir inducida o retroalimentada, a modo de contrapunto, a tenor del efecto desencadenado por la primera. En un ansia por crear y re-crear escenarios en los que, precisamente, pueda hallar cobijo y extensión una, de partida, insatisfecha o vulnerable *socialidad*. En verdad, lo que atrae nuestra inquietud en la implosión de esta multiforme *socialidad* será el cómo la *creatividad*, anidada en *lo social*, inspirará el devenir de unos entrelazamientos microcolectivos en torno a "algo", cualquiera que este "algo" sea. En otras palabras, se trataría de hacer inteligible cómo a menudo, por medio de la *creatividad*, los indistintos y diseminados actores sociales, antes arrojados a movimientos brownianos, caóticos, sin un supuesto punto de mira claramente delimitado, se ven simultáneamente encauzados, fusionados y reencontrados en aquel "algo".

Por otra parte, se perseguirá, al mismo tiempo, iluminar los esbozos de una mutación acaecida en el ámbito mismo de la *socialidad*. Vista ésta como uno de los rasgos diferenciadores de mayor envergadura en el estadio cultural en el que nos hallaríamos inmersos. Ello desde y a partir, como ya se ha señalado, del reconocimiento de una "*socialidad originaria*" que, desde un trasfondo socio-antropológico, irá re-actualizándose permanentemente a lo largo del devenir histórico-cultural, reapropiándose de figuras multifacéticas y encarnándose, finalmente, en un heterogéneo abanico de congregaciones *microsociales*.

Conviene evocar que uno de los reiterados enigmas que ha acaparado la preocupación del saber sociológico desde su alboros ha sido el arrojar luz en torno a qué es aquello que actúa como cemento de *lo colectivo* y que, sin embargo, se sale de las coordenadas de un funcional utilitarismo. Sin duda esta interrogante se hallaba en el epicentro del interés de los iniciadores de la disciplina: Auguste Comte, Henri de Saint-Simon, Émile Durkheim o Ferdinand Tönnies, entre otros. No obstante, esta temática habría retomado, empero, un repunte en las dos últimas décadas a raíz de los pronósticos que, a partir de ángulos conceptuales incluso dispares, han corroborado los derroteros de una constatable deriva hacia una irreversible declinación, o

⁴ Por no entrar a fondo en la cuestión del reconocimiento de un velado, aparentemente paradójico y eventual potencial liberador inscrito en la *socialidad*. Suscribimos, indirectamente, la insinuación de Fernando J. García Selgas, quien, debatiendo con el generalizado tono apocalíptico desprendido en los análisis sociológicos de Manuel Castells o de Zygmunt Bauman a colación de una estrecha identificación entre lo que él llama la "fluidez" y el papel atribuido al unísono a la globalización y a las tecnologías de la información, nos deja entrever que las prácticas de resistencia política en el capitalismo avanzado pudieran encontrar un fértil soporte identitario en el ámbito de una naciente *socialidad* sostenida sobre una "fluidez relacional". "Tan generalizada está aquella identificación que puede ser útil terminar cuestionándola, pues ello nos permitirá mostrar cómo precisamente allí donde más difícil parece, la fluidificación abre resquicios para la crítica" (García Selgas, 1996:30).

incluso una evaporización, del ligamen socio-comunitario. Desde filiaciones intelectuales que han llegado a rozar la controversia, los pronunciamientos sociológicos de Zygmunt Bauman (2006b), Richard Sennet (2001), Bruno Latour (2005), Gilles Lipovetsky (2003), Michel Maffesoli (1990), Jean Baudrillard (1978) y otros se habrían encauzado hacia una ventilación de las transformaciones sucedidas en este ligamen.

En estas dos últimas décadas, el empecinamiento en la confirmación de aquello que, fuese lo que fuese -incluso intuitivo no más que como pura in-determinación-, se sale de una órbita utilitarista ha proporcionado un saludable antídoto frente a la miopía de formulaciones de corte economicista implantadas en las Ciencias Sociales. Éstas habían preconizado, insistentemente, una reconsideración de la acción social a partir de la aceptación de un "individualismo metodológico" acomodado en una lectura gobernada por una versión prototípica del *homo economicus*, bien sea en una concreción clásica (Coleman, 1990) o en una más sofisticada (Elster, 2006)⁵. En el trasfondo de ellas, se arroja una sesgada óptica en donde se sobrestima un principio de corte metódico-racionalista y cognitivo de "cálculo racional", de "maximización instrumental", en términos de "beneficio" y de "coste", como seña identitaria en la racionalidad de la acción social. Eso sí, desdeñando, por incómodo, que aquello que, presumiblemente, serviría como argamasa actuante en la acción colectiva nos reconduciría a la hondura presencia de un ligamen antropológico de trazo "*transindividual*" (Simondon, 1989), o, igualmente, a un perseverante anhelo, también de calado antropológico, por estrechar una "*re-liance*" junto a otros (Bolle de Bal, 1982). Con una co-existencia precedente al afán de unas individualidades enfrascadas, a posteriori -recurriendo para ello a la elección de las estrategias hipotéticamente más favorables-, en la autoafirmación de sus preferencias individuales⁶. Valga retomar aquí la pertinente proclama sociológica lanzada por Jeffrey Alexander (2008:783), quien, con razón, ha achacado a las lógicas de corte utilitarista -recientemente tan enfrascadas en la explicación del anudamiento de *lo* social- su incapacidad para percatarse y penetrar en la fuerza vinculante de una iconología estéticamente compartida en donde se condensarían los sentimientos colectivos.

Ahora bien, en el sondeo de unas nuevas prácticas culturales de acento *microsocial* pareciera comenzar a entreverse, precisamente, un reto a la causación economicista como llave

⁵ Baste evocar la advertencia lanzada por Karl Polanyi (1997:247-265), según la cual el examen explicativo de la lógica de clases (como pudiera ser la lógica de cualquier grupo o mismo movimiento social) llevado a cabo por algunos teóricos marxistas clásicos se ve arrastrado por la asunción de la hipótesis central organizadora de la sociedad del XIX. De acuerdo a ella se le atribuirá al principio de motivación económica un indiscutible carácter universal, arrinconándose, complementariamente, la relevancia asignada a un afectado -por dislocado- entorno cultural determinante en la singularidad de un colectivo. A la sazón, el sociólogo vienés nos destapa algo que, como luego se acometerá, será un *leitmotiv* interno en la composición de nuestro trabajo, a saber: la revalorización del diseño de la cultura en tanto en cuanto factor procurador de bienestar y protector de la identidad *societal* en los grupos sociales.

⁶ Desde otro ángulo filosófico -el del pragmatismo actual-, esta concepción se ve asimismo refutada, al entenderse que toda "acción social" es una "acción" inevitablemente "creativa" y "situacional". Debido a lo cual toda definición de una "situación social", integrante decisiva del modo en cómo el individuo deberá actuar, se da en el seno de una "imagen del mundo" subjetivamente constituida -intersubjetivamente añadiríamos nosotros-, cuya realidad la aporta el Sujeto (Joas, 1998:4).

explicativa del anudamiento en *lo colectivo*, aunque todavía sin un eco concomitante en su recepción en el espectro de las Ciencias Humanas y Sociales. A un nivel holístico, y tomando distancia de una dialéctica *societal* basada sobre un acumulo contable de ensimismados actores sociales movidos por un *telos maximizador* en aras del logro de objetivos intrínsecamente instrumentales, en la semblanza de esta *sociabilidad* sobresalida se nos estaría insinuando aquello que, paradójicamente o no, se saldría del marco de una racionalidad de la acción colectiva vista en términos estrictamente utilitaristas e/o instrumentales.

Un itinerario por la sociología clásica: la *sociabilidad* como origen de una creadora dinámica *societal*

En el seno del campo estrictamente sociológico, se ha ahondado suficientemente en desentrañar que la *sociabilidad*, en cuanto estructurante antropológico, viene decantada en virtud del reconocimiento de que la constitución del *Self* es indisociable de la interiorización de un "Otro generalizado" (Mead, 1999); o, como más cercanamente dirá Tzvetan Todorov (2008), de una sed de *completud* que solo el vínculo con "Un Otro" permitirá saciar. A mayores, se ha incidido en mostrar que dicha *sociabilidad* es, paralelamente, una inseparable deudora de un teatralizado encadenamiento comunicacional y situacional de rituales cotidianos protagonizados, indefectiblemente, junto a otros (Goffman, 1989). Más aún, se ha precisado que la "dirección por "los otros"" es el determinante inequívoco en la conformación societaria desencadenante de una modalidad de personalidad en el preludio de la modernidad avanzada (Riesman, 1981). Desde un ángulo filosófico, Aristóteles (1986:41-45), en su célebre argumentación justificadora de la existencia de una innata sociabilidad humana, ya lo había entrevisto con bastante anterioridad. Si bien será Georg W. F. Hegel (1981:113-117) quien realmente ofrezca una formulación más canónica. En un célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, relata, bajo una expresión de parábola, la "dialéctica del amo y del esclavo"". En ella se procura hacer visible que la génesis de la identidad es indisociable de la conquista de un deseo de autoreconocimiento que solo "*un otro*" tendría potestad para otorgar.

Apuntalada esta congruencia comúnmente admitida en el caudal filosófico y sociológico, la relevancia unificada de los autores aquí abordados, en lo que atañe a las observaciones centrales objeto de nuestro trabajo, radicaría en su paralelismo interno a la hora de ser pioneros en enfatizar, soslayando la singularidad de cada uno de sus planteamientos sociológicos, la revalorización de un tipo de "dinámicas socializadoras" mediante las cuales se crea una sinapsis grupal cimentadora de un especial hermanamiento colectivo. Por algo estas "dinámicas" habían sido ya intencionadamente despertadas, mediante la construcción de "falansterios" o "colonias interiores", cuando el utopismo socialista del siglo XIX pretendió encarnar históricamente su "ideal comunitario" (Kumar, 1992:128-129). De ellas, se nos dirá, nacerá una inclinación teleológica encaminada a la gestación de la urdimbre definitoria de un *ethos* grupal. Asimismo, se destacará cómo del fruto consumado de estas "dinámicas" inmanentes a la acción social

cuaja "un algo" socialmente nuevo, instaurándose una "forma social"⁷ hasta entonces in-definida que rebasa las a priori dadas. Como resultado, una corriente de atracción *societal*, encabalgada en un aflujo innovador, logra fijarse *de facto* a una inédita "forma social" finalmente consolidada. Proceso que, entregados a un espíritu bergsoniano, se asemejaría a la irrupción de una atmósfera emocional -nos arriesgaríamos a decir que cargada de un sentimiento de "misticismo colectivo"- impulsora de la invención creadora de un elenco de "moralidades abiertas" (Bergson, 1996:54-68).

Por lo demás, es indudable que algunas otras referencias sociológicas distintas a las mencionadas habrán quedado obviamente omitidas. Sin por ello verse excluidas. El motivo fundamental de nuestra selectiva reconstrucción histórico-conceptual radica en las implicaciones que las aportaciones teóricas sugeridas han tenido y pudieran seguir teniendo -siempre con el horizonte sociológico tomado como referente subrepticio- a la hora de interpelar, desde un "lugar común", a los "dinamismos socializadores" de carácter principalmente, subrayémoslo aquí, *microsocietal*. Y, por consiguiente, con resonancias en un terreno específicamente microsociológico.

Émile Durkheim: la comunidad creada y recreada grupalmente

Como es bien sabido, Durkheim sentencia, una vez extraídas las *Conclusiones* de su monumental exploración en torno a la génesis histórico-antropológica del fenómeno religioso, que la creencia de esta índole es la fórmula *ideacional* por excelencia donadora de una identidad simbólica a una agregación de individuos. La representación religiosa, hilvanada estrechamente con una práctica correlativa, formalizaría un *ethos* comunitario, amparada por una dimensión de transcendencia que articularía, desde una eficacia inmanente, una unidad de grupo. La encrucijada histórica en donde se verá inmerso de lleno Durkheim resultará decisiva para desvelar la oscilación en la que se mueve repetidamente su formulación sociológica. Primero, se trata de un horizonte cultural aún no plenamente racionalista, regido por la obsolescencia de un *nomos* todavía marcado por la resonancia de los dioses antiguos -los aupados en otra hora por el Cristianismo-. Segundo, un horizonte también expectante en torno a la aparición de los dioses venideros fraguados desde una "potencia creadora" abrigada en el latir mismo de la sociedad -los nuevos ideales victoreados por la modernidad como llamados a erigirse en los reemplazos funcionales de los antiguos dioses-.

Durkheim, en esta tesitura histórico-cultural, pondrá énfasis en realzar cómo el cincelado identitario de un grupo social es indisociable de la consistencia de un peculiar nudo de intensidad fraternal efectuado entre los miembros componentes de una, llamémosle así, "feligresía". Una vez aceptada, como indiscutible premisa sociológica, que no puede darse

⁷ Hacemos un reiterado uso de la expresión "forma social" que, guardando fidelidad al legado simmeliano, será concebida como una objetivación *societal* fruto de una "estructura relacional" sustentada sobre una "sociabilidad" forjada en base a unas particulares "acciones recíprocas" entretejidas entre ciertos individuos (Simmel, 2002:78-79).

religión como algo escindido de su simbiosis con una *Iglesia*. Como es harto conocido, entendiendo *Iglesia*, desde las connotaciones de su retórica discursiva, como una "comunidad moral".

De manera que, afiliándose a este postulado, nuestro autor se obstinará en refrendar la importancia de los entrecruzamientos intragrupal prototípicos de una congregación. Explicitados, básicamente, con motivo de la institucionalización de *asambleas* y *reuniones*. En ellas se trata de reactivar periódicamente, por medio de un contacto sinérgico intersubjetivo, un regenerador flujo conectivo preservador del vínculo *societal*, facilitando un estrechamiento de los lazos de solidaridad interna entre los integrantes de una agregación colectiva. En esto consistirá, según Durkheim, guardando fidelidad a su vocabulario sociológico, "*lo eterno* en la religión".

No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las creencias propiamente religiosas. (Durkheim, 1982:397)

Todo ello enmarcado en una concepción de *lo social* como una creación incesante y animada en virtud de un sistema de fuerzas. De lo que se deducirá que de una aunada alianza de conciencias individuales se desprenderá, necesariamente, un algo nuevo -un "ideal" inspirador de una "representación colectiva"-, mediante el cual asoma una "forma" con anterioridad inexistente. En otros términos, en donde se actualiza una otra realidad con un rango de *supraindividualidad*. Esto se delataría, muy pronunciadamente, en eventos, prefijados ritualmente, en los que, ocasionalmente, se destaparía una incontrolable "efervescencia colectiva".

pues la sociedad dispone precisamente de un poder creador que no puede ser igualado por el de ningún otro ser observable. En efecto, toda creación, a menos que sea una operación mística que no sea controlable por la ciencia y la inteligencia, es el producto de una síntesis. Ahora bien, si ya la síntesis de representaciones particulares que se producen en el interior de cada conciencia individual producen, por sí mismas, novedades, ¡cuánto más eficaces no serán esas vastas síntesis de conciencias completas que constituyen las sociedades! (Durkheim, 1982:414)

De esta guisa, en la obra tardía durkheimiana -en la que tanto nos agrada reconocernos- se reciclan algunos de los postulados más *institucionalistas* y rígidamente *funcionalistas* de su itinerario intelectual precedente. Su principal hallazgo es hacernos ver que la textura sobre la que se hilvana y vigoriza un grupo obedece a la intersección de un haz de sinergias colectivas. De las cuales resultará un sentimiento de pertenencia conjunto que no tendría razón de ser, ni carta de naturaleza propia, sino fuese precisamente galvanizado desde ellas. El afianzamiento de una comunidad antes in-definida, la irrupción de ésta en la puesta en escena de *lo social*, no obedecería a otro motivo. Evidentemente, cuando Durkheim se cerciora de ello tiene *in mente* una visión de fondo claramente macrosociológica. Su esperanza está guiada por atisbar un

equivalente funcional que pueda servir como sucedáneo comunitario, tras el desgaste de la matriz simbólica, de diseño genuinamente religioso, resultante de las irreversibles investidas secularizadoras desatadas a raíz de la modernidad. Esto no es óbice para afirmar -y de hecho una sugerente lectura abierta al eco prospectivo encerrado en su discurso así lo estaría apuntando- que su redescubrimiento de la intersección de un haz de sinergias colectivas, como auténtico sostén sobre el que se agolpan los copartícipes en un evento de religiosidad, anuncia una notable fertilidad en su aplicabilidad a un reclamo más propiamente microsociológico.

Georg Simmel: la "sociabilidad" como sustento de la creatividad societal

En lo que aquí nos proponemos abordar, Simmel se obstinará, desde un distanciado recelo ante los perfiles asumidos por buena parte de la producción sociológica de su época, en la captura de una desatendida gestualidad *procesual* y fluida del acontecer social en lo que contiene de eventualidad. Se trataría de *lo social* en lo que éste se deja entrever como empapado de una permanente inestabilidad interna y, por tanto, difícil de constreñir en categorías sociológicas inservibles por el hecho de ser limitadoramente estáticas. Esto convierte a Simmel en un exquisito intérprete de la compleja trama social en su condición precisamente más vituperada, por insignificante, en nombre del unilateral reclamo de *cientifismo* que ya presagiaba abrazar a la sociología del momento, a saber: en su aspecto como movimiento "instituyente".

Algo que, sin duda, podría ser percibido con mayor clarividencia si rescatamos la dialéctica, por él sugerida, entre "*más-vida*" y "*más-que-vida*". Con ella anhelaba desvelar la genuina materia prima a la que debiera medirse el saber sociológico. Es una alusión a la frescura de un irreprimible flujo vital en donde *lo social* se trasciende a sí mismo, se auto-sobrepasa, a través de la *creatividad*, dando lugar a "formas culturales" hasta entonces inéditas; realizándose, así, el reconocimiento de la dimensión "instituyente" como el secreto motor de la originalidad en una sociedad (Simmel, 2000). Una cualidad inherente a *lo social* que, extralimitando los márgenes preasignados a la empresa teórica aquí encarada, dejaría abierto el asomo a la dialéctica "instituyente"/"instituido" actuante, en sus distintos estratos, en la vida social (Castoriadis, 1983-1989).

Pues bien, esta ya emblemática mirada simmeliana permitiría ventilar aquello original de *lo social*. Que lo es tal por el hecho de desbordar lo que es una simple aritmética contable entre un heterogéneo cúmulo de individuos y por ser incoado como producto de un "efecto recíproco" de las acciones mutuas, de un "estar con otros". Por otra parte, una obsesiva preocupación temática que será meticulosamente examinada, en sus variadas manifestaciones *sociales*, en su obra magna *Sociología* (Simmel, 1999). En su particular arquitectónica conceptual, la "*Sociología pura*" se atrevería a sonsacar de una multiplicidad de "contenidos" una "forma"; que es aquello sobre lo que adquiere su soporte la "socialización". Una pulsión socializadora que, no obstante, adquirirá unas versátiles e inusuales expresiones *sociales*.

Y así como aquello que se podría llamar impulso artístico, extrae en cierto modo las formas de la integridad de las cosas que aparecen para realizar a partir de ellas una figura que se corresponde precisamente a este impulso, así también el "impulso de sociabilidad", en su actividad pura, desprende de las realidades de la vida social el puro proceso de socialización como un valor y una forma de felicidad, y a partir de ello constituye lo que llamamos sociabilidad en sentido estricto. No es una mera casualidad del uso del lenguaje el que toda sociabilidad, incluso la más natural, si ha de tener algún sentido y consistencia, da un valor muy grande a la forma, a las buenas formas. Porque la forma es el mutuo determinarse, el interactuar de los elementos, que así forman una unidad; y dado que para la sociabilidad quedan suprimidas las motivaciones concretas de la unión, ligadas a las finalidades de la vida, tiene que acentuarse tanto más fuertemente y con tanta mayor eficacia la forma pura, la conexión, por así decir, libremente flotante y de interacción recíproca entre los individuos. (Simmel, 2002:82-83)

En esta microsociología simmeliana, tan atenta a la minuciosidad del detalle presente en el juego de la reciprocidad social, la fuerza teatral inherente a *lo social* se verá ciertamente realzada, haciendo brillar con luz propia su condición relacional. Y bajo esta condición, claro está, la "sociabilidad" reivindica un estatuto privilegiado. No siendo, en realidad, más que una perfecta ilustración de lo que es una "forma pura": una "socialización" que, absteniéndose de una inclusión en intenciones utilitarias, no persigue más que su autosatisfacción. O, en resumidas cuentas, una "socialización" que no anhela finalidad fuera de sí misma.

En este punto, Simmel parte de un evidente influjo de la concepción estética de F. Nietzsche, para quien –rememorémoslo– el arte era concebido como una autonomía de lo vital privado de intereses inmediatos, propósitos utilitarios o cálculo de efectos prácticos concatenados a acciones. Debido a este influjo, para Simmel la esencia de la "sociabilidad" debiera ser iluminada en virtud de una apoteosis de la "forma" en tanto manifestación lúdica de la "socialización". Despojada de objetivos instrumentales y, por tanto, transformada en una confesión "artística" de la "socialización". Enmascarada ella tanto con el escenificado ropaje del arte como del juego.

Sin embargo, la liberación y el alivio que precisamente la persona de mayor calada encuentra en la sociabilidad se debe a que el estar juntos y la interacción en los que se manifiestan todas las obligaciones y toda la gravedad de la vida, se gozan aquí en un juego en cierto modo artístico, en aquella forma al mismo tiempo sublimada y diluida en la que las fuerzas de la realidad dotadas de contenido sólo resuenan como de lejos, desvaneciéndose su peso y convirtiéndose en un atractivo. (Simmel, 2002:101)

Con una fina agudeza microsociológica, Simmel nos redescubre que en las "acciones recíprocas" se encuentra el manantial fecundador de una fluctuante instauración de "formas culturales" antes inactuales e inesperadas, mostrando cómo el móvil fundacional de éstas habría que hallarlo en un entronque en el subsuelo de la "socialización". Una "socialización" que alcanzará su *cenit* en la "sociabilidad", puesto que, una vez han quedado entre paréntesis la presión de las finalidades extrínsecas en las que de ordinario se ve atrapada aquella, esta última no se vería abortada para el despliegue de la *creatividad* en ella potencialmente atesorada.

Jean G. Tarde: la "imitación" como fuente de originalidad colectiva

Tarde, en una línea bastante próxima a la de Simmel, también pretende captar la íntima naturaleza vivificadora de la ligazón que fusionaría a los miembros de un grupo social. Lo hará exhortando, en lo que afecta al fundamento vinculante, a una *socialidad* inspirada en la fuerza de la "imitabilidad". Un tipo de vínculo en el cual, sobrepasándose ampliamente una recortada connotación sinonímica de emulación, se afiliarían individuos dispuestos a entablar un nexo de familiaridad, en virtud de una semejanza basada en la convergencia de un mismo patrón de creencias o de una articulación de sus deseos. Así, bajo el arbitrio de esta semejanza y la constancia de la repetición, se fraguará un plausible lazo de unión. Un lazo entretejido, entonces, a partir de unas estrechas interacciones soportadas sobre una confluencia de afectos o una entrelazada "simpatía", y a mayores amplificado a través de una transmisión por vía de un contagio interno. Un lazo operacional, además, entre los integrantes de una entidad grupal que habría asimilado, a título de referente, unas mismas creencias y/o deseos.

El anudamiento en torno a una comunión grupal tendría su punto de arranque, pues, en algo que propiamente trascendería una preconsideración de *lo social* sustentada sobre el ensimismamiento en el que se afinca el "individualismo metodológico". Se trataría de un contagioso magnetismo que circularía, a modo de torrente colectivo de índole *supraindividual*, de espaldas -y en ocasiones contraviniendo- a la deliberación racional de las voluntades de los variados actores sociales. Cuando menos al modo en cómo esto fuera primeramente delineado desde el paradigmático andamiaje ilustrado de I. Kant, y luego reciclado contemporáneamente por Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y John Rawls entre otros bajo una fisonomía de ética "discursivo-procedimental". Volviendo al eje discursivo de Tarde, en una suerte de magnetismo, dirá él -recurriendo a una retórica *protocientífica* muy a tono con la época-, propio de una "fascinación hipnótica" o de un "sonambulismo generalizado"; disociándonos así, de partida, la fórmula definitoria de un ensamblaje en *lo colectivo* de un elemento lógico-racionalista⁸.

Según Tarde, en lo que focaliza el eje vertebrador de nuestra temática, la *socialidad* designaría un entrelazamiento grupal más fluido y vivificado, así como menos rígido, que el de una "asociación"; en la que, por oposición, se sobrevaloraría una "utilidad recíproca". A su juicio,

⁸ Prefigurando lo que se ha dado en llamar "Psicología de las masas". Representada ésta por figuras tan señeras como Gustave Le Bon (2005), en su apelación al "alma de las masas" en donde hallaría una gregaria disolución la singularidad de las conductas individuales, o Sigmund Freud (1981), en su examen de los "lazos libidinales" presentes en instituciones grupales marcadas por una convivencia fuertemente intensa, y a la vez cerrada, entre sus miembros. En ambos casos, la concomitancia con la noción de "imitación" de Tarde será notoria. Asimismo, reveladora es la vocación y el paradero de los efectos sociales y políticos derivados de ella. Preludiados prematuramente por nuestro autor, y evaluados tanto por Le Bon como por Freud entre otros. En cualquier caso, Tarde, así como Le Bon y Freud, jugarán la baza intelectual de, sin abandonarse a un tosco psicologismo muy de la época, introducir la primacía de lo psíquico, de las "fuerzas afectivas", en la vida colectiva (Moscovici, 1985:19). En esta grandeza puede que resida, a su vez, su debilidad: la de haber minusvalorado en demasía el papel de las estructuras económico-políticas en donde toda acción colectiva se ve, inexorablemente, enmarcada. En sustancia, su distanciamiento con respecto a los parámetros gnoseológicos, indudablemente más institucionalistas, de Durkheim debiera ser elucidado en esta dirección.

una certera deconstrucción del funcionamiento de *lo social* no se restringiría, superfluamente, a una puesta de relieve *per se* de sus rasgos coligados a una mera interdependencia funcional, a un simétrico intercambio de necesidades, a una, en definitiva, "utilidad recíproca". Derivado ello de una particular combinatoria que se diera entre los distintos intereses de un atomizado haz de *monádicos* actores individuales entramados en una red colectiva.

Consiguientemente, Tarde se desmarcará claramente de una preconcepción puramente economicista del nexo grupal. En la estela apuntada, cabe señalar que la urgencia de un reencuentro prolongador del pensamiento sociológico de nuestro autor, sin perder de vista el objetivo de repensar la esencia del lazo social, ha sido recientemente inspirada, atinadamente, por Latour (2005:31-35). Él sí habría sabido hacerse cargo de que aquello que realmente anuda *lo social* se sale, en una consciente paradoja, precisamente de *lo social*. Cuando menos tal como éste ha sido dibujado por la sociología desde sus orígenes y coronado por el proyecto epistemológico moderno en su globalidad⁹. De ahí que, en un natural *continuum* con lo anterior, Tarde apueste por admitir la genuina autenticidad de un grupo social *por mor*, nos dice, de "una reunión de seres, en cuanto están dispuestos a imitarse entre sí o que se asemejan sobre unos rasgos comunes sobre un mismo modelo" (Tarde, 1907:93).

Por tanto, en todo modelo social se constataría, en una suerte de equilibrio inestable, una polarizada complementariedad entre, por una parte, un elemento de "asociación" -regido, como no podía ser de otra manera, por lo anteriormente encasillado como una "utilidad recíproca"- y, por otra parte, un elemento intersticial de *socialidad* -marcado por el inconfundible sello de frescura propia de la "imitabilidad"-. Este último metafóricamente delineado como "lo que la constitución molecular es a la elasticidad del éter" (Tarde, 1907:95). A tenor de lo dicho, y afinando en su apelación al plano metafórico como herramienta aclaratoria en la delimitación del fenómeno de la "imitabilidad", apuntalará a mayores Tarde: "Moléculas organizables, pero no organizadas, todas semejantes, asimiladas unas a otras por virtud de ese modo oscuro de reproducción de donde proceden: he ahí la primera materia de la vida" (Tarde, 1907:96).

La noción de "imitación" de Tarde sufrió una miope recepción en su ambiente intelectual. La deformada exégesis que de ella hizo la celebridad de Durkheim, junto a la polémica que la figura responsable de la consagración del saber sociológico desató con él, consiguió arrinconar su fertilidad sociológica. Pese a ello, Tarde se afanará en resaltar cuánto debe la originalidad *creativa* de *lo social* al fenómeno de "imitación". Incluso más, esta originalidad que, al decir de

⁹ A este respecto, señalará Latour: "Nacida en un momento poco auspicioso, la sociología trató de imitar las ciencias naturales en el momento más álgido del cientificismo y encontrar un atajo al debido proceso político para responder los reclamos urgentes de una solución para la cuestión social. Pero al fusionar la ciencia y la política demasiado fácilmente, nunca llegó a explicar de qué tipo de materia no social estaba hecho "lo social" ni tuvo libertad para elaborar su propia concepción de ciencia. Los sociólogos no se equivocaron; simplemente creyeron que ya tenían la solución a mano al usar "lo social", y especialmente la sociedad, para definir el mundo común. Querían dar su opinión respecto de las cuestiones políticas de su tiempo, hacer algo respecto del veloz rumbo de la modernización, o como mínimo aplicar las leyes de sus ciencias a la ingeniería social" (Latour, 2005:349).

nuestro autor, brotaría de "la diversidad profunda e innata a una sociedad", actuaría mismo sumergida en la oscuridad de *lo social*, distanciada de la resplandeciente transparencia con la que éste gusta habitualmente presentársenos.

Pero, además, dicha originalidad *creativa*, subrayará, jamás habría logrado ser del todo o bien regulada o bien controlada por una tentativa -siempre de principio fallida- de imposición reglamentada exteriormente con arreglo a un uniformizado arbitraje de corte administrativo legal. Esto aproximará notoriamente a Tarde a un explícito parentesco con la conocida distinción entre "*lo molecular*" y "*lo molar*", posteriormente familiar a la filosofía de Deleuze y Guattari (1994:223-237) en un declarado homenaje reivindicativo a la propuesta analítica estimulada por nuestro autor.

Una sociedad es siempre, en distintos grados, una asociación, y una asociación es a la socialidad, a la imitatividad, por decirlo así, lo que la constitución molecular es a la vitalidad del éter. Son estas nuevas analogías que agregar a las que, a mi parecer, en tan gran número presentan las tres grandes formas de la Repetición Universal. Pero acaso convendría, para comprender bien la socialidad relativa, la única que se nos presenta en diversos grados por los hechos sociales, imaginar en hipótesis la socialidad absoluta y perfecta. Consistiría en una vida urbana tan intensa, que la transmisión a todos los cerebros de la ciudad de una buena idea surgida en cualquier parte en el seno de uno de ellos, sería instantánea. Esta hipótesis es análoga a la de los físicos, según los que, si la elasticidad del éter fuese perfecta, las excitaciones luminosas u otras se transmitirían en el sin intervalo de tiempo. (Tarde, 1907:95-96)

Por consiguiente, huelga decir que la *socialidad*, a poco que aceptemos los lineamientos paradigmáticos de la visión de Tarde, reclama un lugar microsociológico capital. Será el verdadero detonante del que se autoinduciría la *creatividad* actuante a niveles intersticiales de *lo social*, dado que animaría un inmanente vitalismo que circularía por su interior. Estando, además, indisociablemente imbricada a una magmática red de fuerzas de "simpatía *intersubjetiva*". Por último, una *socialidad* difícilmente codificable con arreglo al yugo de una lógica reglada y formalizada que, en grado sumo, ha ido prevaleciendo progresivamente como precepto en la reciprocidad llevada a cabo en el marco de toda acción colectiva.

La *socialidad* como *creatividad* en el pensamiento sociológico actual: Michel Maffesoli y Peter Sloterdijk

Ambos teóricos de la sociedad comparten la familiaridad de haber enfatizado el peso de la *creatividad* en el retrato de las nacientes fórmulas de *socialidad* que, en un registro microsociológico, se dejan traslucir en el *humus* de la cultura actual. De paso, se han arriesgado a aventurar la incidencia de una mutación en la idiosincrasia de esta misma *socialidad*¹⁰. Aún más, añadiendo que esta mutación se erigiría en una sintomatología inseparable en los perfiles de la sociedad en la modernidad tardía. A partir de la cual, se nos

¹⁰ Sin comprometernos con una tajante aseveración epistemológica según la cual coparticiparían en la anticipación de un nuevo "paradigma" -al menos ajustándonos al rigor connotativo con el que Thomas S. Kuhn (1971) dotara al término-, sí nos atrevemos a afirmar sin reservas que ambos autores evidencian una pronunciada emergencia (o corte) cultural en lo que afecta al modo en cómo la *socialidad*, en cuanto estructurante antropológico, estaría apropiándose de unas nacientes caracterizaciones.

estaría evidenciando, además, una verdadera *coupure culturelle*, por así decirlo, *in statu nascendi* en el devenir cronológicamente más próximo de nuestras sociedades.

En conjunto, como punto de partida, la modernidad es dictaminada como una etapa histórica en una fase crepuscular o, si cabe, ya decisivamente agotada: la representada por el emblemático auge de los tildados, en las postrimerías del siglo pasado, como *grands métarécits* ideológicos. La eclosión de este magma, tan heterogéneo como ocasionalmente brumoso, de incipientes encarnaciones *microsociales* se verá favorecida por una reserva escéptica o por una indiferencia ante ellos. Si bien cabe matizar que incurriríamos en un simplificador equívoco si afirmásemos, a secas, una causación directa entre el languidecimiento de estos *grands métarécits* y la eclosión señalada. De lo que se trata, propiciando conjugar al unísono ambas variables, es de conjeturar una oculta persistencia de una constante antropológica que, asentada en una "*socialidad originaria*", se habría disfrazado de una pluralidad de rostros retóricos y discursivos, mudándose con arreglo a las vicisitudes instadas a tenor de la historicidad. Esto presupone un rebasamiento del viejo dualismo antropológico en donde tradicionalmente se había puesto énfasis en una contraposición entre "Naturaleza" y "Cultura", dando paso a una "comprensión co-evolutiva" de ambas y asumiendo lo que el heterodoxo "Naturalismo" de Norbert Elias denominara el "vector" ("*vektor*") "hacia los demás y hacia las cosas" como una instancia perteneciente a la propia estructura natural del ser humano (Romero, 2017:8). Desde este ángulo, se precipita un decisivo giro teórico, puesto que el ostensible contenido presente en los "rostros retóricos y discursivos" antes señalados podría ser trasladable a un segundo plano, presentándose como un producto indisolublemente dependiente de la "estructura formal" de la *socialidad*.

Una insistente co-presencia que, para ambos autores, impugnaría de suyo seriamente toda una concepción antropológica de cuño occidental en torno a la individualidad idiosincrática de la modernidad. En dicha concepción, se delataría un culto a una visión del individuo originariamente considerado como una *mónada* autosuficiente, propiedad de sí misma, al arbitrio de las prerrogativas portadas desde un modelo referencial de subjetividad emanado de un "Yo" visto en términos de entidad sustantiva, o en su reflejo concomitante como "autoconciencia". Por tanto, intrínsecamente atomizado, además de distanciado o mismo confrontado con el "todo social" (Dumont, 1987:239-276).

También, íntimamente asociado al propósito de reelaboración de unos nuevos códigos hermenéuticos de este brote *microsocial*, se da, al unísono, una voluntad de estilo asistemático. Debiendo ser entendido éste como una secuela directamente propiciada por la estela de disconformidad ante los postulados doctrinales de los que se jactara la modernidad, amén de su correlato ideológico más emblemático: el discurso onto-epistemológico inspirado desde la Ilustración (Maffesoli, 1982; Sloterdijk, 1989-1992). Como contrapartida, precisémoslo, la repulsión ante la sistematización se verá recompensada por la asunción del juego simbólico

reservado a la metáfora como recurso teórico-metodológico por excelencia a emplear en una tarea de *hermeneusis* cultural.

Aún a sabiendas de que, evidentemente, sus intenciones abocan hacia desafíos intelectuales ostensiblemente diferentes, late en ellas, como denominador común, el desglose de una misma gramática sociológica: la que pone énfasis en la significación, tan visiblemente agudizada actualmente, de un encierro en una complicidad interna entretejida, bajo la huella de una misma afinidad, entre los copartícipes de una *socialidad* intragrupal. Un encierro en una contagiosa corriente de intimidad común, en un "agenciamiento colectivo" reposado en un co-funcionamiento unísono emanado de fuerzas de simpatía hilvanadas (Deleuze y Parnet, 1980:60-61); y alimentado, sustancialmente, sobre una entrecruzada economía de afectos, emociones o sentimientos.

Si bien sería contraproducente ignorar, aunque una mayor profundización en lo tocante a este punto exigiría extralimitarse de los márgenes preasignados a este trabajo, las divergentes lecturas con las que ambos acometen la elucidación de la gramática sociológica anteriormente indicada. En el caso de Maffesoli, ligándola al refloreamiento de una "estructura antropológica" fundante de territorialidad una simbólica que fuera cercenada históricamente por el auge del contractualismo moderno y que, con la declinación de la modernidad, habría conseguido rebrotar hasta el exceso en una multiplicidad de plexos sociales. Con un acento, pues, expansivo y optimista en torno a sus posibilidades comunitarias potencialmente albergadas. En el caso de Sloterdijk, examinándola poniendo de relieve los ardidés dispuestos por el capitalismo avanzado en aras de diseñar unas subjetividades sociales acordes a sus nuevas demandas funcionales, activas especialmente en un plano *psicopolítico*. Con un acento, en este caso, más defensivo y protector; y sin atesorar la carga de optimismo maffesoliano a colación de sus potenciales posibilidades de autenticidad comunitarias¹¹.

Por último, en otro orden de cosas, nótese que esta *socialidad* intragrupal, en los términos aquí sugeridos, no sería más que una variante *categorial*, solo aparentemente original, de renombrar un ensalzamiento de un aspecto determinante en la interacción colectiva ciertamente marginado desde una ontología social enraizada sobre presupuestos racionalistas. Según éstos, dicha interacción, coincidiendo en ello la mayor parte de las versiones de la Teoría sociológica más contemporánea, sería, en todos los casos, el fruto acabado de un consenso normativo nacido de una miscelánea de actores individuales inspirados en su empeño relacional por las prerrogativas de una voluntad racional. Una variante que, de paso, permite reactualizar un espinoso y no demasiado desbrozado aspecto sociológico muy a tener en cuenta, a saber: las

¹¹ Sin soslayar una diferencia concerniente a la imbricación de fondo existente entre la *creatividad* anidada en la *socialidad* y "lo imaginario", debida a una disparidad originaria de sus manantiales teóricos. Así, Maffesoli se preocupará por hallar un acomodo sociológico a la versión "eufemizadora" de "lo imaginario" inscrita en el legado de la antropología filosófica de Gilbert Durand (1981). Por su parte, Sloterdijk ahondará en una tarea de refinado y reactualización de la versión de "lo imaginario" consagrada en la emblemática tópica psicoanalítica propuesta por Jacques Lacan (2009).

implicaciones microsociológicas encerradas en el legado de formulaciones clásicas muchas veces silenciadas. Piénsese en la conceptualización de "*lo residual*", de "*lo no-lógico*", de la acción social, de Vilfredo Pareto (1919); o en la de "simpatía" en cuanto instrumento de unificación emotivo-afectiva entre individuos, de Max Scheler (1957). De manera que, para retomar y apuntalar el hilo conductor de nuestra exposición, el propósito paralelamente ambicionado por Maffesoli y Sloterdijk no será otro que el de averiguar el auténtico móvil, operante desde la opacidad de *lo social*, que yace tras toda acción conjunta encauzada hacia un troquelado final como cristalizada microcolectividad.

Michel Maffesoli: la irrupción de una "lógica de la fusión"

Maffesoli parte de lo que él llama una perspectiva "orgánica" de *lo social*: aquella en la que la naturaleza del vínculo colectivo se inadecuaría a algo, en sí mismo, racional, inscribiéndose, por el contrario, en algo *strictu sensu* vivencial. Si bien es en Maffesoli (1990) en donde esta temática resulta la especialmente jalonada, no es esto óbice para que esté presidiendo todo el itinerario intelectual del autor, desplegándose, en un continuismo con la obra anterior, en Maffesoli (2005; 2007). Supeditándolo al utillaje teórico anterior, para él estaría cobrando un especial relieve el advenimiento de una transición en lo que atañe a la actividad de la agregación social; o, con más exactitud, en lo concerniente a la metamorfosis de las apariencias mediante las cuales se nos muestra la *socialidad*.

De manera que, enlazando con el hilo conductor axial de su discurso, advertiríamos el ocaso de una lógica vinculante respaldada en el orden de *lo político*, basada en el primado de un formato racional y contractual entre individuos emparentados por una misma finalidad -léase tanto en una clave teórico-metodológica de utilitarismo como de funcionalismo-. Y, asimismo, advertiríamos la apertura al abrazo a una otra lógica implantada en el orden de "la fusión", como un *ethos* siempre en una inacaba formación en el que, como contrapartida, se ven ahora realizados "*lo afectivo*" y "*lo sensible*". Una problemática que, no en vano, estaría sobrevolando el ambiente filosófico-sociológico de las últimas décadas. Una vez que se han visto certificados los augurios que, desde procedencias intelectuales a veces antitéticas, ya habían entrevisto un fracaso en la sustancia comunitaria correlativo a una directriz en donde *lo social* es identificado unívocamente con el Estado (Esposito, 2003; Nancy, 2000). Directriz alentada, como es sabido, a raíz del hegelianismo y sus derivaciones políticas ulteriores. Una problemática, en modo alguno, ajena a las inquietudes de nuestro autor. De ahí que ésta guarde un notable paralelismo con lo que, en el vocabulario sociológico maffesoliano, se haya compendiado como un modelo de agregación de *lo social* respaldado desde el orden de *lo político*. Pues bien, en lo que aquí sería objeto de nuestro interés, la "lógica de la fusión", antes mencionada, acaecería, descriptivamente, en una mostración fluida, efímera, dispersa y con contornos ambiguos o, cuando menos, bastante borrosos.

La constitución de lo social y su reconocimiento teórico no fueron, en absoluto, una cosa fácil. Lo mismo ocurre en la actualidad con esa nebulosa que llamamos sociabilidad; lo cual explica que una investigación puede ser aproximativa, parcial, a veces irregular, a imagen de esas congregaciones de gente sobre las que no se sabe nada con certeza. Pero lo que hay en juego, una vez más, tiene suma importancia; y me permito apostar que el futuro de nuestras disciplinas dependerá esencialmente de nuestra capacidad de saber dar cuenta del hervidero en cuestión. (Maffesoli, 1990:134)

Así pues, la *socialidad*, esta pulsión arquetípica que empujaría a los individuos a ligarse a otros, desatada con una notable efervescencia en las sociedades actuales, estaría dominada por un acicate *des-individualizante* que daría curso a la concreción de un "estar juntos". A través de ella, se garantizaría una coparticipación en unos sentimientos y unas experiencias junto con otros. Y ello en un clima cultural caracterizado por un *presentismo* que, vivido en común, favorecería la reinención de una praxis, fundamentalmente, interactiva y comunicacional. Presidido también este clima, se nos dice, por una "relación táctil", por una "unión en punteado", anunciándose en ello un ansia de superación de un principio de individuación tan definitorio en la consolidación del, a día de hoy, desdibujado *Sujeto moderno*. Debiendo leerse correctamente la antaño intencionada entronización de dicho principio, a su juicio, como un correlato sinonímico de una amputada subjetividad causada por los parámetros identitarios promocionados por un individualismo aderezado de un sello típicamente burgués.

Desde estas coordenadas, resultará aleccionador el clímax rabiosamente readquirido por la "Comunidad emocional", aunque, eso sí, revestida de delineaciones sumamente variopintas. Expresión ésta, como es bien conocido, de profunda raigambre weberiana, que fuera enunciada en el contexto de su emblemática tipología sociológica (Weber, 1984:32-33). Precisamente, la anteriormente resaltada "*socialité*" será la que permita reavivar la constitución *avant la lettre* de una "comunidad emocional", es decir, de una tipología colectiva gestada a partir de la atracción social e inspirada por una ósmosis de vivencias reunidas. Prototipo de comunidad que, al abrigo de un "*imaginario*" vivido en común, insuflaría una peculiar entidad fisiognómica a un grupo. Una fórmula sociológica *sui generis*, en último término, de religiosidad, si bien irreconocible en los patrones tradicionalmente establecidos al uso desde la institución eclesíastica. Una circunstancia, por otra parte, ya familiar a un autor como Simmel, quien, habiéndose percatándose de ello, había ya diferenciado, a este respecto, entre religión y religiosidad (Simmel, 1998:143), o, desde una mayor densidad conceptual, en Simmel (1981).

La sociedad así comprendida no se resume en una mecanicidad racional cualquiera, sino que vive y se organiza, en el sentido fuerte del término, a través de encuentros, situaciones y experiencias en el seno de los distintos grupos al que pertenece el individuo. Estos grupos se entrecruzan unos con otros y constituyen a la vez una masa indiferenciada y polaridades muy diversificadas. Sin salirnos del esquema vitalista, podríamos hablar de una realidad protoplasmática surgida de la estrecha conjunción existente entre la sustancia alimenticia y el núcleo celular. (Maffesoli, 1990:161-162)

He aquí que la perspectiva microsociológica maffesoliana nos invite a aceptar que la tendencia más aquilatada en las sociedades, en su lenguaje discursivo posmodernas, sea el brote de una *socialidad electiva* inscrita en una "lógica de la red". En ella, el "principio relacionista" se tornará preponderante: una prevalencia de un "*estar juntos*" -*être ensemble*- en una topología, real o

imaginaria, contaminada sobremanera por el afecto y concretada en una similar afinidad. Esto favorecería un notable repliegue congregado en el seno de una concavidad grupal y una consiguiente profundización en el umbral de su ligazón interna. Y esta "lógica relacional", que es la que da auténticamente pie a una implosión de redes nutridas de la *socialidad*, sería el indicio manifiesto de una inagotable *creatividad* que, avocindada con un fecundo vitalismo colectivo, se hallará diseminada por los intersticios de toda la capilaridad social. Así, esta vitalidad *creativa*, tan arraigada en el ser y en el devenir de *lo social*, encontrará una adecuada confinación sociológica, entre otras *de facto* plausibles, en una incontrolable emergencia de una extensa gama de unos nunca planificados anudamientos microgrupales en los que se vería proyectado un insobornable "ideal comunitario".

Peter Sloterdijk: la eclosión de "microatmósferas reclinmatizadas"

La apuesta teórica de Sloterdijk parte de una reconsideración de que la modernidad, de la mano de un desmesurado desarrollo del universo científico-tecnológico, se habría afanado en alentar, hasta un límite extremo, un trato unidimensional del ser humano con el mundo en donde éste último es objetivado, a secas, como "un algo" a explorar hasta en lo más recónditos confines de su esencia. La culminación final de este proceso, nos dice Sloterdijk siguiendo un *dictum* con una resonancia heideggeriana, es el alzamiento de un consiguiente sentimiento de desamparo metafísico, de "pérdida de hogar".

Ahora bien, y precisamente como reacción a ello, se estarían haciendo visiblemente ostensibles unas formulas culturalmente ideadas en pos de contrarrestar este nocivo desgarramiento resultante - que un eco tan candente habría hallado en un plano psico-antropológico-, con el fin de facilitar, así, una "reclinmatización" de *lo social*. De manera que será en la fijación a unas envolturas *imaginarias*, operantes a modo de generadas prótesis culturales, en donde el individuo reencontrará ahora una reconciliadora morada; "como una pepita que encuentra su cáscara", lo ilustrará Sloterdijk. O bien, dicho en su terminología, en "Esferas".

No obstante, es pertinente poner de relieve que la modernidad habría ya, con anterioridad, confeccionado una "macropolítica civilizatoria" con visos a una "climatización" generalizada de *lo social*, aupándose como el habitáculo matricial por antonomasia -el universo tecnológico-mediático habría colaborado, en esta fase histórica, este cometido-. Sin embargo, el escenario cultural habría readquirido actualmente una fisionomía drásticamente distintiva. Por eso, a tenor de ello, Sloterdijk se interrogará: en verdad, ¿dónde estamos cuando estamos en el mundo?: "Estamos -se responde- en un exterior que sustenta "mundos interiores"". Pero "mundos interiores" que no serían otra cosa más que topologías artificialmente gestadas para darse un cobijo en ellas; en otras palabras: "Esferas". En efecto, los grupos humanos cohabitan, pues, en unas "esferas matriciales" indudablemente creadas y recreadas por ellos mismos. Esto hace que se desenvuelvan en el espectro de un horizonte asumido como lógicamente cercenado, pero, como contrapartida psico-antropológica, sobrecargado éste de un fuerte espesor interno. Las

"Esferas" contienen a ciertos grupos humanos, siendo auténticamente efectivas como recurso sistémico-inmunológico encargado de una impermeabilización ante la hostilidad intimidatoria de un amenazante entorno exterior.

Para lo que resulta decisivo, en torno a aquellos individuos contenidos en el molde simbólico-territorial de las "Esferas" se entablarán unos férreos vínculos de proximidad y reciprocidad interna. De esta guisa, se nos dice, la solidaridad grupal cuán dependiente será de un compartir un común morar en el ámbito de una "esfera". En la medida en que en ella se llega a forjar un espacio condensado de intimidad junto a otros. Bajo este dictamen, nuestro autor propone un marco de pensamiento más holístico-antropológico para encarar el creciente enclaustramiento en "Esferas" que aquél frecuentemente alimentado desde una ortodoxia sociológica en la que tanto se habría enfatizado un tan instado repliegue en *microcomunidades* como resultado de una crisis de *lo social*, y por ende de *lo político*, en mayúscula.

Mensajes, remitentes, canales, lenguas: son los conceptos básicos, malentendidos casi siempre, de una ciencia general de la visitabilidad de algo por algo en algo. En adelante vamos a mostrar que la teoría de los medios y la teoría de las esferas convergen; ésta es una tesis para cuya demostración tres volúmenes no pueden significar demasiado. En las esferas, inspiraciones repartidas pasan a ser el fundamento de la asociación de seres humanos en comunas y pueblos. En ellas se forma en primer lugar esa fuerte relación entre los seres humanos y sus motivos de animación –y "animaciones" son visitas que quedan-, que sienta las bases de la solidaridad. (Sloterdijk, 2003:39)

Subrayémoslo, los seres humanos, se nos muestra reiteradamente, habrían construido constantemente –y lo continuarían haciendo- unos artificiales "invernaderos culturales" de climatización simbólica sobre los que se asienta lo que familiarmente catalogamos como *Sociedad(es)*. Son habitáculos caracterizados por el atributo de una "atmósfera autógena", facilitadora de que, por retomar un lenguaje familiar a la fenomenología, el "ser en el mundo" de los integrantes en ella albergados lo sea, ontológicamente, de su "ser en una Esfera". Por consiguiente, estas "Atmósferas" estarían dotadas de un marcado espesor subjetivo. Cada "atmósfera autógena" sería, esencialmente, no más que un espejismo, un receptáculo fantasmal, ocasionado como prolongación exterior de lo que fuera un estadio primigenio y pre-sujetivo de *completud* intrauterina. La satisfacción de esta proyección podría adoptar, siempre bajo la co-presencia de una tentación especular, una redirección histórica bipolar. Bien hacia el pasado –esto es como una paradisíaca nostalgia comunitaria-. O bien hacia el futuro –estimulando una comunidad protohistórica que, desde una hechizadora promesa en una invariable lejanía temporal, le sirva de aliento-.

Llama y habla son cómplices originarios. El misterio abierto del mundo histórico es que la fuerza de compenetración que experimentan ejemplarmente pares escogidos –y por qué no también zarzas ardientes y profetas inflamables- puede extenderse a comunas, a equipos, a proyectos de grupo, quizá incluso a pueblos enteros.

Denominamos a esa fuerza compenetradora con una palabra chirriante del siglo XIX: solidaridad. Lo que conlleva esa fuerza, conectar a seres humanos con semejantes suyos o con otro sobrehumano en vibraciones comunes, no se ha investigado con suficiente seriedad en la historia del pensamiento. Hasta ahora la solidaridad siempre se ha presupuesto y exigido; se la ha intentado educar, politizar y sabotear; se la ha encomiado, se ha lamentado su fragilidad; pero jamás se ha ahondado lo suficiente en su fundamento. Nosotros, al menos, ya entendemos en este punto que la solidaridad entre seres humanos, fuera de las relaciones primarias entre pares y hordas primitivas, ha de ser un fenómeno de transferencia. Pero ¿qué es lo que se transfiere en ella?. La fuerte motivación de estar juntos espera aún una interpretación adecuada. (Sloterdijk, 2003:51)

En una época premoderna, nos descubre Sloterdijk, las ideaciones religiosas habían sido las *imaginarias macroesferas* que procuraban, en su anclaje en el decurso de las sinuosidades históricas, un resguardo. Posteriormente, la modernidad consiguió instaurar el despliegue de un imparable desarrollo científico-tecnológico que pasó a auparse como la "*Esfera universal*" por excelencia y, por ende, excluyente. La fisonomía cartográfica de nuestra contemporaneidad, empero, vendría dibujada por una compleja modalidad de descentramiento. Estaría organizada a partir de la ausencia de un centro. Atestiguándose, si cabe, el advenimiento de un mundo drásticamente *policéntrico*. Dado que esta ausencia de "*un centro*" se verá compensada por la circunstancia de que absolutamente todo pueda, potencialmente, pasar a ser "*un centro*". Por así decirlo, se nos asomaría una panorámica de *lo social* protagonizada, mayormente, por lo que él denomina una polifónica constelación de "*Espumas*" en competencia, es decir, de *microesferas* desprovistas de un "único centro simbólico"; o, lo que es equiparable, de "*Burbujas descentradas*". Esto habría precipitado la eclosión de una multifacética gama de "*Burbujas*" dispersas por el entramado de la cotidianidad, la activación de un microsociológico crisol de "receptáculos autógenos" con, eso sí, unos estrechos códigos de *socialidad* interna fijados en torno a una misma afinidad vivencial.

Lo que aquí se llama lo íntimo se refiere exclusivamente a espacios interiores divididos, compartidos, consubjetivos e inter-inteligentes, en los que participan sólo grupos diádicos o multipolares y que sólo puede haber en la medida en que individuos humanos, por estrecha cercanía mutua, por incorporaciones, invasiones, cruzamientos, repliegues de uno en otro y resonancias psicoanalíticamente también: por identificaciones-, crean esas peculiares formas de espacio como receptáculos autógenos. (Sloterdijk, 2003:97-98)

De la lectura de la apuesta teórica avanzada por Sloterdijk se extrae lo siguiente: la proliferación de un elenco de "*Burbujas*", diseminada por amplios espacios de *lo cotidiano*, apuntaría a una emergente inclinación cultural vectorializada en aras de saciar una demanda de otredad asociada a una "*reclimatización*" de *lo social*. Esta tendencia se verá únicamente consumada en la medida en que dichas "*Burbujas*" consigan servir como envolturas de acogida de las que mane una experiencia de erotismo fraternalmente compartido. A un nivel microsociológico, esto daría pie al curso evolutivo de unos simbióticos receptáculos culturales en cuyo seno el nexo de *socialidad* va a ser un constitutivo esencial de su singularidad funcional. Esta recalcada tendencia, a la luz del análisis del pensador germánico, afloraría, naturalmente, de una dinámica *creativa* albergada en *lo social*, instigada a partir de una tentativa por responder a una inquietud socio-antropológica volcada a reedificar un habitáculo simbólico-protector junto – siempre- con otros. Con ellos, de esta suerte, se estrechará una acentuada urdimbre *solidaria*.

Luis, Laureano y Miguel Ángel Castro Nogueira: una reformulación de la *creatividad microsocietal* a la luz del "naturalismo"

La aportación de los hermanos Castro Nogueira pivota sobre las coordenadas teóricas de un "paradigma naturalista" que, a fin de repensar lo que ellos llaman el "modelo estándar" dominante en las Ciencias Sociales, se entregará a una reescritura de la fenomenología socio-antropológica de fondo que da soporte a las "creencias colectivas"¹². Desde su inclinación a este refinado "naturalismo", el ser humano, visto ahora esencialmente como un "*Homo suadens*", será reconsiderado como un ser creador de unas determinadas creencias, valores y compromisos comunes. A partir de una lectura "naturalista", el fundamento de esta *creatividad* se hallaría en una dialéctica vinculante solidamente conformada entre los miembros de cualquier colectivo. Su génesis nos retrotraería a una "*socialidad originaria*" generada en un microgrupo, en el que se irá destilando una circulación de emociones, sentimientos y complicidades *intersubjetivas*.

En la forja de dicha *socialidad*, haciendo suyos los resultados concluyentes de la más reciente biología de corte evolucionista confeccionada por Leda Cosmides y John Tooby (1987), un substrato bio-psico-antropológico, incrustado en un universal deseo de "ser aprobado, reconocido y amado por otros significativos", resultará absolutamente nuclear. El desvelamiento de este substrato será lo que facilitará el encontrar una debida justificación, desde un asidero psico-biológico o desde lo que ellos rebautizan como la "*Naturaleza humana*", de no solo la perseverante presencia de la *socialidad* como un irremplazable hecho social "total" (Marcel Mauss), sino, también, de los perfiles de su tan prolífico estallido en el devenir cultural de las sociedades de la modernidad avanzada. Con un tal enfoque, la innovadora ontología social ofrecida por los hermanos Castro Nogueira pretende cerrar, invocando precisamente al mencionado substrato, un fleco biológico. Emparentada, en este aspecto, paralelamente, con otras cercanas propuestas "*hologramáticas*" de ambición también *ontológica*¹³, orientadas hacia una fundamentación socio-genética, de corte naturalista y evolucionista, en torno a la ascendencia antropológica de la *socialidad* humana (Navarro, 1994).

Piénsese en que con anterioridad, en efecto, la totalidad de las formulaciones sociológicas hasta el momento escrutadas sí habían tenido la virtud de poner de relieve la trascendencia de la

¹² Como no podía ser de otro modo, esto pasa por una remodificación del, para ellos, rígido modelo auspiciado por Durkheim (1984:134 y ss.), en cuanto monopolizador de un canon metodológico para el estudio de lo social que será posteriormente asimilado por la mayor parte de la sociología. En una decisiva coyuntura histórica, conviene no olvidarlo, en la que este saber trataba tanto de brindar una singularidad explicativa de la acción social diferenciada de la de otros saberes en pugna para este cometido como de conquistar un terreno propio en donde debiera estar abonado su ejercicio. Canon, recordémoslo, según el cual, literalmente, todo hecho social debiera ser explicado, sin más, desde las coordenadas de lo social y sin salirse de sus perfectamente estipuladas fronteras disciplinares.

¹³ Inspirándonos en Felipe Martínez Marzoa (1983:101-104), empleamos, no sin cautela, el término "ontología" para referirnos a esta reconsideración de la *socialidad*. En la medida en que su alcance no quedaría angostado en determinar qué es esta *socialidad*, sino que se preguntaría acerca de en lo qué consistiría su ser.

socialidad en la tentativa de formalizar un espíritu comunitario. Sin embargo, este fleco biológico anteriormente señalado permanecía aún todavía abierto en todas ellas. En ninguna, se había emprendido el afán de cerrarlo a través de una complementación biológica exigente de un obligado desplazamiento teórico. Repárese aquí que la elaboración conceptual de los hermanos Castro Nogueira prosigue en una tarea en verdad familiar a una tradición de peso en el concierto antropológico: la engrosada en torno a la estela de Claude Lévi-Strauss (1998). Para quien, recordémoslo, era un urgente empeño teórico el reinventar una ligazón entre "Naturaleza" y "Cultura" que, como ya se ha dicho anteriormente, había sido tradicionalmente admitida en virtud de una polaridad fundada sobre una hipóstasis de ambos términos¹⁴.

Para lo que aquí nos exhorta, su propósito central podría ser enunciado del siguiente modo: poner de relieve que el vínculo grupal, con anteposición a su base en una lógica de carácter racional, utilitario o funcional, tendría su anclaje de fondo en "la creencia". El pilar primigenio sobre el que inequívocamente se sostiene el entrelazamiento en una argamasa colectiva será, pues, "la creencia". Una vez que un individuo ha entrado en una interacción sinérgica con una "creencia" coincidentemente compartida pasa a estar *mutatis mutandis* "im-plikado" en ella, desatándose *per se* unas especiales vivencias y comportamientos empáticos, mediante los cuales se obstinará en experimentar y en sentir al unísono con otros dicha "creencia". Se nos dice que, a partir de esta circunstancia, entraría en flujo -"fluxus"- con ella -con "la creencia"-.

Y es que la categoría de "fluxus" ambicionaría sobrepasar, completando sus *déficits*, a la categoría, ya clásica, de "habitus", engendrada desde el corpus arquitectónico delineado desde la sociología de Pierre Bourdieu. El *quid* de fondo no sería otro que el hecho de que el "habitus" saldría inevitablemente refractado al traspasar tanto a un individuo singular como a una densidad colectiva¹⁵. En rigor, una explícita intención, entre otras, de la propuesta de los hermanos Castro Nogueira será la de ir más allá de los presupuestos, en demasía deterministas, latentes en la Teoría sociológica de Bourdieu, con un notable impacto en la últimas décadas en el dominio de las Ciencias Humanas y Sociales. A fin de cuentas, se afirma, la categoría de "fluxus" resulta sociológicamente más fructífera, debido a que no peca de una impronta determinista al intentar captar el devenir de *lo social* en lo que éste tiene de invención y de

¹⁴ Una polaridad epistemológica que las diferentes versiones "naturalistas" se han obstinado recientemente en quebrantar. Lo que habría servido de acicate para una remodelación teórica en la que se contemplará, entre otras de sus irreversibles conquistas, "que estaríamos lejos de ser simples "construcciones sociales", cultura y no naturaleza" o que entre ambos registros se produce una "fertilidad cruzada" (Ovejero, 20012:28).

¹⁵ Recordemos, someramente, que por "habitus" ha entendido Bourdieu (1991), en síntesis, unos "esquemas socialmente adquiridos" bajo la especificidad de un determinado grupo socio-cultural e incardinados en una posición en el "campo" de correlaciones acogidas en una también determinada Estructura social. Mediante estos "esquemas" los individuos no solo interpretarán sino que, también, activarán una praxis muy particular en su inclusión en una realidad social.

creatividad. Tanto en lo que reza a la totalidad de su acontecer como, de modo más particular, a la incesante irrupción de innovadoras concreciones de la *socialidad*¹⁶.

Y, sin embargo, sabemos bien que de esta manera nunca salen las cuentas, pues más allá de la cartografía socioeconómica, sociopolítica o etnográfica que agrega y desagrega las poblaciones en grupos y clases –votantes progresistas, culturas primitivas, sistemas patrilineales, compradores responsables, nacionalistas moderados, marianistas y zapateristas, progresistas y conservadores, etc.- la ontología social que subyace a esos recortables no es la de las sustancias y los accidentes, sino un tejido social formado a partir de los vínculos del pequeños grupo, de burbujas e implicaciones que hacen que lo que las categorías científicas unifican y cosifican se refracte en formas y variedades diversas de esas mismas representaciones. (Castro, Castro y Castro, 2008:291)

Orientada por esta intencionalidad, la producción intelectual de los hermanos Castro Nogueira no descuida una interpelación a la rehabilitación de la categoría de "bienestar" en la contextura de la localización académicamente institucionalizada bajo el epíteto terminológico de "La Cultura"¹⁷. Ahora bien, en congruencia con el "paradigma naturalista", este tradicionalmente defenestrado "bienestar" será redefinido a partir de la lectura de un "*Homo suadens*" que, básicamente, anhela instalarse en procesos placenteros/gratificantes dimanados de cierto tipo de "*im-plikaciones colectivas*". La razón de ser de éstas debería hallarse en la pertenencia a una urdimbre afectiva en torno a la cuál los individuos se verían anudados; desde el trasfondo, invariablemente, de una "*socialidad originaria*". Un "bienestar" físico, indudablemente, pero *avant tout* "*imaginario*", resultado de la experimentación de un entrar en "*fluxus*" con otros. Lo que vivificaría, motivaría y acabaría por conferir una certidumbre cognitiva a los miembros adheridos a cualquier tipología encarnada en un rostro colectivo. El elemento más relevante de la adscripción a una "creencia colectiva" radicaría, pues, en la tonalidad del "bienestar" íntimamente derivado de la experiencia -siempre inequívocamente junto con otros- de dicha "creencia".

¹⁶ En estrecha concatenación con lo ya expuesto, en otra empresa teórica, en perfecta sintonía con la aquí abordada, se nos dice: "Desde el habitus los procesos de subjetivización se contemplan al modo de un delirio spinoziano/durkheimiano (la realidad social engendra un duplicado subjetivo), mientras que desde el fluxus se experimentan más bien como una cierta deriva creativa y alucinatoria (quijotesca o bovaryana, según la caracterización de R. Girard): el sujeto y su grupo de referencia parecen habitar realidades fantásticas" (Castro , Castro y Morales, 2005:562). Y, más detalladamente, en Castro, Castro y Morales (2005:547-562).

¹⁷ En esta tentativa, hay un más o menos encubierto propósito de afrenta ante algunos de los prejuicios arraigados en la articulación interna de una ortodoxia, de tono bastante apocalíptico, de autoridad freudiana o freudomarxista (Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Wilhelm Reich..). En ésta se había profundizado, con creces, en la constancia de un malestar cultural contagiado por la totalidad del tejido colectivo. Habiéndolo interpretado, en particular en la segunda opción teórica, como un pago tributado por la subjetividad en el decurso socializador paradigmático de los trazos culturales consonantes al modelo económico capitalista aparecido tras la II Guerra Mundial.

Si *Homo suadens* es aquel que aprende como Verdadero, Bueno y Bello aquello que se le muestra como tal bajo las experiencias de placer y displacer que acontecen en los vínculos sociales primordiales, entonces el bienestar de ser incorporado al análisis de nuestras creencias como parte esencial de ellas, como variable esencial en la explicación de la producción y destrucción de las interminables y burbujeantes formas a través de las cuales atribuimos sentido, local y fugazmente, a nuestra existencia. El espectáculo exuberante de las formas culturales, repletas de infinitas variedades locales de integración microsociales, no puede ser explicado si no es considerando que lo único que puede dar razón de su existencia es su contribución a la producción de las dosis de bienestar que, como el aire o el agua, todo ser humano necesita. (Castro, Castro y Castro, 2008:295)

En suma, la aproximación a este particular "naturalismo" brinda un prometedor recurso comprensivo del por qué de la eclosión de una, de cuando en cuando peregrina, constelación microcomunitaria en donde se le reasigna a la *socialidad* un estatuto determinante. En esta línea, nos invita a aceptar la eficacia de un ensamblaje socio-antropológico como sostén de una entrega a un "fluxus" fraternal junto "a otros" -y más atinadamente junto a "algunos de los otros", junto a aquellos evidentemente más significativos- sobre el que se apuntará toda fisonomía colectiva. Por ello, el horizonte abierto a consecuencia de la aportación de los hermanos Castro Nogueira ansía mostrar el genuino fundamento explicativo de una *creatividad societal* albergada en las intimidades de *lo social*, en concordancia con la irrupción de "formas culturales" novedosas socialmente. En este cometido, acentuarán una reformulada óptica acerca de la semántica de *lo social* en la que la categoría de "bienestar cultural" -no solamente ceñida a una circunscripción exclusivamente antropológica, sino incluso, diríamos, con una evidente carga ontológica- asume una resignificación decisiva.

A modo de conclusiones

Si deseásemos recapitular unas observaciones finales desprendidas a raíz de nuestro trabajo podríamos sintetizarlas en cuatro aspectos:

- a. La *creatividad* juega un papel primordial en el curso de instauración de un abanico múltiple de filiaciones microcomunitarias en las que el estrechamiento de los lazos de *socialidad* resulta una condición esencial.
- b. El discernimiento de la íntima naturaleza del tipo de vínculo de agregación subyacente en el florecimiento actual de *lo microcomunitario* desautoriza una consideración al uso en términos funcionalistas o utilitaristas.
- c. La preexistencia de una "*socialidad originaria*" que, desplegada a través de cánones informales, adquirirá distintos formatos sociológicos, dando rienda suelta al dibujo de un variopinto repertorio *microsocietal*.
- d. La *socialidad*, en su ligazón de fondo con la *creatividad*, está asociada a la irrupción de "formas culturales" anteriormente inéditas, surgidas desde una dimensión "instituyente" que, inscrita en la misma esencia de *lo social*, galvaniza los procesos socialmente innovadores.

Referencias

- Alexander, J. V. (2008). Iconic consciousness: the material feeling of meaning. *Environment and Planning D: Society and Space*, 26, 782-794.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: FCE.
- Aristóteles. (1986). *Política*. Madrid: Alianza.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Baudrillard, J. (1994). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (2006a). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2006b). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bergson, H. (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Bergua, J. A. (2007). *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Bergua, J. A. (2010). La comunidad no es. Variaciones sobre lo real y Sociosofía. En P. De Marinis, G. Gatti e I. Irazuzta (Eds.), *La comunidad como pretexto* (pp. 87-116). Barcelona: Anthropos.
- Bolle de Bal, M. (1982). *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contreculture*. Bruselas: Éditions de la Université de Bruxelles.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (1999). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1991). *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus.
- Castoriadis, C. (1983-1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquéts.
- Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, L. y Castro Nogueira, M. Á. (2008). *¿Quién teme a la naturaleza humana?. Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, M. Á. y Morales Navarro, J. (2005). *Metodología de las Ciencias Sociales. Una introducción crítica*. Madrid: Tecnos.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard: University Press.
- Cosmides, L. y Tooby, J. (1987). From evolution to behavior: Evolutionary psychology as the missing link. En J. Dupre (Ed.), *The latest on the best: Essays on evolution and optimality* (pp. 277-306). Cambridge, MA: MIT Press.
- Debord, G. (2000). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

- Durkheim, É. (1984). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- Durkheim, É. (1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Elster, J. (2006). *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981). *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza.
- García Selgas, F. J. (2006). Bosquejo de una teoría de la fluidez social. *Política y Sociedad*, 43(2), 13-31.
- Goffman, E. (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gurrutxaga, A. (2010). La innovación de la comunidad: Hogar, Santuario y vínculo social. En P. De Marinis, G. Gatti e I. Irazuzta (Eds.), *La comunidad como pretexto*. (pp. 51-86). Barcelona: Anthropos.
- Hegel, G. W. F. (1981). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hugon, S. (2011). *Circumnavigations: L'imaginaire du voyage dans l'expérience Internet*. Paris: CNRS.
- Imbert, G. (2006). Nuevos imaginarios/nuevos mitos y rituales comunicativos. La hipervisibilidad televisiva. *deSignis*, 9, 125-135.
- Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS.
- Kuhn, Th. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Kumar, K. (1992). El pensamiento utópico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunidades owenianas. *Política y Sociedad*, 11, 123-143.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Madrid: Andrés Bello.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Bon, G. (2005). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata.
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Las estructuras elementales el parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, G. (2003). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (1982). *La violencia totalitaria. Ensayo de antropología política*. Barcelona: Herder.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Maffesoli, M. (2005). *La transformación de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. Barcelona: Herder.
- Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias: para una ética de la estética*. México: Siglo XXI.
- Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de "El Capital"*. Madrid: Taurus.
- Mead, G. H. (1999). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.

- Moscovici, S. (1985). *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. México: FCE.
- Nancy, J. L. (2000). La comunidad inoperante. <http://www.lacomunitatinconfessable.com/wp-content/uploads/2009/10/18223929-la-comunidad-inoperante-jeanluc-nancy.pdf>
- Navarro, P. (1994). *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*. Madrid: Siglo XXI.
- Ovejero, F. (2012). La naturalización de la teoría social. Diez notas. *Encrucijada. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 4, 26-30.
- Pareto, W. (1919). *Traité de sociologie générale*. Paris: Payot.
- Polanyi, K. (1997). *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- Riesman, D. (1981). *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.
- Romero Moviñas, J. (2017). El papel de la naturaleza física y biológica en la sociología de Norbert Elias. Entre el naturalismo y el sociologismo. *Revista Internacional de Sociología*, 75(1), e051. <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.1.15.127>.
- Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- Sennet, R. (2001). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1981). *Sociologie et Épistemologie*. Paris: PUF.
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*. Paris: PUF.
- Simmel, G. (2000). La trascendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 297-313.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. París: Aubier.
- Sloterdijk, P. (1989-1992). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Taurus.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Tarde, G. (1907). *Las leyes de la imitación*. Madrid: Daniel Jorro.
- Todorov, T. (2008). *La vida en común*. Madrid: Taurus.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Weber, M. (1984). *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México: FCE.