BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Universidad de Santiago de Compostela

Imaginarios sociales y crítica ideológica.

Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social.

Ángel Enrique Carretero Pasín

Tesis de Doctorado

Facultad: Ciencias Políticas

Director: Dr. Juan Luis Pintos de Cea Naharro

2001

IMAGINARIOS SOCIALES Y CRÍTICA IDEOLÓGICA

Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Angel Enrique Carretero Pasín

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....1

CAPÍTULO I: EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA: MARX Y SUS DERIVACIONES..... 13

1. La teoría de la ideología en Karl Marx..... 13
1.1. La noción peyorativa de ideología..... 15
1.1.1. La ideología como crítica al idealismo especulativo.....16
1.1.2. La ideología como fetichismo y naturalización.....33
1.2. La noción neutral de ideología..... 43
1.3.El sentido de una crítica ideológica en Marx y sus dimensionesonto-epistemológicas..... 50
1.3.1. La crítica ideológica en *La ideología alemana*.....51
1.3.2. La crítica ideológica en el *periodo económico*. Los fundamentos epistemológicos de la ciencia marxiana.....55

2. La teoría de la ideología en Karl Mannheim. La revisión del pensamiento marxista.....68
2.1. La concepción acrítica de la teoría de la ideología.....70
2.2. El *relacionismo* y la nueva versión de la ideología.....75
2.3. Las consecuencias epistemológicas derivadas del pensamiento de Mannheim.....80

3.La reformulación marxista de Louis Althusser:..... 85

3.1. La concepción acerca de la ideología en Althusser.....87
3.1.1. La ideología como relación imaginaria de los hombres con su mundo.....87
3.1.2. Ideología y producción de subjetividades.....95
3.2. La relación entre ciencia e ideología.....101
3.3. Ideología y reproducción del orden social.....115

CAPÍTULO II: EL IMAGINARIO SOCIAL. UNA NUEVA PERSPECTIVA PARA ABORDAR LA REALIDAD SOCIAL 123

1. El lugar del imaginario en el pensamiento occidental. Breve introducción histórica.....123

2. Corrientes de pensamiento fundamentales en la configuración de la concepción del imaginario social.....134
2.1.La herencia del pensamiento de Durkheim: la relevancia de las representaciones colectivas.....136
2.1.1.La génesis social de las creencias y las formas de conocimiento.....139
2.1.2. La revisión crítica del racionalismo.....141
2.1.3. La religión como fundamento comunitario.....143
2.2. La fundamentación antropológica de lo imaginario en Gilbert Durand.....145
2.2.1. Simbolismo e imaginación.....146
2.2.2. Una antropología de lo imaginario.....151

3. El imaginario social en el pensamiento francés actual.....156
3.1. Cornelius Castoriadis.....159
3.1.1. La crítica a los paradigmas de pensamiento contemporáneo.....161
3.1.2. El proyecto de una lógica-ontología de lo imaginario.....171
3.1.3. Imaginario social y construcción de realidad.....175
3.1.4. Alienación y autonomía social.....180
3.2. Raymond Ledrut.....186

3.2.1. Modernidad, mito e imaginario.....188
3.2.2. Imaginario y representaciones sociales.....192
3.2.3. Ontología de lo imaginario: lo real y lo imaginario en la sociedad..... ..196
3.3. Georges Balandier.....205
3.3.1. Tradición y modernidad 207
3.3.2. Imaginario espacial y temporal en la *sobremodernidad*.....210
3.3.3. La imagen como constructora de realidad y sus efectos sobre el imaginario social.....217
3.3.4. Cultura mediática y política.....220
3.4. Michel Maffesoli.....224
3.4.1. Imaginario, ideología y utopía.....226
3.4.2. Crítica de la modernidad e imaginario 234
3.4.3. La *socialidad*: coparticipación comunitaria en un imaginario.....239
3.4.4. La legitimación del orden social.....246

CAPÍTULOIII: LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA DESDE EL MARCO TEÓRICO DEL IMAGINARIO SOCIAL..... 251

1. Revisión del materialismo histórico: conceptualización del imaginario social.....252
1.1. La irreductibilidad de lo imaginario en términos materialistas y cientifistas.....252
1.2. La Ilustración y lo imaginario: símbolo y utopía.....263

2. Una formulación teórica del imaginario social: ontología y epistemología pluralista.....277
2.1. La dimensión ontológica de la realidad social a la luz del imaginario social: El constructivismo.....277
2.2. Epistemología de lo imaginario: El problema de la verdad.....287
2.3. Revisión de la relación entre ideología y ciencia.....299
2.3.1. El imaginario social como marco configurador de la

ciencia.....302
2.3.2. La existencia de una verdad propia de la ideología.....309
2.4. Imaginario y pluralidad de realidades.....312

3. La ideología pensada desde los imaginarios sociales.....323
3.1. Una concepción pragmática de la ideología.....323
3.2. Fragmentación y plausibilidad.....332
3.2.1. De las ideologías a los imaginarios sociales.....332
3.2.2. Imaginarios sociales y mediatización de la cultura: la nueva hegemonía.....335
3.3. La dominación por el tiempo.....344

Conclusiones.....353

Bibibliografía.....363

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE
CERVANTES

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE
CERVANTES

Introducción

El objetivo que guía esta investigación apunta a la necesidad de un replanteamiento teórico de la noción de ideología a partir de la conceptualización del imaginario social. Aunque éste haya sido abordado desde diferentes perspectivas en el pensamiento filosófico y sociológico actual, aquí hemos restringido su tratamiento al específico ámbito francés. Se trataría de ligar ambos conceptos: ideología e imaginario social, para que desde esta ligazón podamos llegar a comprender las formas de legitimación del orden social imperantes en las sociedades actuales, y desarrollar así un reformulado programa teórico para la crítica ideológica. Mientras el término ideología remite de manera obligada al marco de la tradición de pensamiento marxista, en el seno de la cual adquiere su peculiar naturaleza y trascendental relevancia filosófica, el término imaginario social posee una historia relativamente corta, ya que pese a ser intuido y esbozado puntualmente por ciertos autores en el transcurso de la historia del pensamiento occidental adquiere un consolidado grado de formulación y sistematización en el pensamiento francés actual, y más específicamente en los cuatro autores objeto de nuestro trabajo. Conviene indicar, en este sentido, que esta investigación se mueve en el terreno clásico de la *sociología del conocimiento*, campo intelectual con límites en algunos casos difusos pero cuyo móvil está presidido por el desentrañamiento de la determinación social en aquello que los individuos asumen como percepción natural y evidente de lo real. Actitud indudablemente desmitificadora de una ingenua conciencia que se apega a la realidad cristalizándose como un *Lebenswelt* con rango de certidumbre ontológica, pero que bloquea así la posibilidad de su autocuestionamiento reflexivo.

Como es bien sabido, el concepto de ideología emerge en la historia del pensamiento social en el siglo XVIII con Destut de Tracy. En el contexto de la obra de este pensador, la acepción de este término es expresada por su significado etimológico**,** es decir una ciencia de las ideas. En su origen, el sentido del término ideología aparece desprovisto de la carga peyorativa que posteriormente le acompañará en el transcurso de buena parte de la historia del pensamiento social. Destut de Tracy pensaba en una ciencia de las ideas, entendida como una teoría del

conocimiento capaz de asentar una base sólida sobre la que garantizar la certidumbre de nuestras representaciones mentales, pero que, además, estaría destinada a convertirse en fundamento pedagógico liberador de prejuicios al modo de la Ilustración.

Pero ideología, como concepto relevante en la tradición filosófica, comienza a adquirir una específica idiosincrasia y un estatuto propio con el pensamiento de Marx. Con éste, el problema de la ideología pasa a ocupar un primer plano en la reflexión social, con radicales consecuencias sobre el propio trasfondo de la actividad filosófica. La ideología, desde Marx, va a ser bastante más que una temática específica que debiera ser abordada por la filosofía o la sociología, convirtiéndose en una dimensión de la representación social que condiciona tanto la definición de lo real como los presupuestos epistemológicos de su conocimiento. El pensamiento de Marx, comprendido como una teoría crítica de la ideología, es eminentemente desmistificador, ya que persigue el desenmascaramiento de una conciencia pretendidamente pura y transparente. Junto a Freud y a Nietzsche, Marx extiende una actitud de sospecha en torno a la arrogante prioridad de la conciencia sobre la propia vida, actitud ésta que, a grandes rasgos, es la definitoria del pensamiento crítico de finales del siglo XIX. Si el psicoanálisis supone la reivindicación de los aspectos psíquicos reprimidos bajo una consideración unilateralmente racional de la naturaleza humana y el pensamiento de Nietzsche desvela la voluntad de poder oculta tras todo discurso teórico, la reflexión marxiana de la sociedad, en sintonía con lo anterior, busca *secularizar* el pensamiento, revelando como ilusoria la *versión* filosófica idealista que de una u otra forma impregna la tradición de pensamiento occidental. Marx, a través de la crítica de la ideología, pretende poner bajo sospecha una actitud filosófica meramente especulativa en la cual las ideas poseen una vida autónoma y una naturaleza descontextualizada de la realidad histórica, incidiendo así en la determinación social de todo pensamiento, desde la cual las ideas pasan a ser expresiones de la praxis social. El novedoso programa filosófico que surge a raíz del pensamiento de Marx intenta establecer la prioridad fundamental de la vida sobre la conciencia, pretendiendo superar así cualquier posible vestigio idealista. De esta forma, el objetivo de la reflexión filosófica acaba desplazándose, de modo que ya no se trataría de buscar una fundamentación racional y sistemática de lo real que se mueva

en el orden de las ideas, sino más bien, por el contrario, cuestionar la pretensión de una conciencia supuestamente desvinculada de la historia pero al mismo tiempo por ello legitimadora de las contradicciones que ésta alberga. La trascendental significación teórica de la inversión crítica del idealismo llevada a cabo por Marx, que en realidad no es más que una inversión de una previa inversión del mundo idealista, apunta hacia un innovador proyecto crítico en el cual se pretende desentrañar la génesis material e histórica de las ideas oculta tras la aparente sustantividad del pensamiento. Básicamente, esta es la esencia del materialismo histórico.

Desde esta actitud, la tarea filosófica pasa a ser inevitablemente una teoría crítica de las ideologías que trate de descifrar las raíces sociales del pensamiento, para así comprender, de otro modo, la naturaleza de las ideas en la vida social. Ideología, asumiendo esta perspectiva, va a ser sinónimo de ilusión, de quimera, aquella en definitiva, consistente en otorgar una prioridad ontológica a la conciencia, a lo ideal, en detrimento de la vida práctica. Como fruto de su exacerbado y justificado énfasis en *secularizar* la reflexión filosófica para consolidar un pensamiento que haga justicia a lo histórico, Marx está impregnado de una limitadora ontología derivada de su intencionada inversión del marco filosófico idealista. En contraposición al idealismo, pero reproduciendo la acentuada dicotomía ideal/material presente en éste, la ontología materialista marxiana acentuará la prioridad ontológica de lo material sobre la conciencia, impidiendo pensar un fundamento de lo real que trascienda estos límites. El pensamiento marxiano es una crítica de las ideologías, entendidas éstas como representaciones ilusorias que adquiriendo autonomía respecto del substrato histórico en el que descansan finalmente encubren intereses materiales concretos.

Paralelamente a esta versión peyorativa de lo ideológico, existe en Marx una utilización de la noción de ideología equiparable a una representación esencialmente constitutiva de un grupo social, que además, en ciertos casos, está dotada de una eficacia práctica sobre las propias condiciones materiales de existencia. Esta versión de lo ideológico va a ser la que intenten rescatar posteriormente algunos pensadores marxistas como Antonio Gramsci, Georg Lukács o Karl Korsch, frente a otros pensadores incluidos en la misma tradición, quienes intentando dotar de un rango teórico-científico al pensamiento marxista identifican la ideología con una falsa conciencia de lo real. Lo que estaba en juego en este debate no era algo meramente

coyuntural al pensamiento crítico de la sociedad, ya que en definitiva la emblemática conciencia de clase revolucionaria, aquella encargada de impulsar la transformación de la sociedad capitalista, necesita también inexorablemente de una representación ideológica que permita dotar a esta clase de una articulación y una eficacia práctica como movimiento social. Por tanto, en este entorno concreto, se percibe la necesidad teórica de una ideología revolucionaria, circunscrita y sustentada en el ámbito propio de *lo ideal*, de la representación social. Ocurre, sin embargo, que el desarrollo y profundización en este último tratamiento de lo ideológico queda finalmente solapado en Marx por una explícita ontología social materialista, que es la dominante en su pensamiento.

Hemos elegido las teorías de la ideología de Mannheim y Althusser como dos expresiones alternativas a la lectura de la ideología de Marx. Mannheim pone al descubierto el carácter paradójico inherente a la teoría ideológica marxiana, desembocando en una concepción de la ideología en la que se diluye el carácter crítico característico del pensamiento de Marx, concluyendo finalmente en un perspectivismo epistemológico. Por su parte, Althusser pretende consolidar el terreno propio de la ideología en oposición al ámbito de la ciencia, al mismo tiempo que intenta formular una teoría de la ideología que, bajo el influjo psicoanalítico, permita comprender su función esencial como legitimadora del orden social vigente. Como veremos, los posicionamientos de Mannheim y Althusser expresan dos versiones contrapuestas de configuración de lo ideológico, derivados ambos de la teoría de la ideología marxiana. En un caso, Mannheim, en abierta polémica con Marx, se trataría de cuestionar una concepción epistemológica de la ideología en términos de verdad e ilusión, mientras que en el caso de Althusser, desde su énfasis teoricista en dotar de un estatuto de cientificidad a la teoría marxista, la ideología es considerada bajo la referencia de una carencia cognitiva.

La segunda noción fundamental presente en nuestro trabajo es la de imaginario social. Esta noción ha sido ya abordada desde variadas perspectivas y desde puntos de vista diferentes en el pensamiento contemporáneo, pero en la mayoría de los casos desde un tratamiento vinculado especialmente al terreno de una hermenéutica antropológica y cultural. En este contexto, se ha descubierto la importancia del orden de lo imaginario como un ámbito con una idiosincrasia propia con respecto al orden de

lo racional, pero vinculándolo al dominio de los arquetipos trascendentales fundantes de la cultura. Sin embargo, nuestro particular interés en torno al imaginario se mueve en otra dirección que, pudiendo denominarse si se quiere *política*, pretendería poner en relación la noción de imaginario social con los procesos de legitimación y mantenimiento de un orden social. O dicho de otro modo, lo que suscita nuestra atención en torno al imaginario social radicaría en su estrecha relación con los mecanismos de justificación del ejercicio del poder y la dominación social. En estrecha sintonía con lo anterior, apuntar también que la noción de imaginario social, tal como nosotros la abordamos, es irreductible a una suma de imaginarios individuales. Pensamos que el imaginario social posee una entidad propia y diferenciada respecto del imaginario individual. Nosotros no partimos del individuo, como hace Freud y la tradición psicoanalítica, sino de lo social, y desde el imaginario social pretendemos comprender lo individual. Dejamos pues, apuntado este postulado, que es algo más que una simple matización secundaria.

En este recorrido a través de la noción de imaginario social es esencial recuperar el papel fundamental que la obra tardía de Durkheim otorga a las representaciones colectivas en cuanto constitutivas de lo social, y a la luz de ello, repensar el problema de las representaciones sociales desde un marco más complejo que el planteado por una estrecha ontología materialista. Desde la lectura de Durkheim y su escuela, las representaciones sociales, los mitos, no deben ser fácilmente menospreciados como ilusiones, puesto que hunden sus raíces en un orden consustancial a la vida antropológica y social, a saber, el orden fundamental del sentido. En mayor o menor medida, todos los autores abordados en ese trabajo participan de ese *aire de familia* durkheimniano que pretende devolver a las representaciones sociales la dignidad perdida a través del proceso desmitologizador y positivizador ilustrado.

Al mismo tiempo, la noción de imaginario social, reivindicado su terreno propio por Durand, nos interesa específicamente como configurador y estructurador de lo real. Lo imaginario, perteneciente al orden de lo ideal, no es una mera expresión fantasiosa que encubre un fundamento material sino que determina aquello considerado como real, es creador de una percepción de lo real aceptada y asumida por los agentes sociales. De ahí, la relevancia política y social de lo imaginario, ya que al establecer

una definición necesariamente sesgada de lo real impide desvelar otras posibilidades inscritas en la realidad social. Del mismo modo, la apertura a posibilidades de lo real alternativas a la realidad socialmente dominante descansa también en el imaginario como fuente de ensoñación capaz de subvertir la realidad institucionalizada. He ahí la doble faceta aparentemente contradictoria de lo imaginario:mantenimiento y cuestionamiento del orden social. Pero es importante destacar, como desarrollamos en el último capítulo de este trabajo, que esta doble vertiente no es algo inherente al propio imaginario, sino a la utilización que en un sentido u otro de él se haga.

Hemos elegido a Cornelius Castoriadis, Raymond Ledrut, Georges Balandier y Michel Maffesoli, los dos primeros en una linea más filosófica y los dos restantes en el campo de la teoría sociológica, como representantes más destacados en el panorama intelectual francés contemporáneo en lo concerniente al tratamiento de la noción de imaginario social. Aunque, evidentemente, otros autores hayan estudiado el imaginario social, la obligada acotación de este trabajo exige una limitación a estos autores, aún reconociendo la relevancia de otros. En cualquier caso, la opción por estos autores está respaldada por el hecho de que su perspectiva acerca del imaginario social entronca perfectamente con la linea de trabajo desde la que nos interesa analizar las formas de legitimación del poder, aquella que lo vincula a los procesos de construcción social de realidad. Intentamos, por tanto, repensar la noción de ideología a partir de las consecuencias teóricas derivadas de la noción de imaginario social desarrollada por estos autores, reflexionando en torno a la propuesta que se induce del imaginario social en un proyecto reformulado de crítica ideológica.

El interés central de este trabajo es mostrar cómo a la luz de la noción de imaginario social el programa de una crítica ideológica debe descansar sobre unos presupuestos ontológicos y epistemológicos diferentes a los asumidos por la tradición marxista. La concepción general del imaginario social nos descubre la imposibilidad de concebir lo real de un modo objetivo, nos revela que la percepción de la realidad está construida a partir de un conjunto de significaciones imaginarias institucionalizadas que le procuran una determinada inteligibilidad, desvelándonos así los límites de una ontología materialista en la que existe una prefigurada y objetiva concepción de realidad, siempre independiente de los procesos de significación simbólica. En la teoría de la ideología marxista, pervive una consideración de lo real identificable con una

materialidad objetiva, a partir de la cual se explica el efecto deformador y distorsionador de la ideología como una inversión y ocultación de esa presupuesta realidad. Si la noción de imaginario social nos incita a sospechar de esta ontología, entonces, la teoría crítica de la dominación social debe poner el acento en el estudio de los procesos a partir de los cuales se institucionaliza una definición interesada y significativa de realidad que legitima las relaciones sociales dominantes.

De alguna manera, nuestra preocupación sigue estando dirigida hacia la tradicional, pero sin embargo insondable interrogante ontológica ¿Qué es lo real?, pero desprovista ahora de toda carga esencialista y reconvertida al modo de ¿Por qué lo real lo es como tal para unos sujetos?¿Qué dimensión social tiene esto? La ontología constructivista nos sirve, a este respecto, para configurar un nuevo marco teórico alternativo tanto al materialismo como al idealismo, desde el cual comprender, a partir de una innovadora perspectiva, la nuevas formas de legitimación de la dominación social. Con ello, hay un importante desplazamiento de la crítica ideológica desde su dimensión racionalista-epistemológica, es decir la contemplada en términos de verdad/ilusión, al terreno propiamente práctico, aquel vinculado a la eficacia social de las representaciones en el mantenimiento/cuestionamiento del orden social.

Al mismo tiempo, el hecho de poner en tela de juicio la ontología social subyacente en la teoría marxista tiene consecuencias directas en el plano epistemológico. A este respecto, la noción de imaginario social nos introduce en un nuevo terreno teórico, induciéndonos a cuestionar el paradigma epistemológico de la *representación*, nos descubre la imposibilidad de una verdad entendida al modo tradicional como adecuación de pensamiento y realidad objetiva o como teoría capaz de reflejar con absoluta transparencia lo real, lo que además presupone una falsa dicotomía sujeto/objeto definitoria de la modernidad. Falsa porque presupone la preexistencia del objeto al margen de la actividad cognoscitiva siempre mediada por un sujeto, y como es lógico por una particular representación de la realidad o un imaginario que éste lleva impreso. Por el contrario, propugna una concepción pragmática de la verdad que nos permite pensar ésta en función de los intereses prácticos y presupuestos implícitos bajo los cuales abordamos lo real, lo que acaba conformando una pluralidad de modos de ser de éste. La conclusión que surge de lo anterior es que no existe una perspectiva única de la realidad, sino múltiples formas

de acercamiento e inteligibilidad de lo real irreductibles a una versión unitaria.

También, el imaginario social nos obliga a posicionarnos teóricamente al lado de una crítica de la modernidad y del proyecto ilustrado, y esto en un doble plano:

a. La importancia del imaginario social es reveladora de la crisis de los *metarrelatos* o totalizaciones de sentido que en otro momento histórico legitimaban el orden social, los cuales, como resultado de la fragmentación y pluralidad de realidades propias de la posmodernidad, dan paso a *micromitologías* legitimadoras de tipo puntual, efímero y desprovistas de una matriz de sentido trascendental y última.

b. Reconocimiento de la efervescencia de lo imaginario como diagnóstico de la saturación del programa racionalizador y positivizador de la existencia diseñado a partir de la modernidad, que tan bien había sido ya estudiado por Weber y los primeros fankfurtianos.

Aunque el tratamiento del imaginario social, o para hacer justicia a la fragmentación antes indicada de los imaginarios sociales, pueda llevarse a cabo desde la dimensión de una sociología empírica, a partir de la cual puede llegar a estudiarse su funcionalidad práctica en distintos dominios de la vida social, hemos intentado movernos intencionadamente en el terreno difícilmente delimitable donde la filosofía y la teoría sociológica acaban entrecruzándose. De ahí que este trabajo esté marcado por una impronta necesariamente teórica, pero que recogiendo la herencia de la actitud crítica característica de la tradición marxista se desmarque de una teoría pura y especulativa que tanto cuestionó Marx. En este sentido, pese a pensar contra Marx, resaltando los *déficits* en su concepción de las representaciones sociales, el ánimo que dirige nuestro trabajo está guiado por la revitalización de un pensamiento crítico que como el de la tradición marxista se comprometa con el fenómeno de la dominación social, cuestionando sus formas de legitimación. Es por ello por lo que el nuevo programa de crítica ideológica desde el imaginario social, manteniéndose fiel al proyecto crítico-político marxista, exige sin embargo una necesaria reformulación de su aparato conceptual, para así comprender, y ayudar a modificar, las formas de ejercicio y justificación de la dominación social, siendo receptiva además a las nuevas realidades emergentes en la sociedades del capitalismo avanzado. Por otra parte, si el propio Marx insistía en el carácter inexorablemente histórico de las distintas formas de manifestación intelectual, este renovado marco de la crítica ideológica está en

perfecta sintonía con el programa teórico marxiano, el cual precisamente trataba de evitar cualquier intento de hipostatización dogmática de la teoría como un cuerpo doctrinal atemporal e inmune a los cambios históricos producidos en la sociedad.

Dividimos nuestra exposición en tres capítulos diferenciados:

En el primer capítulo, comenzamos abordando la ambigüedad y duplicidad en la consideración del término ideología en el pensamiento de Marx. Para ello, seleccionamos aquellos textos más relevantes de su pensamiento que hacen referencia a su tratamiento de lo ideológico. Aunque hemos intentado rastrear el proceso de configuración de este concepto a partir de los primeros textos de Marx, hemos fijado nuestra atención fundamental en el apartado sobre *Feurbach* de *La ideología alemana* y en la sección dedicada al *fetichismo de la mercancía* del Libro I de *El Capital.* A raíz de esto, hemos distinguido en Marx dos actitudes acerca de la ideología: Una actitud crítico-peyorativa, que concibe la ideología como engaño o deformación vinculada al carácter de inversión de lo real, que es a nuestro juicio la dominante desde un punto de vista filosófico. Pero al mismo tiempo, una actitud neutral ante este término que debe ser comprendida a la luz de la dimensión práctica de las ideas o representaciones en la vida social (especialmente en el terreno de la conciencia de clase), y que como tal, sin embargo, no aparece como una formulación teórico-sistemática coherente. Podemos decir que en Marx, en lo que concierne al aspecto relativo a la fundamentación ontológica de lo real, hay una prioridad de la primera actitud, mientras que la segunda, que afecta a la fecundidad de las ideas o representaciones en la dinamización de la práctica social, es tratada de modo puntual, a veces bajo una mera forma de esbozo y sin aparente ánimo de consolidarse como fundamento teórico.

Pese a que la primera perspectiva, aquella que acentúa la formulación de su materialismo, acaba solapando a la segunda, es necesario reconocer la importancia de un uso neutral de ideología difícilmente despreciable. Es este segundo uso de ideología el que nos incita a preguntarnos.¿Ya Marx apuntó y perfiló la tesis de que determinados esquemas de representación teórica tienen un estatuto determinante en la asunción de la realidad social?¿Queda ello eclipsado bajo una fácil catalogación de materialismo?¿Estaba Marx intuyendo la importancia de lo imaginario sin formularlo?. Estas interrogantes tienen una difícil contestación, puesto que ésta requeriría una

heurística extremadamente compleja capaz de adentrarnos en el universo simbólico-cultural marxiano, lo que sí podemos afirmar es que Marx descubrió la importancia de la representación, de *lo ideal*, en la vida social, aunque seguramente absorbido por el razonable objetivo de invertir el idealismo filosófico vigente no logró entroncar esta importancia en el seno de un marco teórico donde la ontología materialista es indudablemente la hegemónica. Así, materialismo y racionalismo, dominantes en su contexto intelectual, se alían, bloqueando la comprensión de lo real como resultado de la institucionalización de significaciones imaginarias. Finalmente, para concluir la teoría marxiana de la ideología, descubrimos el papel que Marx atribuye a la crítica ideológica amparándonos en distintos autores que la han abordado. Así, de forma escueta y concisa, podemos decir que la deformación y legitimación ideológica residiría en una autonomía y sustantividad de las representaciones que se presenta disociada del substrato histórico del cual éstas emergen, esto es la vida práctica real y contradictoria de los individuos, que a su vez es ocultada por esa idealizada representación.

Pensamos que a partir de Marx lo que se conoce como teoría de la ideología acaba conformándose como una actitud filosófica diferenciada y con una ontología subyacente definida. De ahí, la inevitabilidad de tomar el pensamiento de Marx como obligado punto de partida a partir del cual la crítica ideológica se reconduzca desde revisiones y reformulaciones posteriores, pero que siempre, de una forma u otra, tienen en Marx su referente fundamental. De lo que, evidentemente, no se salva este trabajo, que es, en buena medida, un diálogo inconcluso con el pensamiento marxiano, resaltando sus *déficits* teóricos pero también reconociendo la importancia histórica de su pensamiento. Por eso, percatándonos de que un desarrollo extensivo de los distintos autores (marxistas y no marxistas) que han abordado la teoría de la ideología se haría interminable, hemos elegido la obra de Manhheim y de Althusser como dos reformulaciones fundamentales de la teoría de la ideología marxiana. En el caso de Mannheim, centrándonos en su obra *Ideología y Utopía*, desarrollamos su perspectiva crítica respecto del marxismo, con la consiguiente disolución de la teoría de la ideología en una sociología del conocimiento de marcado acento perspectivista pero desprovista del carácter crítico dominante en Marx. Mientras que los textos de Althusser, fundamentalmente centrados en *Marxismo y Humanismo* e *Ideología y Aparatos Ideológicos del estado*, nos sirven para estudiar una destacada formulación marxista

dominante en los años sesenta y setenta, la cual, poniendo énfasis en el intento de convertir a la teoría marxista en un *corpus científico*, pretende contraponer de manera dicotómica ciencia e ideología, al mismo tiempo que trataría de avanzar en el estudio del papel de la ideología en los procesos de reproducción de las relaciones sociales, ya apuntado en su momento por Marx. En este sentido, las posiciones teóricas adoptadas por Mannheim y Althusser a partir de la obra de Marx son diametralmente opuestas.

En el segundo capítulo, tras hacer un breve recorrido histórico en torno al papel atribuido a la imaginación y a lo imaginario en el pensamiento occidental, y luego abordar el estudio del trascendental influjo de Durkheim y Durand, desarrollamos la noción de imaginario social en el pensamiento de Cornelius Castoriadis, Raymond Ledrut, Georges Balandier y Michel Maffesoli, como figuras más sobresalientes del panorama filosófico y sociológico francés en lo concerniente a la formulación del imaginario social. Dado que el hilo conductor de nuestro trabajo se mueve en el plano de la fundamentación teórica, hemos planteado una exposición de estos autores haciendo énfasis en la carga teórica de sus posicionamientos, y esto es importante destacarlo, porque especialmente en el caso de Balandier y Maffesoli se manifiesta un desarrollo del imaginario social orientado en ocasiones al nivel de la sociología empírica ligada a lo cotidiano. Hemos también intentado conjugar la lógica especificidad en el tratamiento del imaginario social en estos cuatro autores, destacando los aspectos más significativos en cada caso concreto, con un *aire de familia* o una visión común que preside la conceptualización del imaginario social en todos ellos. Por eso, tratamos de examinar la concepción particular de estos cuatro autores, destacando sus aspectos teóricos más relevantes en cada caso, pero sin perder la directriz que define el imaginario social como elemento teórico constructor y configurador de lo real.

El tercer y último capítulo es el resultado de la confrontación de las nociones de ideología e imaginario social, resultado de la cual planteamos una nueva formulación de la crítica ideológica, o lo que es lo mismo, un marco teórico que, replanteándose la noción de ideología, se convierta en instrumento de análisis crítico de las distintas formas de legitimación de la dominación social. Para ello, hemos indagado en las innovadoras exigencias ontológicas y epistemológicas que se derivan inexorablemente

de la asunción de este nuevo marco teórico, es decir, tratamos de pensar un modelo crítico de la ideología desde una ontología y epistemología alternativa tanto al idealismo como al materialismo. Pero esta propuesta, conviene subrayarlo, no tiene como objetivo constituirse en un sistema teórico acabado desde el cual descifrar la inagotabilidad de la realidad social, simplemente nos sugiere la necesidad de abordar la comprensión de ella a partir de una modificación de perspectiva o desde un radical *giro ontológico*. En este trayecto, nos hemos apoyado en el constructivismo que se induce a la luz de la noción de imaginario social, para así confrontar a éste con una ontología materialista y objetivista. Resultado de lo cual, concluimos formulando una concepción pragmática de la crítica ideológica que cuestiona cualquier intento de valoración racionalista-epistemológica de lo imaginario, al mismo tiempo que hemos intentado mostrar cómo la noción de imaginario social propugna un nuevo modelo teórico que, haciendo énfasis en la construcción social de la realidad, pone el acento sobre las categorías de visibilidad y plausibilidad de lo real, como instrumentos conceptuales orientados a estudiar las nuevas formas de legitimación del orden social en las sociedades del capitalismo avanzado. Es decir, pensamos que los imaginarios sociales funcionan en el terreno de la presentación y focalización de realidades aceptadas como creíbles y asumibles por parte de los individuos.

Y es que como trasfondo de este trabajo late el presupuesto de que la realidad no es algo ajeno y delimitado respecto al sujeto que la experimenta. Lo real lo es siempre para un sujeto que lo vivencia desde su subjetividad como significativo. El objetivismo no da cabida al modo en cómo lo real se presenta siempre para un sujeto inserto en esa realidad. No hay realidad como tal que no se revista de una significación. Significación, que introduciendo fenomenológicamente el aspecto subjetivo en lo ontológico, se solidifica como realidad, adquiriendo una consistencia. Por eso, el cómo los sujetos se representan significativamente su mundo es más real que una realidad desprovista de esta significación. Sujeto y objeto dejan de estar escindidos, puesto que lo real lo es siempre para un sujeto y a la vez esta realidad es indisociable del modo en que un sujeto se acerca a ella. Este es el pilar fundamental a la hora de comprender la fecundidad de los imaginarios sociales, pero también los medios de ejercicio de la dominación social.

CAPITULO I: EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA: MARX Y SUS DERIVACIONES

1. La teoría de la ideología en Karl Marx

Habría que comenzar expresando que el tratamiento que se hace de la noción de ideología en el pensamiento de Marx es especialmente complejo y ambiguo. Debido a la inexistencia de una formulación estructurada y sistemática de este concepto en la obra de Marx, la aproximación a la formulación de su teoría de la ideología resulta problemática. Las dificultades en el análisis del término nacen del hecho de que Marx nunca procuró establecer una definición clara de él, apareciendo en distintas localizaciones de su pensamiento pero sin una intencionada coherencia interna que los cohesione. No es de extrañar, pues, que en opinión de Henri Lefebvre sea "uno de los más difíciles y más oscuros"(1968:49) que a juicio de Rodríguez Paniagua, recogiendo la expresión de A.Naess, no quepa más que una inevitable "aproximación grosera"(1972:70) o que incluso autores como Claude Lefort lleguen a sostener la imposibilidad del proyecto de su reconstrucción sistemática "Reabrir la vía de una crítica de la ideología, para examinar el presente, no es, por tanto, recuperar la teoría de Marx en su pureza primera. Un retorno tal sería doblemente ilusorio porque no se puede propiamente hablar de una teoría de las ideologías en Marx, ya que sus análisis son ambiguos" (1978:280)

Los mayores obstáculos a la hora de establecer una coherente teoría de la ideología en los textos de Marx surgen fundamentalmente de la utilización del término en un doble sentido ambivalente, albergando lecturas muy diferentes y a veces incluso

contrapuestas pero que en ocasiones acaban entrecruzándose. En lineas generales, como ya afirmaba Mannheim(1936:66), podemos decir que Marx utiliza el término ideología con dos significados diferentes pero que en ciertos contextos acaban entrelazándose. Por una parte, en algunos textos fundamentales del pensamiento marxiano, ideología es sinónimo de conciencia deformada de lo real, ocultadora y legitimadora de una realidad social contradictoria, este es el sentido que puede ser catalogado como epistemológico o peyorativo. Mientras que en ciertos fragmentos de la obra marxiana, ideología expresaría la representación del mundo o *Weltanschauung* que inexorablemente emerge de un grupo o sociedad, acepción esta última desprovista de significación asociada a ilusión o falsedad, y que bien puede denominarse como neutral. En realidad, la duplicidad significativa que alberga el término es reveladora de su utilización en términos adjetivos o sustantivos. En el primer caso, se emplea la palabra ideología con la intención de calificar algo como negativo, en el segundo, ideología no está añadida a otra cosa, tiene un carácter propio de sustantividad.

Este doble uso del término ideología en el pensamiento de Marx es destacada por distintos autores. Desde Theodor Geiger, uno de los pioneros en el estudio de la ideología, quien en los años cincuenta ya expresaba: “En definitiva, por una parte, Marx utiliza la palabra ideología de modo crítico, hasta denigrándola, con lo que alude a una deficiencia del pensamiento; por otra parte, sin embargo, utiliza dicha palabra en un sentido indiferente en cuanto valoración”(1953:39), Ferruccio Rossi-Landi, quien elabora la formulación más sistemática que se conoce del significado del término ideología, en la misma linea y algunos años más tarde, profundiza en esta duplicidad de sentidos: “En segundo lugar, descartado el sentido originario pero ya no corriente de ideología como “ciencia de las ideas” nos encontraremos frente a otros dos usos principales del término, que son además dos concepciones diversas y complementarias de la ideología y de las cuales adoptaremos las orientaciones. La llamada peyorativa de la ideología como pensamiento falso (deformado ,engañoso) y la llamada descriptiva de la ideología como “visión del mundo” y como justificación o promoción de un sistema político (que abarque toda dimensión económica, social y cultural”(1973:19). Otros autores más actuales, desde corrientes de pensamiento a veces dispares, pero vinculados todos ellos al terreno de la teoría de la ideología, enfatizan esta misma cuestión, así pueden ser destacados entre otros, Bronislaw

Baczko(1984:22),GoranTherborn(1980:3-4),N. Abercrombie,S.Hill y B.S.Turner (1980:9-10),John. B.Thompson (1990:32), Raymond Williams (1977:84), o Terry Eagleton, quien utiliza los términos *epistemológico* y *sociológico* para diferenciar con más precisión los dos sentidos antes apuntados(1995:21). Es interesante señalar que, a juicio de Jorge Larrain, la ambigüedad comentada tendría su génesis en el confuso tratamiento marxiano de la ideología en el cual se fusiona una doble dicotomía; la de conciencia-practica con la de superestructura-base, de esta confusión de perspectivas surgiría la duplicidad de lo ideológico en Marx."Bajo la relación entre base-superestructura, la ideología aparece como una estructura ideal secundaria que está directamente determinada por la estructura económica. Bajo la polaridad práctica-conciencia, la ideología aparece como el libre y consciente producto de un sujeto, como una falsa conciencia que protege algunos intereses de clase"(1978:65)

Utilizando calificativos diferentes en cada caso, distintos autores han perfilado un denominador común en la concepción de la ideología en Marx, a saber, su duplicidad, y en ocasiones ambigüedad de significado. Por una parte, como ya hemos indicado, ideología en sentido peyorativo sería equiparable a falsa conciencia o deformación ilusoria de la realidad, siempre al servicio de la legitimación de intereses de clase (aunque en rigor, quien acuña la expresión *falsa conciencia* sea Lukács, siendo utilizada explícitamente en todo caso por Engels en su conocida *Carta a Mehring* y no por Marx), y por otra parte, en sentido neutral y desvinculada de un carácter valorativo, se identificaría con la inevitable representación del mundo y de si mismo que un grupo social o sociedad posee.

1.1. La noción peyorativa de ideología

Con la problemática de la ideología Marx aborda el tradicional problema filosófico del conocimiento de lo real, pero introduciendo una novedosa perspectiva materialista. Por una parte, ideología se desmarca de ignorancia o engaño consciente, para asociarse a una deformación cognoscitiva resultante del modo de presentarse la realidad social ante los individuos que participan de ella, lo que se trataría de aclarar,

desde la perspectiva marxiana, es el modo de ocultarse esa realidad para impedir una conciencia nítida de ella por parte de los individuos. Por otra parte, Marx desplaza el tratamiento del problema del conocimiento, que había sido siempre planteado en términos especulativos por la filosofía tradicional, hacia un nuevo terreno; el de lo social y más aún de lo político. Esto quiere decir, que tratará de localizar la causa de la deformación cognoscitiva en las propias condiciones reales y objetivas de la sociedad, las cuales segregan de sí mismas el propio efecto ideológico, por lo que el problema de la superación de la ideología pasa a ser un problema vinculado inexorablemente a la praxis política ligada a la transformación revolucionaria de la sociedad. La condición peyorativa de la ideología, pues, no descansa en un cierto aspecto perenne de la naturaleza humana o del propio conocimiento, sino que tiene su raíz en una coyuntura histórica siempre concreta.

Para comprender la teoría de la ideología marxiana, vamos a diferenciar dos esferas de actuación de la ideología que se corresponden con la evolución del pensamiento de Marx. Primero, estudiaremos el papel de la ideología en su primeros escritos filosóficos, centrando especialmente nuestra atención en *La ideología alemana* (a partir de ahora IA), como texto básico del cual extraer la concepción de Marx. Posteriormente, analizaremos la ideología en la *etapa económica*, aquella en la que Marx fija su objeto de estudio en la crítica de la Economía Política y en el desvelamiento del funcionamiento de la economía capitalista. No estamos estableciendo una tajante ruptura epistemológica al modo althusseriano, por lo menos en lo concerniente al estudio de la ideología, por el contrario, afirmamos la existencia de un hilo conductor que recorre el itinerario intelectual marxiano. Simplemente, esta división clasificatoria nos es de utilidad a la hora de matizar los rasgos diferenciales de la perspectiva marxiana en contextos intelectuales distintos.

1.1.1. La ideología como crítica al idealismo especulativo

En sus primeros escritos, la concepción crítica de la ideología en Marx aparece

estrechamente relacionada con su crítica a la filosofía idealista y en concreto al pensamiento idealista alemán. En esta tradición intelectual, que tiene en Hegel su figura más emblemática, se pensaba lo real desde el orden de las ideas, como si éstas estuviesen poseídas de una entidad autónoma respecto de la historia en la que se circunscriben. Refugiandose en el plano de la abstracción, el idealismo omite el carácter siempre histórico, y la producción social, de la conciencia. Desde esta clave, puede comprenderse la pretensión marxiana de elaborar una ontología materialista de la realidad social que exprese la superación de cualquier posicionamiento filosófico meramente especulativo.

El problema de la ideología y el de la *alienación*, desarrollado este último básicamente en *Manuscritos:economía y filosofía*, están indisociablemente ligados en el pensamiento de Marx. Para comprender lo ideológico, es necesario vincularlo a formas de pensamiento que siendo productos humanos acaban adquiriendo una vida propia ajena a sus marcos de producción social, y que, además, acaba tornándose en un género especial de sometimiento sobre los propios hombres. Planteado en estos términos, lo que Marx tratará de criticar, catalogándolo como ideológico, es la inversión de lo real en ideal que ocurre en la actitud especulativa y abstracta cuya traducción más emblemática es la filosofía alemana, en la cual el mundo real aparece transfigurado en una ficticia representación que oculta la verdadera realidad que es siempre contemplada en términos materiales. En función de lo anterior, se hace comprensible el énfasis de Marx en fundamentar una concepción materialista de la realidad cuya finalidad radique en hacer justicia a lo real, devolviendo así todo su valor a lo terrenal que había sido suplantado bajo su desdoblamiento ilusorio en un mundo ideal. Mundaneizar la filosofía, significaría entonces, dignificar al ser humano como un ser histórico, recuperando esta dimensión olvidada en la especulación, como condición indispensable para la transformación de las mutiladoras condiciones estructurales de la sociedad que impiden el pleno desarrollo de sus facultades.

En el contexto del pensamiento de finales del siglo XIX, esta tarea, consistente en dar expresión a una *verdad de lo real*, se convierte en una actitud necesariamente desenmascaradora y desmistificadora de las ilusiones de una conciencia que se cree ingenuamente independiente y con vida propia respecto del fundamento material e histórico en el cual se enraíza, y desde el cual, en realidad, adquiere su verdadera

significación. Como veremos, tras esta desmistificación en clave materialista subyace, reproduciéndola, una duplicidad ontológica heredada del propio idealismo alemán cuestionado, aquella que escinde lo real y lo ideal, aunque ahora tratando de subvertir el status de lo ideal a través de una prioridad ontológica de lo material.

Ya en los primeros escritos marxianos, pese a que no exista una referencia directa a la noción de ideología, aparece esbozado el tratamiento crítico materialista que estará constantemente presente en otros textos posteriores. Así, en las *Tesis sobre Feurbach*, verdadero marco doctrinal de su obra de juventud, el proposito de Marx es apuntar en la dirección filosófica de una ontología materialista que llegue a radicalizar el aparente materialismo presente en Feurbach, el cual aún está teñido, a juicio de Marx, de un tono idealista y abstracto, puesto que sigue sujeto a una concepción antropológica en la cual la esencia humana radica más en la faceta teórica que en la praxis como actividad real y objetiva. Feurbach, entiende Marx, pese a su crítica del idealismo, no ha conseguido desembarazarse plenamente de la influencia de éste, ya que aún sigue concibiendo al hombre como género, en términos ahistóricos y al margen del conjunto de relaciones sociales que van tejiendo la existencia humana y por lo tanto configurando su naturaleza. Es necesario, para Marx, llevar hasta el último extremo una ontología materialista crítica y desenmascaradora de las ilusiones de una conciencia pretendidamente autónoma, lo que aparece claramente reflejado en la *Tesis VIII* "Toda la vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen la teoría al misticismo hallan su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis" (Marx- Engels,1845:108)

Esta inversión especulativa de lo real definitoria de la ideología, pese a que Marx no centra su objeto de análisis aún propiamente en dicho concepto y sí en la crítica de la filosofía idealista alemana, aparece ya apuntada en la *Introducción para la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. En este texto, Marx perfila lo que en obras posteriores desarrollará con más precisión: el papel de la ideología en el entramado de la sociedad y la función de una crítica ideológica, formulaciones que aparecerán consolidadas posteriormente en la IA. A modo de síntesis, el objetivo de Marx en su reflexión acerca del pensamiento alemán, es una secularización del pensamiento. Equipara a la filosofía idealista con el fenómeno religioso en cuanto forma de proyección invertida de lo real en un mundo ideal e ilusorio, lo que contribuiría a una

evasión fantasiosa del mundo real en el cual están establecidas las verdaderas contradicciones de la vida social[1]. De ahí, la necesidad de una desmitificación crítica, en la linea ilustrada, despojadora de las falsas ilusiones generadas por la religión e instauradora de la autonomía y dignidad del hombre en su vida real y práctica. Así, en el Prólogo a esta *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* se nos dice:

> "La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del aca, después que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política" (Marx 1844:8)

En sintonía con lo anterior, Marx entiende que la cultura alemana en general y la filosofía idealista en particular son expresiones de una inversión del mundo tal como la que se da en el fenómeno religioso. De este modo, moviendose en el terreno de las abstracciones, se refugia en la especulación conceptual, renunciando al compromiso con la historia de los hombres, concibiendo además a efectos políticos la emancipación en el ineficaz ámbito de la teoría y no de la práctica social. Esto último es sumamente importante, ya que para Marx el pensamiento filosófico especulativo bloquea la posibilidad de transformación de la sociedad, porque promueve la ilusión de que las ideas son el fundamento de lo real, cuando, por el contrario, la teorización idealista no es más que un reflejo sintomático de la impotencia práctica de los

1. Aunque debe reconocerse, que el tratamiento de la religión en Marx es mucho más complejo y ambiguo de lo que a veces bajo fáciles consideraciones se asocia sencillamente con engaño o falsedad. Así, por ejemplo, en algunos fragmentos de *La cuestión judía,* recalca que la ilusión religiosa no radica tanto en la esencia del fenómeno religioso en sí mismo, como en el carácter contradictorio de la vida social, que es el que verdaderamente posibilita la inversión del mundo propia de la religión. Esta lectura sugiere que en lugar de eliminar la religión, de lo que se trataría es de superar las contradicciones sociales que la generan. Dice Marx al respecto:"Para nosotros, la religión no constituye el fundamento sino simplemente el fenómeno de la limitación secular. De ahí que nos expliquemos la ataduras de los ciudadanos por sus ataduras seculares. No afirmamos que los ciudadanos deban sacudir sus limitación religiosa para poder abatir sus barreras seculares. Sostenemos, por el contrario, que tienen que destruir sus barreras temporales si quieren salir de su limitación religiosa" (Marx,1844:468). En una linea similar, puede consultarse Juan Luis Pintos, *Razón contra religión en Marx* en *Las fronteras de los* saberes,1990:50

individuos.

> "Como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros alemanes, hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la filosofía. Somos filósofos contemporáneos del presente sin ser contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana.
> Si nosotros, por lo tanto, en vez de las *oeuvres incomplétes* de nuestra historia real, criticamos las *ouvres posthumes* de nuestra historia ideal, la filosofía nuestra crítica, permanece entretanto por debajo de la cuestión de la cual el presente dice: *Thats is the cuestión.* Lo que entre los pueblos adelantados es disidencia práctica con las condiciones del estado moderno, es en Alemania, donde estas condiciones no existen aún en vía directa, una disidencia *crítica* con el reflejo filosófico de tales condiciones. (Marx, 1844:13)

Pero el texto fundamental en el cual aparece expresada la concepción crítica de la ideología como inversión de la realidad, con una referencia ya directa al término ideología, es la Introducción a la IA , texto escrito conjuntamente con Engels. Es digno de destacar que la IA es publicada íntegramente en 1932, lo que quiere decir que durante un prolongado periodo de tiempo es desconocido uno de los textos fundamentales de la obra marxiana. En él, se nos revela, por vez primera en el pensamiento de Marx, una exposición clara del materialismo histórico como una metodología rigurosa para interpretar el funcionamiento de la historia y la sociedad. Siempre que se alude al concepto de ideología marxiano, y reconociendo las dificultades que entraña su comprensión, se toma esta Introducción como la formulación más nítida de lo que Marx entiende por ideología. Por ello, pese a existir un tratamiento más o menos directo del término en otros textos, esta obra, clasificada como de transición entre los textos de juventud y los de madurez, es aquella en la cual el pensamiento marxiano en torno a la ideología revela una formulación más consolidada.

Es importante destacar que ya en el Prólogo al texto indicado se nos anuncia el sentido peyorativo de ideología identificado con una conciencia deformada resultado de una inversión de lo real que va a ser posteriormente desarrollado a lo largo de este apartado, al mismo tiempo que se perfilan las pautas rectoras de una crítica de la ideología concebida al modo marxiano. Marx, al modo ilustrado, entiende el papel de la crítica como despojadora de ilusiones enraizadas en la conciencia y como clarificadora de las falsas representaciones que en ella se generan. En esta linea, nos interesa retener una importante alusión que en este Prólogo se hace a lo imaginario identificándolo con lo ilusorio, lo quimérico, como una ficción que se disolvería cuando

el hombre tomara conciencia crítica de los fundamentos verdaderos, y siempre materiales, sobre los que descansa toda manifestación de pensamiento. Y es que Marx, en este punto, participa de la atmósfera crítica de finales de siglo pasado, en la que la tarea del pensamiento es eminentemente desmitificadora, tratando de poner bajo sospecha todo rasgo de fantasía instalada en la conciencia para reconducirlo críticamente a una fundamentación en clave racionalista y materialista. Lo imaginario, desde esta perspectiva, es abordado como una deformación de lo real, es decir, de lo material. Porque, en realidad, el lugar natural de la verdad, piensa Marx, no es el pensamiento sino la historia concebida en términos materialistas.

> "Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero y la realidad existente se derrumbará"(Marx- Engels,1845:30)

Este conocido fragmento, con el que comienza el Prólogo a la IA, hay que comprenderlo en el contexto de la crítica a la izquierda hegeliana, la cual, pese a su aparente obstinación en superar las fetichizaciones de la conciencia propias de la filosofía idealista alemana, no consigue entroncar su crítica con el mundo real. Pero hay que decir que en este caso el excesivo énfasis crítico-materialista que guía el pensamiento marxiano es el que le impide discernir con claridad lo ideológico de lo imaginario, condenando globalmente las distintas formas de representación (*Vorstellung*), entre las que se incluye lo imaginario, al peyorativo rango de una ilusión que oculta y desdibuja un fundamento histórico-material[2]. Como posteriormente

2. Esta es una idea que impregna, como analizaremos en el capítulo siguiente, la concepción del imaginario en el pensamiento francés actual, pero que ya está intuida en el marxismo de Lefebvre. Dice Lefebvre al respecto "En Marx, el término *Vorstellung* equivale casi (¿Pero ese "casi" no disimula acaso una gran diferencia?) a la palabra *ideología*. Por ejemplo en las primeras páginas de *La ideología alemana.* Desgraciadamente, Marx se dispensa de elaborar una teoría de las relaciones entre las *Vorstellungen* y las ideologías; se contenta con atacar a estas últimas con su vigor acostumbrado. Quiere trascender la ideología, por lo tanto las representaciones" (Lefebvre,1980:29). Aunque volveremos, reiteradamente, a abordar a esta cuestión fundamental, cabe anticipar cómo en el pensamiento marxiano subyace una diferenciación de niveles que dicotomiza la relación entre representación y realidad, impidiendo descifrar el verdadero significado social de las representaciones sociales, y en concreto del imaginario social. En este sentido, desde posicionamientos intelectuales diferentes, distintos exponentes

analizaremos con más exhaustividad en el segundo capítulo, la radicalización materialista llevada a cabo por Marx con el objetivo de cuestionar la idealización y especulación filosófica constriñe el orden de lo imaginario al campo de una fantasía compensatoria cuya génesis es la contradicción social y la imposibilidad de su superación práctica, es decir, lo relega al dominio de lo ideológico. Por lo que no hace justicia a la fecundidad y potencialidad de lo imaginario como fuente de sentido y dinamismo de la vida social. No llega a percibir, como luego desarrollaremos con más extensión en capítulos posteriores, que la realidad material está indisociablemente ligada a una representación subjetiva que le otorga una significación, que aquello que consideramos como real está teñido de significaciones configuradas por un determinado imaginario social.

Y es que a lo largo de toda la Introducción a la IA está presente una reiterada devaluación de la imaginación y el orden de lo imaginario. Recorre toda esta Introducción una minusvaloración de la imaginación como fuente de una equívoca y confusa concepción de la realidad social. Se le intenta desposeer de entidad en aras de un verdadero substrato materialista al que encubre, y del cual no es más que una transfiguración fantasiosa. Hay una constante apelación a la imaginación como fuente unívoca de engaño a disolver mediante el reconocimiento de una lectura de la historia en clave materialista. Movido por una desmistificación inversora del idealismo en materialismo, Marx parece relegar a la imaginación al terreno de una traducción ilusoria de un fundamento siempre material. Lo imaginario, en suma, aparece siempre como lo contrapuesto a lo real. El paralelismo con Freud es evidente. Así, por ejemplo, se nos dice:

> "Es decir no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso, se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto

de la tradición marxista como Bloch, Benjamin o el propio Lefebvre van a intentar paliar esta limitación. Fernand Dumont destaca, a este respecto, cómo en la tradición de pensamiento marxista el problema de la ideología se encuentra especialmente vinculado a un triple postulado dicotómico que condiciona todo su tratamiento: el de la ciencia en oposición a la ideología, el de la distinción entre imaginario y real, y finalmente el de conciencia y realidad.Véase, Dumont,1974:29-35.

a condiciones materiales" (Marx-Engels,1845:40)

O en la misma linea, unas páginas después:

> "Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente "políticos" o "religiosos", a pesar de que "la religión" o la "política" son simplemente las formas de sus motivos reales"(Marx-Engels,1845:57)

Como ya dejábamos apuntado, el objetivo teórico de Marx estará orientado hacia la superación del falso materialismo neohegeliano, tratando de afirmar una ontología de lo real radicalmente materialista, desde la cual las distintas expresiones de la conciencia, de lo ideal, poseen su verdadero fundamento en la praxis material e histórica. Formula, así, una ontología social que pretende invertir la previa inversión deformadora idealista y de la que no consigue liberase plenamente el neohegelianismo, para destacar la inexorable determinación práctica de todo pensamiento. En este contexto, las representaciones sociales aparecen devaluadas, las distintas dimensiones en que se plasma la cultura se desacreditan, son concebidas siempre como expresiones en el plano de la conciencia de un substrato siempre histórico que parecen encubrir. Carecen de una entidad en si mismas, puesto que se hacen depender de un subyacente fundamento material que las recontextualiza. Este es el nuevo modo de acercarse a la comprensión de la historia.

> "La producción de las ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí como la emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes de la moral, de la religión, de la metafísica, etc.. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc, pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real".(Marx- Engels,1845:40)

Tras formular esta concepción materialista de la realidad social, Marx precisa por vez primera en el texto, pero de modo fundamental, el sentido peyorativo ya

apuntado de lo ideológico como inversión de lo real. La noción de inversión va a ser una constante que va a estar presente a lo largo de todo el itinerario intelectual de Marx, aunque aplicada en contextos diferentes. Lo que caracterizaría al efecto ideológico radicaría entonces, y esto es decisivo a la hora de comprender el papel de la ideología, en presentar de forma invertida lo real en ideal. De manera que la ilusión que caracterizaría a la ideología radicaría, por tanto, en dotar de una entidad fantasmagórica a las representaciones en detrimento, y escamoteando, la vida práctica. Es así como el mundo real, el histórico, se nos presenta como un transpuesto simulacro. Esto es lo que permite comprender el desajuste existente entre representación y realidad, entre cómo los hombres se piensan y cómo en realidad son. La ideología operaría al modo de una sustantivización de las representaciones, de una fantasía que se solidifica como realidad, bajo la cual se deshistoriza y descontextualiza la percepción de la realidad social, para así ocultar las contradicciones que ésta alberga. La noción clave o metáfora, como se quiera, pues, y esto debe ser subrayado, es la de *inversión*, ella es la que nos permite comprender la esencia de la falsedad de la ideología. La deformación ideológica radicaría, pues, en realidad, en una suerte de *sublimación*, de fantasía idealizadora, bajo la cual queda transfigurada la verdadera realidad, siempre material, en el plano de la conciencia. De ahí que no falten autores como Kofman(1973:23), que establezcan una lectura de la ideología marxiana en estrecha analogía con el pensamiento freudiano. Es la conocida metáfora óptica de la *cámara oscura*. Así, en una posible definición de ideología, Marx nos dice:

> "Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (Marx- Engels,1845:40)

Como ya hemos indicado, el objetivo centrado en formular una ontología materialista por parte de Marx es llevar a cabo una crítica del relevante estatuto asignado a la conciencia tanto en el pensamiento idealista alemán como en el neohegeliano, ya que este último sólo aparentemente consigue superar al primero. Todo idealismo, para Marx, amparándose en la abstracción, encubriría, bajo un pensamiento falaz, la verdadera producción social e histórica de la conciencia. Al

invertir el idealismo en materialismo, se trataría de cuestionar la ilusoria e inocente independencia y autonomía de las ideas respecto de su substrato real e histórico, descubriendo entonces que la historia de la ideología se escribe siempre fuera de sí misma[3]. Lo ideológico radicaría entonces, en una connaturalización de lo real en la cual domina una cristalizada representación autosuficiente de la conciencia que se presentaría como desvinculada de los procesos históricos de producción de la vida material. Al mismo tiempo, y ligado a lo anterior, la distorsión ideológica se inscribiría, a afectos prácticos, en la inocente consideración bajo la cual lo real se gobierna y transforma desde el propio plano autónomo e independiente de las ideas. Al respecto, nos dice Marx:

> "La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así la apariencia, de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx- Engels,1845:40)

De lo anterior, se sigue, que la crítica y superación de la ideología debería entenderse como el radical cuestionamiento de toda actitud especulativa, cuyo prototipo es la filosofía idealista alemana, que ingenuamente privilegie una vida propia de las ideas en detrimento de la realidad histórica de la que emergen. Por eso, la elaboración de un pensamiento no ideologizado residiría en el compromiso con el lenguaje de la vida real e histórica de los hombres, y esta actitud, a diferencia de la especulativa, establece las condiciones de una *ciencia real y positiva*[4]. Es lógico pensar

3. Pensamos que no sólo la conocida *Tesis XI sobre Feurbach*, en la cual se apela a la necesidad de transformar la realidad desde la filosofía, sino también la manifiesta alusión a *una realización de la filosofía*, permiten justificar que la crítica marxiana a la filosofía estaba dirigida unilateralmente hacia su carácter especulativo . Más que una superación de la filosofía por parte de Marx, cabe pensar en una crítica al tipo de filosofía idealista que de modo ideológico fomenta la ilusión de que la realidad histórica se modifica desde un pensamiento supuestamente autónomo y desligado de la práctica.

4.La interpretación del sentido de esta *ciencia verdadera* ha dado lugar a fuertes controversias en el seno del pensamiento marxista. Es tomada por Althusser y su escuela con el objetivo de intuir ya en la IA una contraposición entre ideología y ciencia, o lo que es lo mismo ilusión y verdad, para así fundamentar un *marxismo científico*, mientras que, desde una perspectiva diferente, autores como por ejemplo Paul Ricoeur rechazan esta dicotomía, pensando en el caso concreto de Ricoeur esta oposición en términos de ideología y *praxis.* Puede consultarse, Paul Ricoeur,1986:117.También, en la misma linea

que Marx identifique la ciencia con un materialismo cercano a una matizada posición empirista, para así remarcar intencionadamente su contraste con el idealismo especulativo. El *saber real* sería aquel tipo de saber que invirtiendo el idealismo perseguiría remitir las formas de conciencia a su génesis material, o lo que es lo mismo, la teoría verdadera, la que viene expresada por el materialismo histórico, es la que concibe las distintas manifestaciones de la conciencia como expresiones de las condiciones materiales e históricas de la sociedad.

> "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres.Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real" Marx-Engels,1845:41)

De cualquier modo, es importante señalar que para Marx la superación de la ideología no es nunca un problema estrictamente teórico, pensar de esta manera sería mantenerse aún dentro del orden de discurso idealista y por tanto ideológico. La superación de la ideología pasa necesariamente por la *praxis* revolucionaria, no es una cuestión especulativa sino en suma política, ya que la raíz de lo ideológico radica en las propias condiciones estructurales de la sociedad y no en una carencia teórico-cognitiva del sujeto en su relación con el objeto. Puede ser alcanzada, pues, una conciencia clara de lo real y liberada de la ilusión ideológica, pero ésta pasa por la transformación práctico-revolucionaria de la sociedad. Superadas las trabas impuestas por las condiciones estructurales y objetivas de la sociedad, puede lograrse un conocimiento verdaderamente transparente de lo social, o lo que es lo mismo, puede decirse que se aprehendería su verdad. Pero esta verdad es siempre tratada por Marx como un referente último a alcanzar tras la superación de la ideología, no hay una caracterización precisa de este modo de ver la realidad al margen de lo ideológico. Se

---

crítica apuntada por Ricoeur, Michel Henry, quien intenta conciliar a Marx con la fenomenología, contrapone ideología a lo que él denomina como *representación real*, vease Michel Henry,1976:433. Por otra parte, es importante señalar, que como acertadamente explica Raymond Williams, el término alemán *Wissenschaft* se identifica con *saber organizado* o *conocimiento sistemático*, por lo que la expresión *ciencia positiva*, no debe equipararse a la acepción más estrecha de conocimiento científico al modo positivista, vease Raymond Williams,1977:80. Esto mismo recalca Ricoeur, quien en una linea semejante, destaca cómo *Wissenschaft* conserva algo del significado de la palabra griega *episteme* o *"conocimiento fundamental* pero claramente desvinculado de connotaciones positivistas,vease Ricoeur,1986:141-142. Siendo conscientes de la inagotabilidad de una interpretación de lo que para Marx significaba *ciencia verdadera*, nos conformamos simplemente con recalcar el equívoco de su identificación positivista.

alude a su posibilidad y a su necesidad, siempre en términos de aproximación a ella, aunque no se detalla con mayor precisión su naturaleza. Pero, insistimos, la superación de la ideología pasa necesariamente por la práctica y no por la teoría.

> "No se trata de buscar una categoría en cada periodo, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc.; sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución" (Marx-Engels,1845:50)

En este sentido, Marx mantiene un claro continuismo con las *Tesis sobre Feurbach.* En este caso, la *Tesis IV* cuestionaba el desdoblamiento fantasioso del mundo propio de la religión, pero a diferencia de Feurbach inscrito aún en el dominio de la teoría, Marx apelaba a la transformación práctica como único modo de acabar con la autoalienación religiosa "Se hace, pues, necesario, no sólo comprenderlo en su propia contradicción, sino revolucionarlo también prácticamente"(Marx-Engels,1844:107). Una vez más, la crítica estrictamente teórica debe dar paso a una práctica revolucionaria.

Al destacar que la conciencia no es más que un producto social y no la esencia de lo real, como aparecía bajo el efecto ideológico, es necesario estudiar las condiciones, siempre históricas y concretas, que posibilitan el grado de aparente autonomía de una conciencia que acaba por solidificarse, disociándose así de la realidad y creando un mundo invertido. Para Marx, en este proceso de sustantivización de la conciencia desempeña un papel fundamental una circunstancia histórica concreta: la división del trabajo social en trabajo físico e intelectual, ya que este fenómeno es lo que posibilita la escisión entre realidad y pensamiento, o lo que es lo mismo, entre la práctica social y su representación.

> "La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica

> existente, que representa realmente algo, desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología” pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc”(Marx- Engels,1845:45)

Cuando Marx recalca con insistencia a lo largo del texto la producción material de la conciencia y por tanto la necesidad de una inversión de la previa inversión ideológica idealista en términos materialistas, tiene como finalidad destacar que tras la aparente universalidad, naturalidad y eternidad de las ideas, como se da en el pensamiento idealista alemán, se esconde siempre su producción material e histórica al servicio de determinados intereses concretos. De ahí que haya que comprender desde esta abstracción idealista el recurso a una falsa generalización y universalización de las ideas en la que se soslayan los intereses prácticos contextuales, siempre históricos y concretos. El idealismo oculta bajo un revestimiento universal lo que no son más que intereses particulares expresados a través de ideas. El recurso a la absolutización de las ideas, definitoria de la especulación filosófica idealista, no sería más que un borrado de la determinante concreción de clase en que se inscribe todo pensamiento. Se disimula el carácter clasista, por tanto parcial y contingente de las ideas, por el recurso a etéreos principios universales e imparciales, es decir apelando a la ficción de la totalidad en ocasiones revestida como moralidad.

> “En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que la dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”(Marx-Engels,1845:59)

El reconocimiento de la producción material de la conciencia es lo que permite descubrir que aquellos grupos sociales que dominan la producción material, inexorablemente, poseen la facultad de producir el orden de la conciencia social a través del monopolio y transmisión intencionada de ciertas ideas dominantes. Dado que la sociedad que a Marx le toca vivir esta estructurada en dos clases sociales diferenciadas en la que una clase es poseedora de los medios de producción material, entonces, la conciencia naturalizada e ingenua de lo real esta sujeta a la producción

intelectual e interesada de la clase dominante[5]. Esta tesis, conocida como *Tesis de la ideología dominante*, se convierte en el nexo que liga la deformación en la presentación de la realidad inherente a la ideología y los intereses propios de las clases sociales. Permite ligar el problema de la falsa conciencia con el hecho social del dominio de clase, revelando que la ilusión ideológica descansa en el interés específico de la clase dominante, lo que nos reafirma que su supresión pasaría necesariamente por una modificación de determinadas condiciones prácticas de la sociedad. He ahí el modo de legitimación y conservación de un orden social que descansa sobre una desigualdad de clases, y por tanto el modo de mantenimiento de las contradicciones existentes en el ámbito económico. Así, insistimos, esta tesis permite ligar los dos sentidos de ideología apuntados: falsa conciencia y visión del mundo que traduce interes de gupos sociales. De manera que el problema de la distorsión ideológica, es decir el problema de la conciencia errónea de la realidad, descansaría en un problema de dominación de clase, puesto que la causa de que el proletariado esté poseído por una falsa representación ideológica de lo real radicaría en que su representación ha sido colonizada por la representación del mundo de la burguesía, que, en realidad, traduce los intereses de ésta. Esta importante tesis es expresada por Marx en un conocido fragmento del modo siguiente:

> "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al

5. Por ejemplo, el examen de la noción marxiana de ideología llevado a cabo por Philip Tort acentúa que la ilusión o deformación ideológica resultante de la inversión de lo real remite necesariamente a un fenómeno concreto: la dominación material e intelectual de la clase dominante. Es la clase dominante a través de sus mecanismos de ejercicio de poder la causante entonces del efecto deformador/inversor ideológico que domina la conciencia, véase, Philip Tort,1988:21-22,o la interpretación de Sara Kofman para quien el papel de la ideología consistiría en ocultar el fundamento histórico de la dominación de clase, sería el instrumento a partir del cual la clase dominante impide desvelar las condiciones reales del ejercicio de la dominación,véase Sara Kofman,1973:38 o también, en la misma linea de los dos autores citados, el trabajo clásico de Kurt Lenk,1961:27. La *tesis de la ideología dominante* apuntada por Marx es reapropiada a su modo, como veremos posteriormente, por la escuela althusseriana como uno de sus pilares en la construcción de una teoría de la ideología. En la literatura filosófica y sociológica más actual, es interesante destacar que ha sido cuestionada en dos de sus postulados fundamentales sobre los que sustenta: 1.) Su reduccionismo en términos de clase que impide descifrar nuevas formas de dominación que no se ajustan al modelo de dominación de clase. Sobre esta cuestión, pueden consultarse Abercombie,Hill y Turner, 1980:309, John B.Thompson,1990:94-95, Goran Therborn,1980:10 y Terry Eagleton, 1995:191. 2.) El orden social no tiene necesariamente porque estar apoyado sobre un consenso normativo sin fisuras como presupone esta tesis, véase Thompson,1990:90, Abercrombie, Hirst y Turner,1980:181 y Eagleton, 1995:60

> mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominantes son también las que confieren el papel dominante a sus ideas" (Marx- Engels, 1845:58)

Y en el *Manifiesto comunista*, pocos años después, se reitera la misma idea:

> "La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material. Las ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase dominante"(Marx-Engels,1848:76)

Conviene destacar que cuando Marx analiza la transmisión de la ideología dominante habla de ideas. La clase dominante inculcaría su visión de la realidad a la clase dominada a través de ideas. Retenemos esta cuestión, ya que más adelante desarrollaremos cómo en el capitalismo avanzado en lugar de ideas habría que pensar en transmisión de significaciones sociales. Si bien en el momento histórico en que se sitúa el pensamiento de Marx es lógico pensar que las ideas pueden tener la fuerza suficiente para modelar la visión del mundo de los individuos, en el contexto de las sociedades del capitalismo tardío son suplantadas por significaciones imaginarias que crean realidad. Retomaremos en el último capítulo de este trabajo esta importante cuestión.

En otras obras cercanas cronológicamente a la IA, Marx continua insistiendo en la ilusión ideológica consistente en pensar la realidad desde la autonomía de las ideas respecto de la historia. Así, la tesis de la impotencia del pensamiento alemán para ceñirse a lo histórico y su manifiesta independencia de lo real que lo incapacita como posible teoría transformadora de la sociedad, aparece formulada por Marx en *La sagrada familia*, *La crítica contra Bruno Bauer*, texto publicado el mismo año que la IA y también en colaboración con Engels. Aquí, la pretendida crítica al idealismo hegeliano por parte de parte de Bauer, presenta aún vestigios, una vez más, del idealismo consistente en que la crítica siga manteniéndose en el terreno de las ideas y consiguientemente de la ilusión de concebir la emancipación desde el plano del

pensamiento sin comprometerse con la vida real. Por el contrario, piensa Marx, se trata de llevar hasta el último extremo la radicalidad de la inversión materialista feurbachiana, de asumir el trascendental giro filosófico del materialismo y sus consecuencias políticas vinculadas a una crítica enraizada y comprometida con la realidad social. Así, en alusión a la crítica de Bauer, esta crítica, meramente aparente, sigue sujeta a la inversión hegeliana de lo real propia de lo ideológico, consistente en dar prioridad, pese a todo, a una sustancialidad de las ideas sobre la raíz material en la que éstas se generan. Esto lo expresa Marx del modo siguiente:

> ”El verdadero progreso, con respecto a las proezas de la primera campaña, lo lleva a cabo la crítica cuando define la lucha de “la masa” con el ''espíritu” como la ''meta” de toda la historia precedente, cuando proclama a la “masa” como la pura nada de la “mezquindad”, cuando denomina directamente a la masa la “materia” y contrapone a la “materia” “el espíritu” como lo verdadero. La crítica absoluta, acaso, no es auténticamente cristiano-germánica?”(Marx-Engels,1845:106)

Por tanto, *La sagrada familia* Marx es una continuación de la linea crítica a una concepción autónoma de las ideas respecto del ejercicio de la vida práctica y, asociado a lo anterior, a la fantasía, que se transforma en impotencia política, de comprender lo real desde lo ideal, tal como ya destacara en la IA. Valorando la obra de Bauer titulada *La cuestión judía* y en relación con el análisis de la religión judía desarrollado por este autor, aparecen resonancias, una vez más, del modelo de crítica ideológica expuesto en la IA. En este caso, el análisis debe poner el acento en lo secular, la teología debe dar paso a la historia.

> “En modo alguno se negó, como aparenta creer el señor Bauer, que la cuestión judía sea también una cuestión religiosa. Se puso de manifiesto, más bien: el señor Bauer sólo comprende la esencia religiosa del judaismo, pero no la base mundana, real, de esta esencia religiosa. Combate la conciencia religiosa como si fuera una esencia autónoma. De ahí que el señor Bauer explique a los judíos reales a partir de la religión judía, en vez de explicar el misterio de la religión judaica a partir de los judíos reales. El señor Bauer sólo comprende al judío en la medida en que éste es objeto directo de la teología o teólogo” (Marx-Engels,1845:125)

Así, en la *Carta de Marx a P.V.Annenkov* , incluida en *Miseria de la filosofía*, Marx califica a Proudhon como *doctrinario*, precisamente por estar sujeto a la ilusión

de transformar lo real desde el plano teórico, de este modo se prolongaría la quimera ideológica en el plano de la práctica política. Si la emancipación en la que piensa Proudhon esta inmersa en el terreno de las ideas y no de la práctica real, es debido, según Marx, a la incomprensión de la génesis y determinación histórica de todo pensamiento , y a la asunción de un ilusorio papel predominante a las construcciones intelectuales respecto de la historia real de los hombres.

> "Así el habil mozo descubre,a fuerza de sutileza,el recóndito pensamiento de Dios, la unidad de dos ideas aisladas, que sólo lo están porque el señor Proudhon las ha aislado de la vida práctica, de la producción actual, que es la combinación de las realidades que aquellas ideas expresan.En lugar del gran movimiento histórico que brota del conflicto entre las fuerzas productivas ya alcanzadas por los hombres y sus relaciones sociales, que ya no corresponden a estas fuerzas productivas, en lugar de las terribles guerras que se preparan entre las distintas clases de una nación y entre las diferentes naciones, en lugar de la acción práctica y violenta de las masas, la única que puede resolver estos conflictos, en lugar de este vasto, prolongado y complicado movimiento, el señor Proudhon pone el fantástico movimiento de su cabeza. De este modo son los sabios, los hombres capaces de arrancar a Dios sus recónditos pensamientos, los que hacen la historia" (Marx, 1847:180).

El carácter de realidad distorsionada e ilusoria, disimuladora y ocultadora de intereses históricos, que se mostraba explícitamente como lo propio de la ideología en la IA, también aparece expresado en algunos importantes fragmentos del relevante texto histórico *El 18 Brumario de Luís Bonaparte*, donde Marx estudia el papel de las ideas políticas en el contexto de una interpretación de las luchas de poder entre orleanistas y legitimistas. También aquí, se aduce el desajuste entre realidad y representación como modo de conciencia deformada.

> "Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esfuerce por convencerse a si misma y por convencer a la otra de que lo que las separa es la lealtad a sus dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que las dos dinastías se uniesen. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo real y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son"(Marx,1852:276).

Retomando las última lineas del párrafo anterior y para concluir este apartado,

decir que toda la problemática en torno a la ideología está impregnada de una motivación teórico-crítica, pero también política. El proceso de transformación revolucionaria de la sociedad se encuentra como resistencia esta deformación de lo real propia de la ideología. La toma de conciencia de lo real que posibilitaría y facilitaría el proceso revolucionario por parte del proletariado se encuentra obstaculizada por el freno ideológico. Porque, en definitiva, la ideología impide que los individuos descubran quienes realmente son y como actúan socialmente. En suma, la crítica ideológica intenta dar una respuesta a la interrogante ¿Por qué el proletariado no es consciente de su situación social?. La ideología se interpone en esta concienciación, de modo que entre cómo el proletariado se concibe y como realmente es media siempre un conflictivo desajuste.

1.1.2. La ideología como fetichismo y naturalización

La consideración crítica de la ideología que hemos expuesto hasta el momento aparecía ya en los primeros escritos juveniles de Marx, pero de forma latente y sin una referencia directa al concepto. Posteriormente, en sus escritos pertenecientes a la época de transición, cuya obra emblemática es la IA, ya existe una alusión directa y un intento de clarificación de la noción, siempre bajo consideraciones críticas y asociado a un efecto de inversión de lo real. Esta específica forma de concebir la ideología se prolonga en la última fase del pensamiento de Marx cuando definitivamente fije su objeto de análisis crítico en los aspectos económicos del sistema capitalista. En *El Capital* (EC) no existe ni una alusión directa ni un tratamiento concreto de dicho término, pero eso no quiere decir que la problemática de la ideología desaparezca del itinerario intelectual marxiano, ni mucho menos debe entenderse como un concepto superado en su evolución teórica. Diferentes autores, desde perspectivas en ocasiones dispares, han destacado la pervivencia y reconversión en términos lingüísticos de la noción de ideología de sus escritos filosóficos en el análisis del *fetichismo de la*

mercancía (FM*)* incluido en el Libro I de EC [6].

No obstante, es necesario destacar que la crítica de la ideología vinculada a las formas de presentación de la Economía Política ya aparecía esbozada en los escritos juveniles de Marx. Retrotrayéndonos a *Manuscritos:económía y filosofía*, encontramos en el primer manuscrito, que lleva por título *El trabajo enajenado*, la noción de inversión de lo real caracterizadora de lo ideológico en relación con el concepto de *alienación*. En el proceso de producción capitalista los productos humanos adoptan una existencia autónoma e independiente respecto de los hombres que los producen, en ello radica el extrañamiento propio de la *alienación*. Ahora bien, la Economía Política no hace presente esta situación de extrañamiento, porque en ella aparece velado el proceso real de producción de mercancías a traves del trabajo. De esta forma, al carecer de un tratamiento real acerca del trabajo, el discurso que la Economía Politica presenta acerca de la realidad resulta totalmente distorsionado.

> "La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción" (Marx,1844:107-108).

Pero esta deformación de la realidad, vinculada a la relación entre propiedad

6.La linea de continuidad entre el análisis de la IA y el FM es resaltado por distintos autores, justificando así, en este aspecto concreto, un hilo conductor común entre los escritos filosóficos y los análisis económicos del último periodo de su obra . Para algunos autores, como Etienne Balibar , situado en la linea de un marxismo althussseriano, el análisis del FM que lleva a cabo Marx en este apartado del Libro I de EC, no es más que una secuela del humanismo "ideológico" que caracteriza toda la obra de juventud de Marx y por tanto una traba para la consolidación de un marxismo científico, véase Balibar,1973:133-134. Otros autores, desde perspectivas diferentes, han diagnosticado este continuismo, pueden consultarse entre otros: Lenk,1961:26,Lefebvre,1968:52,Kofman,1973:26-27,Larrain,1979:54, Wellmer,1969:60-61, Henry,1976: 432, o en versión más actualizada, Eagleton,1995:118-119. Aunque estemos tomando partido por una interpretación de la obra de Marx, aquella que acentúa, por lo menos en el campo de la teoría de las ideologías, un mismo hilo conductor que recorre toda su obra, no es nuestro objetivo entrar en la polémica posiblemente interminable de la continuidad/discontinuidad entre sus escritos de juventud y los de madurez. En cualquier caso, conviene destacar, y esto es manifiestamente sintomático, que el pasaje relativo al *fetichismo de la mercancía*, como señala Jose María Ripalda, fue censurado políticamente en la antigua República Democrática Alemana por considerarlo ajeno a un marxismo científico, véase(Ripalda, 1996:159). A esto habría que añadir, que ciertos escritos marxianos de su *periodo de juventud*, o incluso como anteriormente comentábamos la IA, no son recuperados hasta los años veinte y treinta del siguiente siglo, lo que condicionó una sesgada interpretación canónica de Marx. Quizá la formulación más acertada acerca de la posible existencia de una ruptura en la obra de Marx sea la de Manuel Sacristán cuando afirma "Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva; o dicho al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad" (Sacristán,1983:364-365)

privada y trabajo, aparece aún expresada con más claridad un poco más adelante en el Manuscrito ya indicado, al comparar el fenómeno distorsionador de lo real que se da la Economía Política con la inversión ocultadora que se da en la religión. Como en el proceso de inversión religiosa del mundo, también, de manera análoga, la Economía Política, al estudiar el trabajo, nos presenta una realidad transpuesta.

> "Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto de trabajo enajenado(de la vida enajenada)como resultado del movimiento de la producción privada. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano" (Marx,1844:116)

En *Miseria de la filosofía*, en la misma linea de crítica a los presupuestos de la Economía Política, se apunta el carácter ideológico de esta ciencia. En el capítulo II, cuyo título *La metafísica de la economía política* es extremadamente significativo, Marx lleva a cabo una crítica de cómo Proudhon concibe las categorías de dicha ciencia. Lo que determinaría el carácter ideológico de las categorías utilizadas por la Economía política sigue siendo la inversión y ocultación de la realidad como en las tesis desarrolladas en la IA, pero ahora a través de una presentación connaturalizada y eterna de las relaciones sociales. A través de esta presentación falseada de la realidad quedarían legitimadas las relaciones de producción existentes, apareciendo éstas como incuestionables e inviolables. Precisamente, la desmistificación y desenmascaramiento de esta aparente connaturalidad y eternidad debería dirigirse hacia el desvelamiento de las relaciones sociales reales e históricas que subyacen tras esta apariencia, lo que mantiene nítidas resonancias con la inversión de la inversión planteada en la IA. En ambos casos, se trata de recuperar la realidad histórica encubierta por una falsa representación distorsionadora.

Sin embargo, sostiene Marx en la *Primera Observación*, Proudhon continúa concibiendo las categorías de la Economía Política al margen de la historia real en donde se generan, sigue así otorgando una entidad prioritaria al orden de las ideas sobre el orden de lo real, y por tanto permanece aferrado a una perspectiva idealista e ideologizada de estas categorías.

> "Los materiales de los economistas son la vida activa y dinámica de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se persigue el movimiento histórico de las relaciones de producción, del que las categorías no son sino la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en esas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales se está forzado a asignar como origen de estos pensamientos al movimiento de la razón pura"(Marx,1847:85)

Y unas paginas después en la *Segunda Observación*, y en sintonía con lo anterior, Marx dice:

> "Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios" (Marx, 1847:91)

Antes indicábamos cómo la concepción crítica de la ideología presentada en la IA se prolonga en el análisis del FM ya en el terreno económico y bajo un lenguaje diferente. Para descifrar el enigmático y misterioso significado social que rodea a las mercancías, Marx se apoya en la trascendental distinción teórica entre *valor de uso* y *valor cambio* de un objeto, lo que le lleva a diagnosticar la independización del valor de cambio respecto del valor de uso, como si aquel adoptara una vida propia diferenciada y ajena a la de éste. Partiendo de lo anterior, en el análisis del FM Marx lleva a cabo un desvelamiento del carácter *metafísico* y *teológico* de la mercancía, revelando una mistificación que acompaña a ésta en el sistema económico capitalista. Se daría así una analogía entre este FM y la inversión de lo real propia del fenómeno religioso y de la filosofía idealista, pero revestida a mayores, como en el análisis planteado en *La miseria de la filosofía*, de los atributos propios de naturalidad e independencia respecto del trabajo y las relaciones sociales de producción en donde se genera. Según Marx, en el sistema capitalista se confiere de un cierto valor connaturalizado e intrínseco a las mercancías, como si éste fuese una propiedad natural de los objetos, pero que así enmascara las relaciones sociales establecidas en el mundo de la producción y por ende el carácter social del trabajo. El desvelamiento crítico de la esencia de la mercancía radicaría entonces, en ir más allá de la inmediatez con que se presenta el objeto para desentrañar su génesis social y por lo mismo su

inherente ocultación. Este carácter ideológico presente en la mercancía es explicado por Marx en un destacado fragmento del modo siguiente:

> "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales" (Marx, 1867:37-38).

Y unas lineas más adelante, continúa Marx desarrollando este peculiar carácter religioso que acompaña a la mercancía, destacando cómo la presencia del valor de la mercancía ante los hombres radica en un proceso imaginario o ilusorio en el cual se invierte, ocultándolo, el mundo real de la producción y las relaciones sociales que lo rigen. Este carácter fantasioso que acompaña a la mercancía, en el cual se da una modificación en la presentación de la naturaleza del objeto, sirve para mantener en la opacidad las contradicciones sociales reales sobre las que descansa el valor del objeto. Es más, la mistificación de la mercancía es lo que precisamente impide visualizar las relaciones de producción sobre las que se apoya el funcionamiento del sistema capitalista. Como luego analizaremos, es este descubrimiento del aspecto imaginario que rodea a la mercancía el que sirve a Castoriadis para afirmar que Marx llegó a intuir la relevancia social de lo imaginario. En cualquier caso, la noción de *inversión* sigue siendo, al igual que en la IA, el fundamento del efecto distorsionador y ocultador de la ideología.

> "Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre"(Marx,1867:38)

Y no se modifica este planteamiento posteriormente en el análisis de la ganancia en el Capítulo XII del Libro III de EC. Cuando Marx trata de justificar que el

fundamento de la ganancia del capitalista no reside, como sostenía la economía clásica, en el terreno de la de la circulación y competencia del capital, sino en la esfera productiva, utiliza de nuevo la noción de *inversión* para expresar el ocultamiento de la plusvalía y la determinación del valor de la mercancía por el tiempo de trabajo. Esto es lo que encubre, por inversión, la Economía Política. Una vez más, Marx destaca una deformación en el conocimiento de lo real debido a un efecto de *inversión* bajo el cual se oculta las verdadera realidad social, aquella ligada a las relaciones sociales establecidas en el ámbito de la producción.

> *"Por consiguiente, en el mundo de la concurrencia todo se presenta invertido*. La forma exterior de las relaciones económicas, tal como se presenta en la superficie de los fenómenos, en su existencia real y también, por tanto, en las ideas con que los representantes y los agentes de estas relaciones pretenden ver claro en ellas, difiere mucho y es, en realidad, lo inverso, lo contrario a su forma nuclear interior, aunque oculta, y al concepto que a ella corresponde"(Marx,1894:210)

Por eso, conviene recalcarlo, el FM y su plasmación en forma de dinero oculta el carácter social del trabajo y las relaciones sociales de producción[7]. En concreto, impide hacer visible el valor de la mercancía en función del tiempo de trabajo llevado a cabo en su producción, es como si la mistificación del objeto mercancía convirtiese en opacas las relaciones sociales de su producción[8]. De ahí, que Marx destaque que el misterio que rodea a la mercancía sea una expresión de la forma de presentación de las categorías de la Economía Política burguesa, es decir, como mistificaciones que encubren un modo de ser contingente y contradictorio de las relaciones sociales de

7. Por otra parte, el FM esta íntimamente ligado al fenómeno de la *cosificación*, es decir la transformación de la relación entre personas a una relación entre cosas. Para un análisis de esta importante problemática con un gran eco posterior en la tradición marxista, véase el estudio clásico de George Lukács, *La cosificación y la consciencia del proletariado* en *Historia y consciencia de clase*, 1923:123-154.

8. Felipe Martínez Marzoa, en *La filosofía de EL Capital*, aclara con precisión el sentido que para Marx posee el FM del modo siguiente: "Lo que hay es que Marx, al descubrir aquella estructura ontológica que él designa como "modo de producción moderno" encuentra que la misma es de tal índole que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para "nosotros"(es decir: para el propio análisis que Marx realiza)" (Marzoa,1983:107). Algo similar plantea en un trabajo clásico acerca de la ideología en EC Norman Geras en *Marx y la crítica de la Economía Política*, cuando expresa "Si por lo tanto los agentes sociales experimentan la sociedad capitalista como algo realmente distinto de lo que realmente es, se debe fundamentalmente a que la sociedad capitalista *se presenta* como algo distinto de lo que realmente es" (Geras,1973:334)

producción, o dicho de otro modo, generan una *reificación de la conciencia*.[9] A partir de la distinción entre una percepción distorsionada e ideológica de lo real y un conocimiento verdadero de éste, a la cual nos conduce el análisis crítico del FM, puede decirse que la representación de lo real aparece escindida entre *apariencia* y *esencia* de la realidad[10], utilizando una terminología familiar a la tradición del pensamiento occidental. En lo que Marx trata de incidir, explícitamente, es en que las cosas no son lo que aparentan ser, en que tras el *fenómeno* se esconde siempre una oculta realidad que es necesario desentrañar. Lo que no quiere decir que la presentación aparente deba ser catalogada simplemente como falsa, por el contrario, obedece a una lógica inmanente al funcionamiento del sistema capitalista y por ello esta apariencia se convierte en funcional. Su razón de ser radicaría en la necesidad que posee la lógica del sistema capitalista de enmascarar y encubrir sus intrínsecas contradiciones sociales.

En consecuencia, el análisis del FM en EC introduce la necesidad de una ciencia que pretenda ir más allá del modo aparente y superficial de presentación de la realidad social, exige un conocimiento no deformado y objetivo de ella. Esta idea aparece de manera reiterativa en Marx en su *periodo económico*, recorriendo tanto EC como los variados análisis acerca del valor de la mercancía. Así, nos dice en EC "Toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente"(1894,III:757) o en un párrafo muy significativo del capítulo IX del Libro III cuando al analizar la tasa general de ganancia en el sistema económico capitalista explica cómo para los economista anteriores pasa desapercibido el hecho de que el plusvalor es el origen de la ganancia del capitalista. Esta circunstancia también aparece como opaca ante la conciencia de los diferentes agentes de la producción, tanto capitalistas como obreros "..o bien renunciasen con esta determinación del valor a toda base de razonamiento científico, para atenerse a aquellas diferencias manifiestas en la superficie de los fenómenos; esta confusión de

9. Término sumamente interesante empleado por Joseph Gabel, *Effects pervers et fausse conscience*. *Cahiers Internacionaux de sociologie*,1987:343. Resumen de las tesis de su obra ya clásica *La fausse conscience,*1962.

10. Véase, Larrain,1979:58.

los teóricos revela mejor que nada cómo el capitalista práctico prisionero de la lucha de la competencia e imposibilitado para ahondar en modo alguno de debajo de la superficie de sus fenómenos, tiene que sentirse completamente incapaz para captar a través de la apariencia la verdadera esencia interior y la estructura interna de este proceso" (Marx,1894:174). Pero también, en la misma linea, encontramos en *Salario, precio y ganancia* observaciones semejantes al analizar la relación entre el valor de una mercancía y el tiempo de trabajo "Las verdades científicas son siempre paradójicas, si se las mide por el rasero de la experiencia cotidiana, que sólo percibe la apariencia engañosa de las cosas" (Marx,1898:50), "Naturalmente, después de haber desentrañado el sentido verdadero, pero oculto de la expresión "*valor de trabajo*", estaremos en condiciones de explicar esta aplicación irracional y aparentemente imposible del valor, del mismo modo que estamos en condiciones de explicar los movimientos aparentes o meramente percibidos de los cuerpos celestes, después de conocer sus movimientos reales" (Marx,1898:51).o en la *Carta a Kugelman* " Y la forma en que se realiza esa distribución proporcional del trabajo en un estado social en el que la estructura del trabajo social se manifiesta en forma de un intercambio privado de productos individuales del trabajo, esa forma es precisamente el valor de cambio de esos productos. A la ciencia le corresponde precisamente desarrollar como actúa esa ley del valor"(Marx,1868:181)

Por tanto, la tarea del conocimiento científico radicaría en descubrir las leyes que rigen la realidad económica y que se ocultan tras una apariencia meramente engañosa y superficial enraizada en la conciencia ideologizada de los individuos, y al mismo tiempo, en sentido inverso, explicar cómo y porqué la realidad adopta una determinada forma espectral de apariencia. Por eso, es importante subrayarlo, la ciencia marxista tiene como propósito superar la ideología, ir más allá de toda desfiguración que se interpone entre la verdadera realidad y su presentación aparente, convirtiéndose así en un conocimiento capaz de reflejar lo real o expresarlo con transparencia, más allá de toda distorsión ideológica.

Sin embargo, Marx apunta, continuando la linea emprendida en la IA, que la consecución de una conciencia diáfana de la realidad no deformada por la distorsión ideológica y/o mistificadora, o lo que es lo mismo que supera el nivel de la apariencia antes indicado para alcanzar la verdadera naturaleza de la realidad social, está

vinculada inexorablemente a la transformación de las condiciones histórico-sociales de vida de los individuos, éste es el camino que deben recorrer conjuntamente teoría y práctica revolucionaria. Marx descubre que las propias condiciones objetivas de la sociedad capitalista son las que provocan la deformación cognoscitiva, incidiendo así en el carácter propiamente clasista del conocimiento. El propio sistema segrega la opacidad de si mismo ante la conciencia de los individuos, de ahí que la causa de que la realidad aparezca velada radique en la misma realidad objetiva, en el carácter estructural del sistema capitalista, y no como se supuso a lo largo de la historia del pensamiento occidental en una deformación meramente gnoseológica de la conciencia del sujeto en su relación con el objeto. Lo que Marx está poniendo de relieve, es el carácter eminentemente político de la teoría del conocimiento.

Por consiguiente, hay una resistencia u obstáculo al proceso desideologizador y que atañe a las propias condiciones estructurales y organizativas de la sociedad, y específicamente a su división en clases sociales y a la especialización del trabajo social, de ahí que el objetivo de alcanzar una definitiva *verdad de lo social* pase necesariamente por la erradicación de las condiciones sociales que lo impiden. La teoría crítica de la sociedad marxiana, en cuanto conocimiento científico de ésta, debe estar estrechamente ligada al proceso de transformación revolucionaria de aquellos condicionamientos históricos que frenan dicho conocimiento, este es el sentido de la conocida *Tesis XI sobre Feurbach "*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos. De lo que se trata es de transformarlo"(Marx-Engels,1844:109). Así, la siempre supuesta sociedad socialista, aquella en la que presuntamente se consigan superar las trabas objetivas y estructurales que consiguen interferirse entre lo real y su conocimiento, sería un modelo de sociedad liberada de falsas mistificaciones, y donde, por tanto, los individuos pudieran percibir de manera diáfana la realidad social tal como es. Por eso, la crítica especulativa debe dar paso así, inevitablemente, a la praxis revolucionaria como modo de alcanzar la transparencia en el conocimiento del funcionamiento real de las relaciones sociales. También en este punto, se mantiene la continuidad de las tesis sostenidas en la IA con el análisis del FM.

> "La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea de hombres

libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional" (Marx,1867:44)

Como antes hemos expuesto, la dicotomía apariencia / esencia subyace en el análisis de la mercancía y se proyecta de manera latente o explícita sobre todo el análisis crítico del sistema económico capitalista. Se encuentra así claramente reproducida en el estudio económico de la plusvalía. A través de este análisis, Marx desvela cómo la explotación económica permanece oculta bajo la apariencia de connaturalidad que acompaña a las categorías de la Economía Política. Conviene recordar que, para Marx, el proletariado vende su fuerza de trabajo temporalmente al capitalista, y ésta adquiere un valor determinado por la cantidad de trabajo medida en tiempo de producción, que es la que compra el capitalista y paga en forma de salario. No obstante, el capitalista obliga a trabajar al proletario más tiempo que el tiempo de trabajo estipulado en valor por su salario, creandose así un tiempo de trabajo productivo que no es retribuido en forma de contrapartida salarial. En este hecho consiste básicamente la plusvalía, que es además, para Marx, el fundamento sobre el que descansa el funcionamiento de la economía capitalista. Sin embargo, éste se muestra ajeno a la conciencia del proletario. Dice Marx al respecto:

> "Pero como el obrero solo cobra su salario después de realizar su trabajo y como, además, sabe que lo que entrega realmente al capitalista es su trabajo, necesariamente se imagina que el valor o precio de su fuerza de trabajo es el precio o valor de su trabajo mismo"
> (Marx,1898:57).

De este hecho, se desprenden, para Marx, dos conclusiones que hay que interpretar a la luz de la distinción antes señalada entre apariencia o presentación distorsionada en el plano de la conciencia y conocimiento de las verdaderas leyes que rigen las relaciones de producción.

> "Primera. El valor o precio de la fuerza de trabajo reviste la apariencia del precio o valor del trabajo mismo, aunque en rigor las expresiones de valor y precio del trabajo carecen de sentido.
> Segunda. Aunque sólo se paga una parte del trabajo diario del obrero, mientras que la otra parte queda sin retribuir, y aunque este trabajo no retribuido o plustrabajo es precisamente el fondo del que sale la plusvalía o ganancia, parece como si todo el trabajo fuese trabajo retribuido(Marx,1898:57-58)

A modo de síntesis, y tras este recorrido por la noción crítico-peyorativa de ideología en Marx, interesa destacar que esta noción, intuida en los primeros escritos y consolidada en la IA , debe entenderse a la luz de la fundamentación de una ontología materialista crítica del idealismo vigente. Desde esta perspectiva, lo ideológico tiene que ver con el efecto distorsionador de lo real que se produce en la conciencia al invertirse lo real en ilusión ideal (religiosa o filosófica) que oculta precisamente el fundamento material de todo ideal. En un contexto diferente y con un lenguaje distinto, reaparece la noción crítica de ideología en el llamado *periodo económico* de la obra de Marx, especialmente en la sección dedicada al análisis del FM. Pero ahora, este carácter ocultador de lo real que caracteriza a la ideología aparece revestido de los atributos de eternidad y connaturalidad inherentes a las categorías utilizadas por la Economía Política.

BIBLIOTECA VIRTUAL

1.2. La noción neutral de ideología

En este segundo sentido, la noción de ideología utilizada por Marx se desmarca del juicio valorativo en términos de falsedad e ilusión presente en el sentido anterior. Ideología, desde esta nueva perspectiva, va a estar exenta de connotaciones negativas, siendo indicativa, en sentido amplio, de representaciones sociales que un grupo o sociedad poseen y que expresan una forma de organización de su experiencia social. Al mismo tiempo, ideología entendida en sentido neutro haría referencia a la facultad que poseen ciertas ideas o representaciones para convertirse, adquiriendo un relativo grado de autonomía respecto a las condiciones infraestructurales de la sociedad, en una *conciencia práctica* que impregna la experiencia social de los individuos y contribuye a modificar la propia realidad social. En este sentido, cuando nos referimos a la ideología, concebida desde esta perspectiva, ya no podríamos hablar de una falsa conciencia como sucedía en el sentido peyorativo antes abordado. Por el contrario, la ideología sería un elemento fundamental y connatural a la propia existencia de la vida social, y por tanto imposible de eliminar, ya que constituye la manera bajo la cual este grupo social o sociedad se representan el mundo, a la vez

que contribuye ,en algunos casos, además, a que su realidad se modifique y transforme[11].

En la obra de Marx, no existe un análisis específico de esta noción de ideología, sin embargo sí que pueden encontrarse alusiones a ella en diferentes contextos de su pensamiento. Tampoco existe en este caso, a diferencia del sentido peyorativo de ideología, un intento de formulación y clarificación de lo ideológico en la vida social, como ocurría en algunos fragmentos ya analizados de la IA. Finalmente, cabe indicar que las alusiones a la acepción neutral de ideología aparecen, en buena parte de los casos, en obras más vinculadas al campo de investigaciones concretas de tipo histórico, o incluso a obras de tipo divulgativo, que al terreno estrictamente filosófico en donde queda marginada en aras de la elaboración de una ontología social materialista.

El texto emblemático en el cual aparece una formulación más clara del sentido neutro de ideología es el conocido fragmento del Prólogo a la *Contribución a la crítica*

11. Se debe al pensamiento de Antonio Gramsci la recuperación y revitalización de una eficacia social de la ideología en el seno del marxismo, ya esbozada, aunque no desarrollada de forma sistemática para este autor, en la obra de Marx. En concreto, para Gramsci, a la luz de algunas de las investigaciones históricas concretas llevadas a cabo por Marx, fundamentalmente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte y La guerra civil en Francia*, la interpretación del concepto de ideología cuestionaría la reduccionista interpretación del materialismo histórico, según la cual lo ideológico aparece ligado necesariamente al carácter peyorativo de *falsa conciencia*, como mero reflejo deformado de lo real y determinado en última instancia por las estructuras económicas de la sociedad. Dice Gramsci a este respecto: "Por tanto, hay que distinguir entre ideología históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideología arbitrarias, racionalistas, "queridas". En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez "psicológica"; organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto arbitrarias, no crean más que "movimientos" individuales, polémicas, etc (tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la consolida"(Gramsci, en Manuel Sacristán,1974:364). En el contexto del pensamiento marxista, distintos autores han defendido la irreductibilidad de las formas ideológícas respecto de las condiciones materiales de producción. A este respecto, es importante destacar las aportaciones de Ernst Bloch, quien enfatiza *la función utópica*, aquella capaz de hacer real lo posible, como el verdadero fundamento del pensamiento de Marx. Así, Bloch destaca la relevancia de los ideales en cuanto movilizadores de lo social, con una funcionalidad por lo tanto irreductible al mero reflejo y reproducción de las condiciones materiales de producción, véase Ernst Bloch,1959:135. También, en la misma linea, la propia noción de *consciencia de clase* formulada por Georg Lukács, cuestionaría la parcial interpretación del materialismo histórico antes indicada, véase G. Lukács,1923:49 -88, o también la defensa por parte de Karl Korsch de una filosofía marxista, que apoyándose necesariamente sobre la ideología, cuestione una apropiación cientifista de la obra de Marx,véase, Korsch,1971:122 . En una versión más actualizada, y desde un análisis del concepto de ideología en Marx que trata de recoger la dimensión práctica de lo ideológico, es importante destacar la obra de John B. Thompson, quien denomina a esta dimensión ideológica, *concepción latente*, véase, Thompson,1990:40-44 .

de la economía política. En este Prólogo, Marx nos dice:

> "El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina la realidad, por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción -que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción" (Marx,1859:37-38)

Merece la pena que nos detengamos a analizar con atención este significativo fragmento. Conviene destacar al respecto dos cuestiones: Por una parte, a modo de formulación metodológica de la tesis general del materialismo histórico, se recalca la subordinación de las formas ideológicas respecto de las condiciones materiales de producción que las sustentan, lo que es indicativo de una concepción materialista de la sociedad en la que las expresiones de la conciencia social se hacen depender de su central fundamento material. Sin intención de profundizar en esta cuestión, lo que sí merece ser apuntado es que este materialismo marxiano no implicaría una explicación causal absoluta. El descubrimiento de la relevancia del fundamento material de la historia, como luego pondría de manifiesto Engels en su conocida *Carta a Bloch*, no significa la adopción de éste como modelo determinista y universalizable desde el cual hacer depender mecánicamente las distintas expresiones de la conciencia social. Como señalaba Raymond Willians, el descubrimiento metodológico

del fundamental substrato materialista de la historia no implica una interpretación causal unidireccional en términos materiales, puesto que se entrecruzan dialécticamente aspectos económicos, políticos y culturales(Williams,1977:93-101). Infraestructura y superestructura no deberían ser comprendidas como categorías abstractas, cerradas y ligadas por una correlación estrictamente temporal. En este sentido, y volviendo al tema de la ideología, su utilización bajo estos parámetros se desmarcaría del significado peyorativo de falsa conciencia, y bien podría ser concebida como expresión, en el orden del pensamiento, de unas determinadas condiciones materiales de existencia.

Pero además, por otra parte, y esto interesa subrayarlo en este momento, en unas lineas de este interesante fragmento se expresa cómo mediante las ideologías los hombres "adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven". Si para Marx las ideologías pueden llegar a desempeñar este destacado papel en la vida social, entonces, además de alejarnos de una posible interpretación peyorativa de ellas, identificada a una conciencia falsa ocultadora de la dominación, pueden ser aprehendidas desde su instrumentalización en la práctica social para la transformación de las condiciones materiales de existencia. Las ideologías concebidas de este modo, y pensando especialmente en la propia conciencia de clase revolucionaria del proletariado, pueden llegar a convertirse en un utillaje teórico destinado tanto a clarificar la conciencia social de los individuos como a servir como movilizador y transformador de su propia realidad social.

Pero ya en escritos anteriores, como el *Manifiesto comunista*, Marx en colaboración con Engels, y en sintonía con el fragmento antes interpretado del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, apuntaba el poder que poseen las ideas para la transformación de las condiciones sociales establecidas.

> "Se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad; con ello sólo se expresa el hecho de que dentro de la antigua sociedad se han formado los elementos de una sociedad nueva, de que la disolución de las antiguas ideas marcha al mismo paso que la disolución de las antiguas condiciones de vida"(Marx- Engels,1848:76).

Porque, en este sentido, el *Manifiesto comunista* es aleccionador, puesto que aborda el problema de un determinado modo de conciencia o representación de la

realidad, la conciencia de clase, desde la cual se posibilita el proceso revolucionario en manos de la clase proletaria. Precisamente por el carácter pedagógico-divulgativo de la obra, se manifiesta una intencionada exhortación a la necesidad de un tipo especial de representación de un grupo social en aras de su eficacia política. Cuando Marx y Engels comentan la labor política de los comunistas, hablan de la necesidad de "formar la conciencia de clase del proletariado"(Marx-Engels,1848:68). En este sentido, la *conciencia de clase* descansa en una *representación ideal* que un grupo social posee de sí mismo y que se convierte en instrumento revolucionario. De hecho, esta es la razón de la capacidad de seducción del *Manifiesto comunista.* Es, precisamente, la sugestiva apelación al mundo de la representación de clase como movilizadora de la conciencia proletaria la que dota a esta última de una especial capacidad de persuasión. Por eso, la existencia de una conciencia de clase no acaba de encajar perfectamente en el seno de una ontología social materialista. No le falta razón, pues, a Pierre Ansart, quien al percatarse de la capacidad de persuasión política presente en *El Manifiesto comunista* se pregunta si la aceptación de una ideología no será condición necesaria para la propia profundización del conocimiento en lugar de un obstáculo a superar por el saber científico "¿La adhesión a una ideología y la voluntad de promoverla no podrían construir, en ciertas ocasiones, una de las condiciones de la clarividencia del conocimiento?"(Ansart,1979:39).

En una linea similar, en el importante texto de análisis histórico *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, al lado de fragmentos que como hemos visto anteriormente nos muestran una utilización por parte de Marx de una noción crítica de ideología, también aparecen indicios dispersos y sin sistematizar de una noción neutra de ideología. En torno a esta cuestión y centrándonos en este texto, nos interesa destacar especialmente la referencia de Marx a la conciencia de clase como representación natural de un grupo social que expresa sus condiciones materiales de existencia, pero que, al mismo tiempo, se consolida apoyándose necesariamente sobre aspectos vinculados al orden de lo *ideal*, o dicho de otro modo, una clase social descansa siempre sobre una conciencia de sí misma, que lógicamente implica una subjetividad. Desde esta perspectiva, toda clase social, incluida la clase revolucionaria en su misión transformadora de la sociedad, requiere de una ideología que, enraizándose eso sí en los aspectos materiales de la vida social, dote de una entidad como clase a un grupo

social en la dinámica de la lucha de clases. En un conocido fragmento Marx lo expresa del siguiente modo:

> "Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes (Marx,1852:276).

Por otra parte, insistiendo en la propuesta del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, la ideología asociada a una eficacia social de las ideas, pese a que no aparece el término ideología explícitamente, se nos revela en un importante y conocido fragmento al comienzo de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* Aquí, Marx reconoce la fuerza de las creencias e ideas enraizadas en la tradición como movilizadoras de la conciencia social, y por tanto con una eficacia práctica en la vida política. Pese a que no existe una alusión directa a lo ideológico, como antes indicábamos, sí que aparece de forma latente o implícita una apelación a la fecundidad de la que están dotadas cierto tipo de ideas para modificar la realidad social y convertirse así en una fuerza revolucionaria. En este fragmento, Marx deja intuir la importancia social de la intrumentalización del imaginario colectivo en los procesos de transformación política, superando así una estrecha concepción materialista y economicista de la sociedad en la cual se prescindiría de las *ilusiones* como móviles dinamizadores de la vida social. Hay una apelación a los aspectos míticos insertados en la tradición, y un reconocimiento de su eficacia en la dinámica social y política. Dice Marx, al comienzo de la obra:

> "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando *conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal* "(Marx,1852:250, la cursiva es nuestra)

La noción neutra de ideología recorre buena parte de este importante texto y así

cuando Marx trata de valorar la restauración política llevada a cabo por Luis Bonaparte y sus relaciones con el campesinado francés en el siglo XIX analiza el papel que cumplen las *idées* napoleónicas en el contexto de la sociedad del momento. Estas, circunscritas para Marx a una concepción parcelada de la propiedad, un gobierno fuerte y absoluto, la representación de un papel preponderante a la iglesia en la representación política y la autoridad del ejército, además de responder a intereses materiales del estado en el sometimiento del campesinado, tienen una eficacia social práctica en cuanto modificadoras de la realidad política pero a través de su presentación revestida de un imaginario o mitología imperial. Una vez más en este texto, y aunque sólo podamos contemplarlo a efectos de práctica social, se nos descubre la necesidad de adhesión al mito y a lo imaginario como instrumento de acción social y política. En este caso, lo imaginario es algo más que una ilusión fantasiosa a superar por la crítica al modo expuesto en la IA.

> "Como vemos, todas las ideas napoleónicas son las ideas de la parcela incipiente, juvenil, pero constituyen un contrasentido para la parcela caduca. No son más que las alucinaciones de su agonía, palabras convertidas en frases, espíritus convertidos en fantasmas. Pero la parodia del imperio era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa del peso de la tradición y hacer que se destacase nítidamente la contraposición entre el Estado y la sociedad" (Marx,1852:347)

O finalmente, en algunos párrafos de otro texto histórico, *La guerra civil en Francia*, en el cual aparece una alusión directa a la ideología en un comentario en torno a las consecuencias sociales generadas por la implantación de la comuna en Francia en el pasado siglo. En este contexto, Marx utiliza el término ideología identificándolo con una creencia o actitud social y política resultado de intereses específicos, pero desmarcada, una vez más, de un carácter ilusorio. El término ideología en este fragmento viene precedido del término dirección, y esto es sintomático de que Marx pensaba en lo ideológico vinculándolo a una directriz que fija el sentido, la orientación y finalidad de un movimiento social. La ideología dotaría de consistencia y direccionalidad a un grupo social, de ahí que también el proletariado deba poseer una ideología en su práctica histórico-revolucionaria. Inevitablemente, todo grupo social sujeto a intereses específicos posee unos ideales que los traducen,

y a través de los cuales pretenden transformar su realidad en un determinado sentido.

> "La burguesía provinciana de Francia veía en la comuna un intento para restaurar el predominio que ella había ejercido obre el campo bajo Luís Felipe y que, bajo Luis Napoleón, había sido suplantado por el supuesto predominio del campo sobre la ciudad. En realidad, el régimen comunal colocaba a los productores del campo bajo la dirección ideológica de las capitales de sus distritos, ofreciendoles aquí, en los obreros de las ciudades, los representantes naturales de sus intereses"(arx,1871:79).

Esta propuesta neutral de ideología, que nos interesa destacar, en cuanto orientadora y cohesionadora de los intereses de una clase social en la lucha de clases, va a ser reapropiado posteriormente por Lenin al hablar de una *Ideología socialista*, lo que desde una noción peyorativa de ideología carecería de sentido. Por eso, pese a que Marx no llega a formular con claridad en sus textos el sentido de una *ideología proletaria*, el marxismo se convierte en ideología en el momento en que se transforma en un elemento que dinamiza direccionalmente a la clase proletaria en su práctica revolucionaria otorgándole una unidad y cohesión, al mismo tiempo que le imprime un sentido y finalidad histórica. A efectos prácticos, no se trataría de ir más allá de la ideología para ver la realidad tal como es, tesis general que recorre la IA. Desligándonos de los aspectos cognitivos, también existe inevitablemente una ideología de la clase proletaria, una representación del mundo que expresa sus intereses de clase.

Para concluir la exposición del sentido neutral de ideología marxiano, conviene apuntar, que si bien la formulación ontológica fuerte en Marx es aquella que enfatiza su materialismo filosófico expresado fundamentalmente en la IA y continuado a través del análisis del FM, insistiendo en su sentido peyorativo, no es ni mucho menos menospreciable el sentido neutro de ideología utilizado por Marx, ya que es el que posibilita pensar la transformación social recurriendo a la importancia de las representaciones en la vida colectiva. Y aunque el primer sentido ontológicamente domine al segundo en el pensamiento de Marx, este último se encuentra indisociablemente ligado a la propia fuerza del marxismo como movimiento social orientador de la acción de los distintos grupos y agentes sociales.

1.3. El sentido de una crítica ideológica en Marx y sus dimensiones onto-epistemológicas

Los dos usos de la noción de ideología que se pueden encontrar en la obra de Marx nos sirven de apoyo para desentrañar el papel que éste atribuye en su pensamiento a una crítica ideológica. Hemos visto que aparece una utilización hegemónica del concepto de ideología vinculada a connotaciones de conciencia invertida y distorsionada de la realidad que oculta unas contradicciones materiales, pero también hemos destacado un uso neutral del concepto de ideología identificada con una representación social reflejo de intereses de la vida material y con capacidad de actuación sobre ésta. A la hora de clarificar la crítica ideológica en Marx, conviene distinguir una doble vertiente en función de la evolución de su pensamiento. Diferenciamos por ello una crítica ideológica centrada especialmente en la IA, caracterizada aún por una actitud ligada al rechazo del pensamiento especulativo, y por otra parte, una faceta crítica de su *periodo económico*, vinculada a la consolidación de una ciencia explicativa de las leyes que rigen el sistema económico capitalista.

1.3.1. La crítica ideológica en la IA

Para comenzar, debemos comprender la crítica ideológica marxiana en la IA, y esto es fundamental para entender el papel que Marx atribuye a la filosofía, religión y otras formas de representación propias del plano de la conciencia, a la luz de la autonomía e independencia que los productos de la conciencia adquieren con respecto de su génesis en la praxis histórica, de la cual emergen y a la que finalmente ocultan. No se trataría, por tanto para Marx, de catalogar bajo un estrecho materialismo, de ilusión en sí misma a cualquier representación en el plano de la conciencia, sino de concebir su perversión ideológica en el hecho de que esta representación descontextualizada adquiera una vida propia que se presenta desvinculada de las

condiciones materiales e históricas que la fundamentan. Al mismo tiempo, por esta aparente autonomía se encubre la realidad histórica contradictoria que subyace a estas representaciones. Tal como queda indicado en la noción neutral de ideología en Marx, la representación del mundo es algo consustancial a la existencia de todo grupo social, e incluso, como también hemos indicado, esta representación puede llegar a tener una eficacia a la hora de transformar las propias condiciones de lo real. Por tanto, se puede hablar de conciencia deformada, por invertida, en el momento en que lo real queda suplantado por una representación que se presenta como algo sustantivo para la conciencia, adoptando una forma autosuficiente y disociada de la vida práctica.

De lo anterior, se sigue que no hay por tanto en Marx, en este periodo de su obra, una tajante contraposición entre ideología y ciencia al modo de una confrontación entre falsedad y certeza positiva, más bien el contraste se establece entre representación deformada y vida práctica, pero siempre desde la antítesis entre idealismo y materialismo. La ciencia *real y positiva* que Marx anuncia en la IA como superación de la ideología es un saber comprometido con lo real, vinculado a la *praxis* histórica y por tanto desmarcado de la teoría pura. Este saber es, por ello, identificado con un materialismo inversor del idealismo abstracto y especulativo, capaz de fijar el objeto de su atención sobre las condiciones reales de la producción material e histórica, o para decirlo en palabras de Eugenio Trías “La principal revolución marxiana en el plano epistemológico consiste en esta desimplicación de autoconciencia y saber”(1975:102). Por eso, puede decirse que la perspectiva más apropiada para interpretar el núcleo de la crítica ideológica marxiana en la IA y en los textos cronológicamente cercanos consiste en concebirla como una inversión materialista de la conciencia pura en *praxis* histórica. Asociado a lo anterior, la superación de la ideología en pro de la ciencia es, en definitiva, el transito de una concepción idealista del saber a una concepción materialista que descubre en la conciencia teórica una fuente de ilusión que debería dar paso a un saber comprometido con la realidad social y el funcionamiento histórico-material que la rige. En suma, se están consolidando las bases fundamentales del materialismo histórico, modelo de saber enfrentado a una concepción idealista y especulativa de la realidad social. A través de este materialismo histórico, se nos anuncia la existencia de un *saber real*, de una *ciencia positiva*, capaz de mostrarnos la realidad tal como es,”partiendo de las condiciones reales” y “en su

proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones"(Marx-Engels,1845:40), permitiéndonos, de esta forma, un acceso materialista a la verdad de lo social.

Por otra parte, podemos afirmar que la teoría crítica de la ideología en la IA debe ser comprendida desde los parámetros de una previa dicotomía establecida entre realidad y representación. Como ya hemos apuntado, el énfasis de Marx en superar la ontología idealista hegeliana y neohegeliana, a través de una inversión radical en términos de ontología social materialista, perpetúa la concepción dualista de lo real heredada del idealismo, pero acentuando ahora la preponderancia de los aspectos vinculados a la vida material en detrimento de las manifestaciones del ámbito de la conciencia. Autores como Claude Lefort, han expresado con claridad este importante aspecto presente en la teoría de la ideología marxiana, y así en referencia a Marx dice Lefort "..el no cesa de razonar en los términos de una dicotomía entre producción y representación que no permite pensar el lenguaje, o de una manera general el orden simbólico en el cual se inscribe toda práctica social" (Lefort,1978:252) o Lefebvre, quien lo extrapola a todo el pensamiento marxista "En la tradición "marxista" el concepto de la ideología coexiste con un pesado realismo de la cosa y del objeto materiales. Lo cual engendra un dualismo de lo abstracto y de lo concreto" (Lefebvre,1980:31). De esta perspectiva dicotómica, perpetuada en buena parte del pensamiento marxista, es de donde surge, como veremos, un importante vacío a la hora de valorar el papel de las representaciones y el imaginario en la vida de las sociedades [12].

12. Henri Lefebvre, en *La presencia y la ausencia.Contribución a la teoría de las representaciones*, ha destacado este vacío existente en el pensamiento marxista, cuando se trata de otorgar un estatuto claro a las *representaciones* en la vida social, intentando superar el posicionamiento teórico que las relega a una mera traducción de la vida material, véase (Lefebvre,1980:29-30). Donde esta laguna resulta más manifiesta es, indudablemente, en la consideración en torno a la conciencia de clase del proletariado, así Ignacio Gómez de Liaño, en *Sobre la conciencia social*, ensayo incluido en *La mentira social.Imágenes, mitos y conducta*, comentando *La sociología,aventura dialéctica* de Gonzalez Seara, pone de relieve el inevitable reconocimiento por parte de Marx de una intuición acerca del papel de las *representaciones imaginarias* en la génesis de una conciencia de clase (Liaño,1989:151),o como bien dice Pierre Bourdieu en *¿Que significa hablar?*,es preciso reconocer "Las categorías con arreglo a las cuales un grupo se piensa y según las cuales se representa su propia realidad contribuyen a la realidad de ese grupo. Lo que significa que toda la historia del movimiento obrero y de las teorías a través de las cuales construye la realidad social está presente en la realidad de ese movimiento considerado en un momento determinado del tiempo"(Bourdieu,1985:102). La IA, en este sentido, no parece dejar lugar a un reconocimiento de la funcionalidad práctica de las representaciones en la vida social, que sin embargo sí es reconocida como hemos visto en el *Manifiesto comunista* y en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* .Y es que el tema de la conciencia de clase proletaria no acaba de encajar en la concepción de la sociedad presidida por el materialismo objetivista, como ha señalado Pérez Agote "Marx no parece percatarse de la importancia que él mismo atribuyó a la conciencia de clase como elemento necesario

Desde el punto de vista de la práctica política, en la IA, como ya hemos aclarado, la caracterización de la distorsión ideológica surgiría en el momento en que la representación sustituye a la realidad, o dicho de otro modo, cuando la realidad se disuelve en representación, produciéndose entonces el efecto ideológico consistente en pensar que modificando las representaciones se modificará la realidad. Se nos critica la ingenuidad filosófica que pretende cambiar el mundo desde el pensamiento, o como expresa Michel Henry "Así la mistificación de la ideología consiste cada vez que se pretende atravesar el abismo ontológico que separa la realidad y la irrealidad, reducir en principio la primera a la segunda para esforzarse luego en pasar de la segunda a la primera(Henry,1976:384). En este contexto intelectual, la crítica de la ideología marxiana se convierte en una tarea crítico-genealógica consistente en rechazar la engañosa autonomía de las representaciones de la conciencia desvelando su fundamento en la *praxis* histórica que las sostiene, para así recalcar el equívoco de pensar que la modificación de lo real se lleva a cabo desde el terreno de las ideas, es decir, desde parámetros idealistas.

Distintos autores han subrayado este aspecto. Así, Lefebvre afirma, intentando clarificar el papel de la ideología en Marx "La moral, la religión, la metafísica y los otros aspectos de la ideología, las formas correspondientes de la conciencia, no poseen más que la apariencia de una independencia. Ellas no tienen historia ni desarrollo, es decir que ellas no poseen ninguna autonomía en relación con la producción y los intercambios materiales entre los seres humanos" (Lefebvre,1968:74). En la misma linea, Michel Henry sostiene "Ilusoria, abstracta es la ideología pura, es decir el conjunto de ideas reducidas a su contenido representativo intrínseco"(Henry,1976:434), Paul Ricoeur "Las deformaciones de la ideología aparecen en la medida en que nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción; aquí se da la inversión"(Ricoeur,1986:117), Claude Lefort "En los términos de una descripción tal,

---

para el desenvolvimiento del movimiento revolucionario"(Agote,1989:131). A este respecto, Francisco Fernandez Buey en *Marx (sin ismos)*, haciendose cargo de esta dificultad, que básicamente afecta a la interrogante ¿La conciencia de clase es ideológica o antiideológica? plantea, apelando a la formulación gramsciana de ideología, que aceptando la inevitabilidad de lo ideológico, lo que definiría la posición de la conciencia de clase respecto a la representación engañosa del mundo, radicaría en su funcionalidad práctica, no en su relación de falsedad /verdad. "Y en ese caso, una vez admitido que hay también ideologías proletarias, el discurso tendría que versar ya sobre ideologías comparadas, no sobre ideologías (de un lado) y ciencia (de otro). Los dos únicos marxistas relevantes que han visto esto con claridad han sido Antonio Gramsci y Karl Korsch" (Fernandez Buey,1998:130-131)

la ideología se determina en su recorrido como un dominio separado - ella compone un mundo de ideas, en el cual se encuentra figurada una esencia de lo social, las oposiciones de todo orden se ven cambiadas en determinaciones de lo universal, la dominación convertida en expresión de la ley"(Lefort,1978:282) o el propio Jacques Derrida, quien denominando *fantasma* a esta representación independiente en el plano de la conciencia, diagnóstica en el componente ilustrado presente en Marx la causa de su estrecha concepción de la crítica ideológica "El proceso espectrógeno responde, por consiguiente, a una incorporación paradójica. Una vez desgajados la idea o el pensamiento(*Gedanke*) de su sustrato, dándoles cuerpo se engendra el fantasma. No volviendo al cuerpo vivo del que son arrancados las ideas o los pensamientos, sino encarnando éstos en otro cuerpo artefactual, un cuerpo protético, un fantasma de espíritu, podría decirse un fantasma de fantasma siempre y cuando, como a veces nos permite pensar Marx, la primera espiritualización produzca ya, también espectro"(Derrida,1993:144). En suma, la IA, y también sus textos cronológicamente limítrofes, localizan con claridad el carácter peyorativo de la ideología en la sustantivización de un pensamiento que se desliga de la realidad histórica que lo fundamenta, e indica la perniciosa consecuencia que de ello se deriva para la práctica revolucionaria: pensar que la transformación de la realidad social se lleva a cabo desde el plano de las ideas y no desde la práctica real e histórica.

1.3.2.La crítica ideológica en el *periodo económico*.Los fundamentos epistemológicos de la ciencia marxiana

En EC aparece una novedosa perspectiva para la comprensión de la ideología. Como ya se apuntaba en la IA, el análisis del FM descubre una falseada distancia entre lo real y su representación cuya causa estriba en la propia realidad estructural y contradictoria de la cual emana necesariamente la deformación ideológica. Se introduce así la necesidad del conocimiento científico, ya insinuado en la IA, como modo de comprensión del funcionamiento de la realidad social, es decir, de las relaciones sociales localizadas en el ámbito de la producción que habían sido

encubiertas bajo una aparente presentación engañosa de la realidad. Pero eso sí, no debemos olvidarlo, una ciencia subordinada siempre al interés de transformar revolucionariamente la sociedad, ya que sólo este proceso práctico posibilita finalmente la superación de la ideología. La ciencia que pretendiera ir más allá de la ideología, de la apariencia, debiera liberarse del marco especulativo característico de la teoría del conocimiento tradicional, en definitiva de la dialéctica error-verdad planteada en términos de mera teoría, para convertirse en herramienta político-revolucionaria. El conocimiento científico verdadero es aquel que orienta y guía el proceso de conciencia de clase del proletariado, en cuanto clase destinada a alcanzar un modelo de sociedad futuro en el que se disolverían las ilusiones y opacidades de la ideología, para alcanzar una supuesta representación transparente o desideologizada de la realidad social, en donde aparecería la realidad tal como es. Teoría y praxis revolucionaria deben estar perfectamente imbricadas en la superación de la ideología. La perspectiva de clase del proletariado, amparada por la teoría marxista, se convierte entonces en la perspectiva privilegiada, se erige en poseedora de la verdad de lo social. Además, por otra parte, y en este punto va a incidir posteriormente Lukács, aunque existan otras perspectivas parciales de la realidad social, la garantía de verdad de la perspectiva del proletariado viene dada por el hecho de que la misión histórica de esta clase es el *interés de la humanidad* a través de la transformación de las condiciones estructurales de la sociedad que posibilitarían una percepción del mundo liberada de la ideología. Alcanzada una sociedad sin clases y sin especialización del trabajo, se superarían los obstáculos reales que velan lo real ante la percepción de los individuos para alcanzar una definitiva transparencia del mundo.

Desde un punto de vista ontológico, puede decirse que existe un hilo conductor que recorre toda la crítica de la ideología marxiana desde sus *escritos de juventud* a los *económicos*, a saber, una ontología social materialista sustentada sobre una concepción del *ser* como materialidad. De ahí que su proyecto crítico pretenda remitir siempre las representaciones de la conciencia al referente verdadero, aquel ligado a su enraizamiento en los aspectos materiales de la historia. Como bien destaca Derrida "Se trata de una ontología-crítica pero desconstructiva - de la presencia como realidad efectiva y como objetividad. Esa ontología crítica pretende desplegar la posibilidad de disipar el fantasma, atrevámonos de nuevo a decir: de conjurarlo como la conciencia

representativa de un sujeto y de reconducir dicha representación, a fin de reducirla a sus condiciones, al mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio"(Derrida,1993:190). También Lefebvre se hace cargo de esta ontología manifiesta en la crítica ideológica marxiana "Por definición la ideología disimula lo real que yace bajo la ideología. Tiene esa finalidad intencionalmente, políticamente. ¿Pero de donde le llega esta capacidad?. Situada en otro plano que lo real, la ideología lo cubre.¿como?. El realismo que se desdobla en realismo del objeto y realismo de la idea se relaciona con el materialismo sumario según el cual lo abstracto, reflejo de lo real, no puede más que reflejarlo"(Lefebvre,1980:31). En definitiva, la verdadera realidad social oculta tras la inversión ideológica es contemplada siempre en términos materiales. En la IA esta materialidad se identifica básicamente con la *praxis*, mientras que en el análisis del FM es pensada como *relaciones de producción*, pero se parte en ambos casos de una supuesta realidad material con una preexistencia objetiva e independiente respecto de las representaciones sociales en que se inscribe, que es la que trataría de encubrir la ideología. En este sentido, en el *periodo económico* del pensamiento de Marx sigue latente el materialismo que había germinado en sus *escritos filosóficos.* No se percibe, y esto nos interesa retenerlo, que esa materialidad está ya siempre inevitablemente impregnada por una representación que la preconfigura y dota de significación. Prescinde, como veremos, de la radical trascendencia ontológica del imaginario social.

Desde un punto de vista epistemológico, podemos decir que la crítica de la ideología marxiana expresada en el análisis del FM, pero que recorre todo EC, sostiene un modelo de conocimiento basado en la dicotomía entre un nivel de apariencia cognoscitiva ocultadora de lo real y un nivel verdadero de conocimiento capaz de descifrar las leyes que rigen la realidad social. La apariencia, representación ideológica espontanea y naturalizada pero distorsionada de lo real, es siempre una representación que disimula el funcionamiento que rige las relaciones de producción. Mientras que la verdad científica o conciencia transparente no ideologizada es un conocimiento objetivo de lo social, de las condiciones materiales e históricas sobre las que descansa esa engañosa representación, y siempre desde el paradigma del materialismo histórico.

Sin embargo, no sería acertado concebir la verdad en Marx con una preexistencia originaria o primigenia a la deformación ideológica, porque Marx es

hegeliano y por tanto piensa que la verdad aparece disuelta con la ilusión, siendo ilusión y verdad dos momentos diferentes pero entremezclados en el proceso de conocimiento. Sara Kofman, quien a nuestro juicio ha sabido interpretar con lucidez la teoría de la ideología marxiana, ya afirmaba que para Marx "el sentido claro no preexiste a la oscuridad ideológica:no hay "verdad" sin un trabajo de transformación" (Kofman,1973:39). De hecho, este proceso de conocimiento sólo podría comprenderse *desde* y *a partir de* la disipación de las propias ilusiones de la conciencia ideologizada."Como había comprendido Hegel, el error y la ilusión son momentos del conocimiento de los cuales se desprende la verdad" (Lefebvre,1968:72). Que Marx no contemple la verdad con una existencia previa a la ilusión, no quiere decir que no mantenga un referente de verdad a conquistar tras la disolución ideológica, una "nostalgia de conocimiento claro, transparente, luminoso"(Kofman,1973:40). Como contraposición a la distorsión ideológica se nos alienta a alcanzar una representación diáfana de la realidad social. En este sentido, la ciencia del materialismo histórico es el modo de desciframiento de las leyes de lo social y de la explicación de las representaciones de la conciencia que de ellas emergen, en ambos casos veladas por la opacidad ideológica.

En la epistemología marxiana en su *periodo económico*, y esto nos interesa destacarlo especialmente, los patrones evaluadores para determinar la verdad o falsedad, la realidad o ilusión de nuestras representaciones, son por una parte una ontología donde la realidad como hemos visto es concebida en términos de materialidad objetiva, y por otra parte, una teoría del conocimiento de tipo realista en la cual se concibe la verdad de una teoría en función de su capacidad para expresar o reproducir, aunque de modo peculiar, esa realidad. Cuando Marx en su *periodo económico* decide elaborar un conocimiento científico de las leyes explicativas del funcionamiento del sistema capitalista abandona ciertos presupuestos aún filosóficos característicos de su obra de juventud, transformándose así la crítica a la especulación teórica idealista en una ciencia dialéctica de la realidad económica. Aunque, como señala Tom Bottomore, el realismo epistemológico marxiano sólo aparece con claridad en localizaciones dispersas de su pensamiento y se mueva en la ambigüedad entre dos objetos de conocimiento, el *transitivo* que es un producto transformado en el propio proceso de conocimiento, y el *intransitivo* que lo concibe de modo independiente y

externo, siempre se parte en el proceso de conocimiento de la prioridad de una supuesta realidad con existencia ajena a la mente que trata de representarla e independiente de ese proceso.[13]

Pero conviene dejar claro que, pese a ello, Marx nunca se preocupó de explicitar una formulación consistente de los fundamentos epistemológicos de la ciencia que manejaba. No fue un objeto prioritario de su atención, absorbido por la crítica a la Economía Política de los economistas ingleses. Dicho esto, podemos extraer de entre ciertas localizaciones de su pensamiento económico un posicionamiento de fondo en el cual la verdad y la realidad objetiva son las dominantes. Encontramos en el difícil apartado titulado *El método de la economía política*, incluido en la Introducción a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, el intento más explícito de formulación de este *realismo* marxiano, para el cual el objeto real tratado en el conocimiento científico posee una existencia independiente del sujeto, o lo que es lo mismo, que la realidad social, que Marx llama *sujeto real*, tiene un carácter extralógico que debe ser reflejado por la teoría. Así, nos expresa Marx en este apartado, aludiendo críticamente al idealismo hegeliano:

> "Por lo tanto, a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad -y la conciencia filosófica está determinada de este modo-, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que -pero aquí tenemos de nuevo una tautología- la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. *El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica*. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa." (Marx,1857:22, la cursiva es nuestra)

13.Véase, Tom Bottomore,1983:159-171,634-637. Similar es el posicionamiento de Arne Naess, quien parece intuir que ya en la crítica ideológica planteada en la IA, aquella que se propone refutar el conocimiento especulativo para dar paso a la *ciencia real*, se alberga una actitud teórica en la cual "Parecen darse por sentados ciertos tipos extremos de *Begriffsrealismus* (realismo del concepto)"(Naess, 1974:37). Puede verse también, Manuel Sacristán,1983:334-338.

Como resultado de su intencionada inversión crítica del idealismo, Marx se posiciona como realista. Para que lo real no pueda ser considerado un resultado, un efecto de la conciencia, Marx enfatiza que la realidad posee una existencia con independencia del sujeto que la aprehende en el proceso de conocimiento. No llega, por tanto, a descubrir que esa supuesta realidad autónoma es, en sí misma, indisociable del modo a través del cual el sujeto se acerca a ella. Marx piensa la realidad como objetividad, orientado por el cuestionamiento del idealismo hegeliano que identifica pensamiento y ser, sin llegar a entrever la necesaria mediación del sujeto en aquello que se define y acepta como realidad.

Unas páginas más adelante, continúa Marx aclarando en que consistirían los fundamentos epistemológicos de la ciencia que ansía y en la que se manifiesta con claridad el realismo antes indicado. La realidad tiene una existencia anterior al sujeto que la piensa, es algo con entidad preexistente al conocimiento.

> "Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto -la moderna sociedad burguesa en este caso- es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta por la sociedad determinada, de este sujeto, y que tanto, aun desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal" (Marx,1857:27)

No parece que Marx intente hacer extensiva una determinación social del conocimiento, con la sociologización de la verdad que ello conlleva, a la validez epistemológica de su ciencia, desde la cual pueda llegar a peligrar el estatuto de verdad sobre la que ésta se apoya. La ciencia marxiana, pese a ser una ciencia que reconoce su historicidad ya que su objeto de estudio varía históricamente y por tanto carece de validez una ciencia que maneje meras abstracciones desvinculadas de la historia concreta al modo de la ciencia de la Economía Política, lo que no admite es la posibilidad de relativización de la propia verdad científica a partir del desvelamiento de un contexto de representación previo que condiciona esta verdad, a través del descubrimiento de la mediación de una posición o interés de partida del sujeto que pueda cuestionarla. Ya Sara Kofman dejaba intuir que el mayor problema con el que se enfrentaba la ciencia marxiana radicaba en que para Marx "la ciencia no tenga ojo"(Kofman,1973:41). Marx reconocería que la verdad es históricamente relativa, dado

que la realidad social objeto de estudio varía con el curso del tiempo y por tanto las leyes explicativas que intenten descifrarla no pueden ser atemporales, pero esta historización de la verdad se mantiene firme ante una tentativa de deslizamiento relativista, o lo que es lo mismo, la verdad está disociada del marco representacional específico e implícito en que se inscribe el acceso a lo real. Lo que Marx no admite, como buen racionalista, es la relativización de la verdad y de la ciencia en términos instrumentalistas, en definitiva percatarse del carácter pragmático de la verdad, porque eso entrañaría reconocer que no existe un nítido criterio epistemológico de validez que permita distinguir la verdad del error, el saber de la ilusión, y la ciencia crítico-dialéctica esta guiada por ese inequívoco referente. Existe, pues, en el caso de Marx, una realidad objetiva independiente del sujeto que la aprehende, de manera que la verdad radicaría en una expresión teórica fidedigna de esa realidad. Marx, en este aspecto, sería fiel al proyecto epistemológico del conocimiento como representación del mundo que, en lineas generales, anima la modernidad. Si por el contrario pensásemos que la propia existencia de esta realidad se construye y configura a partir de las previas representaciones que la definen guiadas por intereses pragmáticos y posiciones sociales aprióricas, desembocaríamos en una actitud epistemológica que admitiendo múltiples perspectivas acerca de lo real, además relativizase la propia verdad en términos instrumentalistas. No parece ser este el caso de Marx, quien al mantenerse fiel a la posibilidad de existencia de una realidad objetiva se inclina por un realismo epistemológico que impida el relativismo.

Este importante punto no ha pasado desapercibido a ciertos a autores incluidos en la tradición marxista y preocupados por reformular su modelo epistemológico. En esta linea, Alex Callinicos, sin asumir el relativismo, señala la necesidad de modificar el realismo marxiano dominante en su *periodo económico* a partir de los desarrollos de la reciente filosofía de la ciencia. Preocupado por superar este realismo, comenta las tres tesis en que se sostiene:

> "..por una parte, como Hegel, considera la verdad como objetiva, como independiente de la certeza subjetiva que determina una oración como verdadera o falsa, y todavía cree que el pensamiento, al modo de la idea absoluta, es constitutivo de la realidad que interpreta o enuncia como verdadera o falsa. Realismo en el sentido de (2) implica lo que David-Hillel Ruben llama la declaración de independencia (*Independence Claim*). Hay objetos esencialmente independientes de todo pensamiento, o de toda actividad

> interpretativa mental(3) equivale al rechazo del instrumentalismo, es decir, de la doctrina según la cual las entidades teóricas construidas por las ciencias orientadas a explicar el fenómeno observable (electrones, relaciones de producción) son conveniencias, ficciones útiles, que nos permiten resumir económicamente el conocimiento de los hechos o facilitar el descubrimiento de unos nuevos hechos, implicando no comprometerse con la existencia de esas entidades" (Callinicos,1983:115)

También Francois Chatelet, al preguntarse acerca de los *errores de Marx*, destaca cómo éstos son siempre un resultado de causas históricas y por tanto no radican en una carencia profunda de sus concepciones. Localiza el problema clave del pensamiento de Marx en la herencia que aún guarda respecto de la *metafísica de la representación* característica del pensamiento occidental, de la cual no consigue liberarse plenamente.

> "Una de las aportaciones metodológicas fundamentales de Marx estriba en no admitir de ninguna manera ese axioma que constituye toda la metafísica occidental, según el cual siendo el hombre por naturaleza (o por decisión divina) un ser destinado a la transparencia lógica, el pensamiento verdadero es el que refleja, reproduce, tal y como es (o tal y como llega a ser) una realidad exterior y, sin embargo, en armoniosa y secreta complicidad con ella. Sin duda Marx frecuentemente tanto en las obras que la edición Molitor califica de "filosóficas" como en sus desarrollos político-históricos y en numerosos textos que podrían extraerse de sus obras de madurez -incluyendo *El Capital*- ha aceptado implícitamente ese axioma"(Chatelet,1967:88)

Podríamos también citar a Kostas Axelos, quien en sintonía con Chatelet descubre que el pensamiento de Marx sigue sujeto a la *metafísica de la subjetividad* que acompaña a la tradición filosófica característica de la modernidad, que como se sabe Heidegger intentó poner en tela de juicio. Heidegger definía el programa teórico moderno, latente en la filosofía y la ciencia occidental, como el de la *época de la imagen del mundo.* En él, a diferencia de la concepción griega, el sujeto persigue representar el objeto, reproducir lo ente, de manera que finalmente el objeto lo es sólo como imagen a disposición de la representación. Es entonces cuando lo ente pasa a ser concebido como objetividad, y la certeza como una representación fidedigna de ella "La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación"(Heidegger,1984:86). En Marx, a juicio de Axelos, seguiría presente el dualismo de sujeto y objeto moderno, en el cual este último posee una existencia independiente de aquel y que trataría de ser reproducida en el proceso de conocimiento(Axelos,1961:142). O al propio marxismo heterodoxo de Alvin W. Gouldner, quien enfatiza el *objetivismo materialista* presente,

en general, en la teoría marxista. Es este objetivismo, el que impediría, a juicio de Gouldner, dejar abierta la problematización del carácter *reflexivo* del conocimiento, frustrando la posibilidad de reconocer que el objeto está mediatizado por el modo a través del cual el sujeto se acerca a él "..el objetivismo ignora el modo en que el objeto mencionado depende, en parte del lenguaje en que es mencionado, y varía de carácter según el lenguaje o la teoría usados"(Gouldner,1976:73). O a Sara Kofman, quien, sin incluirse propiamente en el ámbito intelectual marxista, concluye, a modo de sentencia, su interesante exposición en torno al problema de la ideología en Marx del modo siguiente "Aunque Marx complique y desplace el esquema clásico del reflejo, sigue manifestándose tributario de él"(Kofman,1973:42). De cualquier modo, no es nuestra intención extender la lista de autores que situándose en la propia tradición marxista han puesto de relieve esta importante cuestión de profunda relevancia epistemológica, conformándonos con destacar el reconocimiento por parte de ciertos pensadores marxistas de esta importante laguna teórica, que en el último capítulo de este trabajo volveremos a abordar desde la perspectiva del imaginario social.

Recuperando el hilo conductor de nuestra exposición, con el objetivo de apuntalar el realismo dominante en el discurso marxiano en su *periodo económico*, el examen del *Postfacio a la segunda edición* del Libro I de EC nos muestra un continuismo con la concepción epistemológica planteada en la Introducción a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. En este Prólogo, Marx comenta la recepción de EC en distintos círculos de la crítica especializada del momento, haciendo una especial mención a la del *Wiestnik Ievropi* (Mensajero Europeo) como aquella que ha sabido interpretar correctamente la naturaleza de su método científico. Aquí, Marx, desde esta interpretación, recalca que la realidad social objeto de estudio por la ciencia crítico-dialéctica materialista responde a leyes propias independientes de la voluntad de los individuos, estableciendo así una manifiesta ruptura epistemológica con respecto a sus escritos de juventud. En esta crítica apuntada, se destacaba cómo la ciencia marxiana es una ciencia que pone el acento en el realismo como intencionada actitud crítica respecto de cualquier posibilidad de idealismo. El objeto de estudio por parte de la ciencia marxiana, es decir la sociedad en su historicidad, poseería una existencia objetiva e independiente de la interpretación que de ella se hacen los individuos. Reproducimos, pese a su extensión, un fragmento

clave de esta crítica:

> "Por tanto, Marx sólo se preocupa de una cosa: de demostrar mediante una concienzuda investigación científica la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales y de poner de manifiesto del modo más impecable los hechos que le sirven de punto de partida y de apoyo. Para ello, le basta plenamente con probar, a la par que la necesidad del orden presente, la necesidad de un orden nuevo hacia el que aquél tiene inevitablemente que derivar, siendo igual para estos efectos que los hombres lo crean o no, que tengan o no conciencia de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones... Basta fijarse en el papel tan secundario que el elemento consciente representa en la historia de la cultura y se comprenderá sin ningún esfuerzo que la crítica que versa sobre la misma cultura es la que menos puede tener por base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. Por tanto, lo que puede servirle de punto de partida no es la idea sino la manifestación externa exclusivamente"(Marx,1867: Postfacio a la segunda edición, XXII)

Tras valorar positivamente la recepción de su método por parte de esta crítica, Marx nos habla, comentando la metodología en la que se apoya su modelo de ciencia, de un reflejo expositivo de la materia. Indudablemente, está concibiendo el conocimiento científico como una reproducción teórica de una realidad con existencia objetiva.

> "La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori" (Marx, 1867: Postfacio a la segunda edición, XXIII)

En esta propuesta realista y objetivista marxiana hay que destacar un notable giro respecto a la concepción de la verdad sostenida en sus escritos de juventud. Por eso, destacábamos anteriormente cómo la necesidad de elaborar un método científico capaz de explicar la realidad social desvía su atención hacia la verdad científica, desvinculándose así de la noción de verdad que preside sus escritos filosóficos. En éstos la verdad se localizaba en la *praxis*, era necesario comprenderla como una construcción humana, lo que aparecía formulado con claridad en la *Tesis II sobre Feurbach* "La cuestión de si al pensar humano cabe atribuirle una verdad objetiva, no es una cuestión teórica, sino práctica. Es, en la praxis donde el hombre debe

demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado este último de la praxis- es una cuestión puramente escolástica"(Marx-Engels,1844:106). Lo que ocurre es que se produce en Marx un paulatino abandono de la crítica de la especulación teórica, aquella que pretendía *superar la filosofía realizándola* y así dar paso a una praxis histórica revolucionaria, en favor de una conversión racionalista y cientifista que trataría de aprehender las leyes objetivas de la historia y la sociedad para reproducirlas a través de un sistema teórico. Lo que no ha pasado tampoco desapercibido a un autor como Habermas especialmente preocupado por cuestionar la disolución de la teoría del conocimiento en positivismo. Para Habermas, sin entrar en los matizes que habría que añadir a esta apreciación, en su crítica ideológica a la Economía Política Marx adopta como referente la ciencia natural, identificando el saber con el cientifismo materialista"al equiparar la crítica con la ciencia de la naturaleza" (Habermas,1968:74), cancelando, del mismo modo que en el positivismo, la posibilidad de autorreflexión filosófica de la ciencia.

La atmósfera intelectual de la época es determinante a la hora de valorar este tránsito cientifista, ya que Marx no es inmune al optimismo científico que llega a cuajar en el contexto de pensamiento de finales de siglo XIX y que ve en la ciencia tanto un instrumento depurador de la superstición como una fuente de progreso social. Así, la inspiración teórico-práctica que guía sus primeras obras se transforma en un cuerpo teórico y sistemático acabado, en última instancia, en una especial reconversión materialista del *espíritu absoluto* hegeliano que acaba ensalzando la prioridad de la teoría científica en detrimento de la práctica revolucionaria. Esta importante transformación que aparece intuida en algunos fragmentos de la IA, que como obra de transición en su itinerario intelectual bien puede considerarse como punto de inflexión en su consideración en torno a la verdad, se nos muestra cuando Marx alude de manera un tanto difusa y ambigua al *saber real*, a la *ciencia real y positiva* como superación de la distorsión ideológica.

Conviene, sin embargo, dejar claro que estos fundamentos epistemológicos marxianos, los que proponen una concepción realista de la ciencia, distan mucho de poder ser interpretados como positivistas. Aunque el proceso de conocimiento científico debe partir siempre de lo real y concreto, a partir de ello debe orientarse hacia niveles

de abstracción en los cuales esta realidad concreta se contempla desde una red de determinaciones que la configuran, para finalmente a la luz de ello volverse otra vez hacia lo concreto, vislumbrado ahora éste desde una síntesis de determinaciones. El método marxiano es un método propiamente dialéctico, aunque esta dialéctica sea ahora una dialéctica materialista, y por tanto no idealista como la hegeliana. Por si quedaran dudas de esta asunción hegeliana por parte de Marx, la cual lo desmarcaría automáticamente del positivismo, recordemos este conocido fragmento:

> "El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional"(Marx,1867:XXIV)

De hecho, y en esto Marx es una vez más hegeliano, el método dialéctico permitiría, como en el saber absoluto de Hegel, llegar a aprehender la totalidad de determinaciones a las que debiéramos remitirnos para explicar un fenómeno concreto. La verdad, como en Hegel, es el todo, y esa perspectiva totalizadora mediante la cual nos reapropiamos la verdad es la que nos permite sobrepasar el pensamiento parcial que caracteriza a la falsa conciencia ideológica. Tendríamos acceso a la captación de la verdad a través del recurso a una dialéctica que nos remite a la comprensión de una totalidad sistemática. O lo que es lo mismo, alcanzar la verdad es captar una totalidad dialéctica, un todo donde el residuo y la ambigüedad, la diferencia diríamos hoy en día, aparecen excluidos[14]. La verdad dialéctica, en este sentido, y pese a que no nos interesa profundizar en esta importante cuestión ya que extralimita el interés de este trabajo, es intrínsecamente totalitaria."El todo, afirmaba Adorno en su relación ambivalente con Hegel, es lo no verdadero"(Adorno,1951:48). Y lo es, porque en la reducción a sistema la totalidad nunca logra hacer justicia a lo particular.

Pero lo que sí nos interesa subrayar en este momento, siguiendo el hilo conductor de nuestra exposición, es que el método dialéctico que Marx recoge de

14. Véase la esclarecedora crítica a esta pretendida monopolización de la verdad por parte de Marx en su periodo científico y a partir de la influencia hegeliana en Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol I, especialmente el apartado *La dialéctica y el materialismo*: 91-95. Pero también, este antihegelianismo está presente en la crítica a la razón dialéctica de Sartre, en el pensamiento de lo *no idéntico* de Adorno o en las *micrologías* de Benjamin.

Hegel es el que impide una consideración de la teoría marxiana del conocimiento en términos propiamente positivistas. Así, la concepción que da prioridad ontológica y epistemológica a la realidad como objetividad, queda salvaguardada de un posible deslizamiento positivista en el cual la teoría reflejaría un supuesto objeto real, un dato fenoménico, pero desligado de las categorías abstractas que le dan sentido, como ocurre en el caso de la Economía Política[15]. El peculiar tratamiento del conocimiento en Marx se desmarca así tanto del idealismo especulativo como del mero positivismo. De hecho, además, el problema metodológico de la Economía Política como ciencia, señala Marx, es que presenta de manera falseada sus categorías como eternas y naturales, ocultando de este modo el carácter siempre dialéctico en que se inscriben, y desde el cual se nos revela su inequívoca historicidad.

Si bien Marx pretende reproducir teóricamente la realidad objetiva, no lo hace considerando la labor del pensamiento como una mera receptividad pasiva al modo empirista, puesto que éste, pese a reconocer la preexistencia de una realidad objetiva, es un factor activo, ya que si bien no es el fundamento de lo real sí que entra en juego decisivamente en el proceso de conocimiento dialéctico. Para decirlo con palabras de Jindrich Zelený, el conocimiento materialista dialéctico debe tener en cuenta "el reconocimiento de una existencia independiente y primaria del mundo material fuera de nuestra consciencia y del carácter refigurador del pensamiento"(Zelený,1974:115). Con esta *refiguración*, que permite introducir gnoseológicamente al sujeto, se pone de manifiesto el distanciamiento respecto del modelo positivista. El método dialéctico no llega a poner en duda que el punto de partida en el proceso de conocimiento lo constituye la existencia de una supuesta realidad independiente del sujeto, un *objeto real*, aunque insiste, sin embargo, en que en el conocimiento de esa realidad tiene parte activa y fundamental este sujeto. En suma, en Marx, como reiteradamente insistiría Althusser, el *objeto real* se diferencia con nitidez del *objeto de conocimiento*.

Miguel Beltrán ha sintetizado con una inigualable precisión la metodología marxiana del modo siguiente:

> "Podríamos intentar resumir estas nuevas precisiones marxianas acerca de la ciencia social como sigue: 1) Hay una realidad objetiva autónoma e independiente de la mente

15. Véase el apartado antes mencionado *El método de la economía política:*21-24

> del estudioso, y 2) su conocimiento supone reproducirla mentalmente a través de un determinado proceso al que llamamos método científico, el cual proceso 3) se lleva a cabo por el estudioso sin que pueda prescindir en ningún momento de la realidad objetiva, so pena de dejar de producir conocimiento científico; por último, 4), la mente que piensa no produce la realidad (que es objetiva y externa), sino un producto de la mente que es conocimiento si su producción se ha ajustado al método reputado correcto" (Beltrán, 1979:198).

Así pues, la ciencia dialéctica marxiana es aquella ciencia capaz de traspasar la ideología para alcanzar un conocimiento diáfano de la realidad social. La dimensión política que se deriva de lo anterior es obvia:la teoría marxista en cuanto representación del mundo monopolizadora de la verdad, entendida como conciencia transparente del mundo y orientadora a efectos prácticos de la clase proletaria en el proceso revolucionario, es aquella que, a diferencia de otras perspectivas parciales, limitadas o deformadas de lo real, está dotada de la capacidad para representar, a través de la dialéctica, de forma fidedigna la realidad objetiva. Pero, aunque Marx deposita confianza en la existencia de la verdad, ésta es concebida siempre como un referente aproximativo final a alcanzar en el proceso del conocimiento, lo que no quiere decir, por tanto, que sea una *petrificación* de esta verdad que revierta en dogmatismo. Marx es racionalista y también en el último periodo de su obra cientifista, pero no positivista, y como buen racionalista-ilustrado mantiene firme el pilar de una verdad que nos permita distinguir la ilusión del conocimiento. Lo que, indudablemente, Marx no admitiría es el poner en tela de juicio en términos relativistas al propio estatuto de una verdad objetiva. Pero, sin embargo, nunca sitúa la verdad más allá de los procesos históricos en los que se conforma, y en este punto se distingue, como posteriormente analizaremos, de Althusser. En el caso de este último, a diferencia de Marx, se intenta localizar la verdad de la teoría marxista trascendiendo la historia, considerando que la inmunización ante el devenir histórico es la condición que posibilita la garantía de la teoría. Marx nunca tuvo este empeño, que sí está acechado por la posibilidad de dogmatismo.

2. La teoría de la ideología en Karl Mannheim. La revisión del pensamiento marxista

El planteamiento teórico de Karl Mannheim surge como consecuencia del reconocimiento histórico de la pérdida de una unidad ontológica de lo real, en otro tiempo garantizada por la teología y la metafísica desde un plano transcendental. Esto provocaría la consiguiente efervescencia de múltiples y conflictivas interpretaciones de la realidad que parecen debilitar cualquier posibilidad de fundamentación en términos absolutos tanto del conocimiento como de los valores, dejando abierta así la alternativa del relativismo. Deja, pues, de estar legitimada cualquier posición o punto de vista que pretenda erigirse como poseedor de la verdad absoluta, lo que exige la necesidad de aceptación de un pluralismo epistemológico y moral. Mannheim va a poner de relieve el carácter intrínsecamente limitado del conocimiento, adhiriéndose a la idea de que éste depende siempre de un determinado marco concreto.

Por otra parte, el posicionamiento de Mannheim supone un decidido intento de revisión y superación de la teoría de la ideología marxiana. De manera explícita, va a recalcar las dificultades inherentes a una concepción crítica de la ideología que pretenda convertir lo ideológico en sinónimo de una conciencia deformada e ilusoria de la realidad, al modo en que es contemplado en el pensamiento de Marx. Mannheim se desmarca de una teoría evaluativa de la ideología y reconduce el estudio de ésta al terreno propio de la sociología del conocimiento. Desde esta perspectiva, difícilmente sigue siendo sostenible la dicotomía epistemológica establecida entre el nivel de apariencia de lo real y el conocimiento verdadero de la esencia de éste, latente inequívocamente en el pensamiento de Marx. Mas bien, por el contrario, la teoría de la ideología debe exclusivamente ceñirse al objetivo de desentrañar la génesis y el marco social en que se enraízan las distintas formas de manifestación de la conciencia, abandonando la pretensión de establecer criterios valorativos en torno a su verdad o falsedad.

Mannheim es consciente de que la extensión del horizonte de conceptualización de la ideología con respecto al marxismo desemboca en la aceptación de la inexorabilidad de lo ideológico en cuanto expresión inevitable de la vida social, ya que se convierte en traducción de unos intereses de un grupo. En definitiva, desde el marco acrítico de una sociología del conocimiento aplicada a las formas de expresión intelectual, finalmente toda expresión anterior concluye siendo ideológica, y precisamente por este *panideologismo*, la consecuencia es un *déficit* a la hora de

valorar y discernir críticamente las formas ideológicas en cuanto justificadoras de la dominación social de aquellas que no cumplen este papel. No se vislumbra en Mannheim, como era el caso de Marx, una relación entre la estructura de la sociedad y la ideología, desembocando su actitud en una psicologización de la teoría ideológica que recurre a una explicación unilateral de la ideología en términos de intereses y motivaciones sociales. De este modo, la teoría de la ideología de Mannheim carece del sentido crítico que caracterizaba de manera fundamental a la teoría de la ideología de Marx.

Vinculado a lo anterior, y ligado a su aceptación de una sociología del conocimiento orientada hacia el estudio de la relación de las formas de pensamiento respecto de su marco genético histórico-social, Mannheim está obligado a afrontar uno de lo retos a los que conduce esta actitud: el relativismo. Mannheim se percata de que su posición epistemológica está cercana al relativismo con su consiguiente disolución de la noción de la verdad, de ahí que formule la noción alternativa y difusa de *relacionismo* como una concepción epistemológica histórica y *dinámica* que se plantea como una opción diferente a la epistemología tradicional, de la cual, en realidad, a su juicio, no se liberaría el relativismo.

En suma, la teoría de la ideología a través de Mannheim concluye en una actitud que se desliga del problema epistemológico de la verdad/ilusión, presente inequívocamente en el pensamiento de Marx, para situarse en un enfoque sociologista de la ideología que reduce su tarea a una genealogía social de las formas de pensamiento. Desde esta actitud , la teoría de la ideología de Mannheim no consigue afrontar críticamente las formas de ejercicio de poder instaladas en la sociedad ni el reconocimiento del carácter intrínsecamente estructural de la distorsión ideológica, desmarcándose así del análisis de la relación entre la ideología y las formas de dominación económica existentes en la sociedad.

2.1. La concepción acrítica de la teoría de la ideología

En su obra fundamental, *Ideología y Utopía*, la cual recoge las tesis esenciales

de su teoría de la ideología, Mannheim comienza distinguiendo dos conceptos diferenciados de ideología. Por una parte, lo que denomina *concepto particular* de ideología, identificable con un carácter peyorativo y engañoso de ciertas ideas que sirven para ocultar intereses. Siempre, aclara Mannheim, se utiliza desdeñosamente el calificativo de ideológico para calificar posiciones intelectuales adversas o contrapuestas a la sostenida por el que emite el juicio de ideológico.

> "El concepto particular de "ideología" implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto a las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses" (Mannheim,1936:49)

Y por otra parte, lo que es más relevante desde un punto de vista epistemológico, lo que denomina *concepto total* de ideología, perfectamente equiparable a una *Weltanschauung* connatural y propia de una sociedad en general o un grupo social en particular. Este sentido, ahora neutral, y que ya fuera también apuntado por Marx en fragmentos dispersos, se desmarca así del esquema de verdad/falsedad, ampliando el horizonte de lo ideológico a toda manifestación intelectual que emerge inevitablemente de la vida social y que traduce intereses de ciertos grupos.

> "Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo históricosocial concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo" (Mannheim,1936:49)

Tras esta distinción fundamental a la hora de abordar la naturaleza de la ideología, la cual permite evitar la confusión de estos dos usos, Mannheim plantea que el problema esencial en torno al cual gira la temática de la ideología sigue siendo el problema filosófico tradicional acerca de la esencia y definición de la realidad. A juicio de Mannheim, a lo largo de la historia del pensamiento occidental el criterio básico que establece una respuesta a esta cuestión está vinculado tanto al orden teológico como al metafísico. En la actualidad, por el contrario, los criterios antaño utilizados se revelan como insostenibles, de modo que el único criterio posible que nos podría dictaminar lo que es la realidad remite inexorablemente al orden de *lo político*. La teoría de la

ideología en Mannheim se inscribe en este nuevo marco desde el cual se trata de afrontar las interrogantes ontológicas acerca de lo real, heredadas de la tradición filosófica, pero ahora abordadas desde una nueva perspectiva *política*, es decir resultante de una secularización del mundo.

Para Mannheim, la teoría de la ideología marxista ya se mueve en este novedoso terreno teórico basado en una definición *política* de lo real, pese a ello, confundiría los dos conceptos de ideología antes mencionados. Para el marxismo, sostiene Mannheim, la ideología sería la encubridora de los intereses de la clase dominante, en este sentido haría uso del concepto particular de ideología. Pero también, piensa Mannheim, el proletariado como agente social es poseedor inevitablemente de una concepción del mundo, que es la que expresa sus intereses y posibilita la transformación de las estructuras sociales. En este último sentido, el marxismo participa del *concepto total* de ideología. En la teoría marxista, piensa Mannheim, se funden los dos sentidos antes mencionados, sin una delimitación clara de sus usos específicos. En realidad, lo que Mannheim pone de manifiesto es el entrecruzamiento de los dos usos de ideología que anteriormente hemos destacado al desarrollar el pensamiento marxiano: peyorativo y neutral.

La crítica que Mannheim dirige contra la teoría crítica de la ideología marxista en sentido amplio radica en que el desenmascaramiento de una génesis y unos intereses de clase concretos, ocultos tras la presentación naturalizada de la realidad social, que es la esencia de la crítica ideológica, se torna reflexivamente contra la propia crítica, o dicho de otro modo, la teoría de la ideología marxista se encuentra atrapada en la paradoja consistente en que ella misma no está liberada de la sospecha ideológica que denuncia. Probablemente, Mannheim tenga muy presente como referente de su crítica la versión epistemológica del marxismo de Lukács, para el cual, la perspectiva teórica del proletariado, aquella expresada en el materialismo histórico, es el punto de vista verdadero para comprender la realidad, punto de vista que en este sentido no puede ser objeto de relativismo puesto que se encuentra avalado por el hecho de convertirse en portavoz de los intereses generales de la humanidad. Lo que determinaría, para Lukács, la credibilidad de la ideología del proletariado respecto de otras versiones de la sociedad, vendría dado por el hecho de que expresa, desde un punto de vista parcial, los intereses de la totalidad social. La conclusión a la que llega

Mannheim, a la luz del *concepto total* de ideología, es que la crítica de la ideología como falsa conciencia no puede ser ni monopolio de un único grupo social, la clase proletaria, ni tampoco a nivel teórico del pensamiento marxista en exclusividad. Inevitablemente, la determinación social del pensamiento también se extiende al punto de vista desde el cual el proletariado lleva a cabo la crítica ideológica, tampoco ese punto de vista es inmune a un concreto interés.

> "En resumen, esta penetrante revelación de la base del pensamiento, como nos ofrece la noción de ideología, no puede, al fin y al cabo, seguir siendo el privilegio de una sola clase. Pero, precisamente, la expansión y difusión de la apreciación ideológica conduce a una encrucijada en que los defensores de un determinado punto de vista e interpretación no pueden seguir atacando los de su adversario, por considerarlos ideológicos, sin colocarse a su vez en una situación tal que tengan que rechazar el mismo reproche" (Mannheim,1936:66-67)

Lo que se conoce como *paradoja de Mannheim* surge de la generalización del *concepto particular* de ideología, lo que concluye en que todo discurso teórico es, en suma, ideológico.En ella, además, se encuentra latente la idea de que no es posible un punto de vista acerca del mundo que se convierta en central y que pueda erigirse como el verdadero. Se trata del descubrimiento de que toda verdad es parcial, de que la esencia de lo real se acaba disolviendo en perspectivas múltiples y contradictorias. De ahí que tampoco la teoría marxista, que respalda la conciencia de clase proletaria, pueda presentarse como la representación del mundo plenamente desideologizada.

El descubrimiento del *concepto total* de ideología, junto con la *paradoja de Mannheim*, contribuyen a sociologizar todas las formas de conciencia social, sometiendo los distintos posicionamientos intelectuales al análisis de su génesis y sus intereses sociales implícitos, relativizando, de esta forma, todo ideario político que pretenda convertirse en verdad absoluta. Fruto de lo cual, resultaría totalmente insostenible la noción tradicional de ideología como *falsa conciencia*, y sus derivados como ilusión o deformación de la realidad. El *panideologismo* final de Mannheim, en el cual cualquier posicionamiento intelectual es ya, inevitablemente, ideológico, imprime así un nuevo giro a la teoría de la ideología, básicamente consistente en su transformación en una sociología del conocimiento. El papel de esta sociología del conocimiento radicaría en llevar a cabo una génesis sociológica del pensamiento

orientada a analizar los marcos sociales que determinan las variadas expresiones teóricas. De esta forma, se trataría de desentrañar la correlación existente entre un posicionamiento teórico y la posición e interés social desde los cuales éste se sostiene.

> "Es claro, por lo tanto, que, en este sentido, el concepto de ideología adquiere un significado nuevo. De tal significado surgen dos maneras alternativas de realizar la investigación ideológica. La primera consiste en concretarse a descubrir en todo la correlación que existe entre el punto de vista intelectual que se defiende y la posición social que se ocupa. Esto implica que se deberá renunciar a cualquier intento por exponer o desenmascarar las concepciones con las cuales no está uno de acuerdo"(Mannheim, 1936:69)

Aunque Mannheim atribuye finalmente a la *intelligentsia*, a los "intelectuales socialmente desapegados" y desvinculados de un interés de clase, la posibilidad de poner a prueba las distintas perspectivas acerca de una realidad social. No es que la *intelligentsia* sea inmune a la influencia social del conocimiento, porque está inscrita en la dinámica social, sino que posee la facultad para percatarse de la influencia de la posición social en el conocimiento. Dado el lugar social que estos intelectuales ocupan y la formación que los caracterizaría, estarían potencialmente capacitados para adoptar una pluralidad de perspectivas respecto a un problema social. La posición de independencia respecto de instituciones o grupos sociales de la que gozaron históricamente les facultaría para la desvinculación de un específico compromiso social, el cual limitaría implícitamente su visión de las cosas. Su posición social de libertad y carencia de una especialización determinada, piensa Mannheim, les dota de una privilegiada perspectiva crítica de la que adolecen los partidarios de algún grupo social sujeto a intereses. Sólo desde esta *inteligencia desapegada* es posible salirse de la limitación y parcialidad que encierra toda perspectiva dominada por intereses. Adam Schaff afirma, en torno a esta cuestión, la contradicción en la que incurre Mannheim, puesto que la peculiar posición epistemológica de la *intelligentsia* sería irreconciliable con la tesis general según la cual todo conocimiento está socialmente condicionado(Schaff,1974:188). Aunque es posible, como sugiere Zeitlin, que Mannheim, en realidad, estuviera reivindicando la libertad y originalidad de los intelectuales frente a la creciente tendencia burocratizadora y especializadora que colonizaba el saber y la ciencia, y que había sido puesta de relieve por Weber. De

manera que el ensalzamiento de la figura intelectual por parte de Mannheim debería ser comprendida como una resistencia frente a la disecación administrativa del saber. “La investigación, el pensar y la erudición se estaban realizando en el contexto de grandes organizaciones, privadas y gubernamentales, y esta creciente dependencia del trabajador de la mente llevo a un incremento progresivo del “resecamiento intelectual”. Había ahora pocas profesiones “libres”, en el sentido de que se las podía practicar con independencia, fuera de un contexto burocrático” (Zeitlin,1968:348).En realidad, la afirmación por parte de Mannheim del lugar epistemológicamente privilegiado del que goza la *intelligentsia* es un intento ficticio de escapar al atolladero al que conduce la aceptación de la intrínseca determinación social del conocimiento. No deja de ser, pues, una solución de compromiso frente al descubrimiento de la irrevocable relativización de la verdad objetiva.

En definitiva, Mannheim trata de sacar a la luz la inevitable determinación social del pensamiento, desentrañando que las distintas perspectivas de representación del mundo dependen siempre de un previo marco social, haciendo visible de esta forma los aspectos extrateóricos que determinan nuestra experiencia intelectual y consolidan una específica perspectiva acerca del mundo. En lugar de una historia *a priori* de las ideas que explica la génesis y evolución de éstas desde el seno de las propias ideas, o lo que es lo mismo de una historia intelectual de tipo inmanente, se busca indagar en la dinámica de la vida colectiva de un grupo social para encontrar en este ámbito los factores explicativos de las ideas que emergen en un momento histórico dado.

Lo que nos interesa destacar es que esta transformación de la teoría crítica de la ideología en una sociología del conocimiento, llevada a cabo por Mannheim, tiene como intención eliminar el aspecto crítico valorativo de la ideología que acompaña al pensamiento de Marx. En la teoría de Mannheim, los problemas epistemológicos inscritos en la teoría de la ideología en torno a las nociones de *falsa conciencia* y conciencia verdadera de lo real desaparecen en favor de una actitud acrítica basada en una sociologización radical del pensamiento, cuyo papel se limita a establecer vínculos o correlaciones entre distintas afirmaciones intelectuales y el ámbito social en que se inscriben.

2.2. El relacionismo y la nueva versión de la ideología

Mannheim es consciente de que la transformación de una teoría crítica de la ideología en una sociología del conocimiento conduce a una posición relativista, al sostener que no existe un punto de vista absoluto acerca de la realidad que nos pueda dictaminar la verdad o falsedad de una afirmación ideológica. Al limitarnos al análisis de la correlación existente entre un marco social y sus expresiones intelectuales, queda abierta la posibilidad de asumir cualquier perspectiva intelectual como válida, puesto que nos quedamos sin un criterio evaluador apriórico, existente más allá de lo social, que nos permita juzgar las distintas manifestaciones ideológicas.

Para liberarse de la sombra del relativismo, Mannheim propone la difusa noción de *relacionismo* que, pretendiendo convertirse en una alternativa epistemológica al relativismo, enfatiza la imposibilidad de concebir la verdad de modo absoluto, atemporal e independiente de los procesos sociales en que se enmarca, posibilidad que de forma implícita era asumida por el relativismo:

> "Una teoría moderna del conocimiento que toma en cuenta el carácter "relacional" y lo distingue del meramente "relativo", de todo conocimiento histórico, debe aceptar como punto de partida la hipótesis de que existen esferas de pensamiento en las que resulta imposible concebir una verdad absoluta, que exista independientemente de los valores y de la posición del sujeto y no guarde "relación" con la trama social. Ni un Dios podría formular una proposición sobre temas históricos, que fuera el equivalente de: 2 X 2 = 4, pues lo inteligible en la historia se puede formular únicamente con relación a problemas y construcciones conceptuales que surgen a su vez en el devenir de la experiencia histórica"(Mannheim,1936:70)

En cualquier caso, a través de la noción de *relacionismo* Mannheim intenta recalcar dos cuestiones:

1. La imposibilidad de una epistemología ahistórica, insistiendo constantemente en que la verdad es una construcción enraizada en el devenir de la experiencia histórica.

> "En realidad, la epistemología está íntimamente ligada con el proceso social, lo mismo que la totalidad de nuestro pensamiento, y progresará al punto de que podrá dominar las complicaciones que surjan de la cambiante estructura del pensamiento"(Mannheim, 1936:70)

2. La indisolubilidad del pensamiento y sus raíces sociales implica la propia imposibilidad epistemológica de una conceptualización total de lo social, pues el sujeto siempre dependerá de una posición previa y particular desde la cual comprender lo social, y ésta inexorablemente limitará la posibilidad de una perspectiva totalizadora. Esta limitación, entendida de modo positivo por Mannheim, debería ser indicativa de la inaccesibilidad de aprehensión de una verdad absoluta acerca de lo real, creando así las condiciones para la consolidación de una actitud epistemológica pluralista en torno a la realidad.

> "Sin embargo, la circunstancia de que el pensamiento está ligado a la situación social y vital en que surgió, constituye, a la vez, una ventaja y un inconveniente. Es de todo punto imposible que el observador o el pensador tenga una visión completa de los problemas, si ocupa determinada posición en la sociedad. Por ejemplo, como ya se ha indicado, la idea socialista de ideología no hubiera podido abocar por sí misma en la sociología del conocimiento. Parece algo inherente al proceso histórico el que la estrechez y las limitaciones que restringen un punto de vista se corrijan al chocar con puntos de vista opuestos. La tarea propia de un estudio de la ideología que trate de liberarse de juicios de valor, consiste en comprender la mezquindad del punto de vista de cada individuo y el entrejuego de esas diferentes posiciones en el total proceso social" (Mannheim, 1936:71-72)

El *relacionismo* de Mannheim, rechazando claramente la posibilidad de existencia de una verdad entendida de modo apriórico, quiere salvaguardar, sin embargo, un cierto compromiso con la verdad, aunque ahora concebida ésta de manera diferente a la luz de la determinación histórico-social del pensamiento. Por eso, Mannheim utiliza el término de *verdad aproximada*, como aquella verdad que emerge como perspectiva en un determinado momento o situación en el desarrollo histórico de una sociedad. Lo que, dicho de otro modo, no viene más que a reiterar la indisoluble naturaleza histórica de la verdad, y la imposibilidad de pensar ésta de modo atemporal y ajena a los marcos sociales del pensamiento.

> "El moderno investigador puede responder, si se le acusa de que trata de eludir el problema de la verdad, que el método indirecto para llegar a ésta por el camino de la historia social, será a la postre más fecundo que un intento de solución directa por la lógica. Aun cuando no descubra la verdad "en sí",descubrirá el marco cultural y muchas "circunstancias" hasta entonces desconocidas que pueden ser útiles para el descubrimiento de la verdad. En realidad, si creemos estar en posesión de la verdad,

> perderemos interés en conquistar esas perspectivas que pueden conducirnos a una comprensión aproximada de la situación. Precisamente, nuestra incertidumbre es lo que nos acerca a la realidad mucho más de lo que era posible en otras épocas que tenían fe en lo absoluto"(Mannheim,1936:74)

La tradicional problemática filosófica en torno al conocimiento, abordada ahora a la luz de un posicionamiento *relacionista*, conduce al estudio de la relación que éste mantiene con la trama de las relaciones sociales de la que emerge en un momento histórico determinado. A diferencia de un pensamiento que Mannheim denomina *pensamiento estático*, el cual persiguiendo como objetivo un modelo de verdad eterna e inmutable conduce a una posición intelectual en la cual se fomenta la posibilidad de alcanzar una verdad absoluta, surge como contrapartida lo que llama *pensamiento dinámico*, el cual busca establecer una correlación entre el conocimiento y la realidad global de la sociedad, manifestando así, desde este perspectivismo, un mayor signo de tolerancia epistemológica.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "Por tanto, se ha vuelto sumamente discutible el hecho de saber si, en el fluir de la vida, el problema que consiste en buscar ideas quietas e inmutables o absolutas tiene algún valor intrínseco. Tal vez sea una tarea intelectual más fecunda aprender a pensar dinámica y relacionalmente, más bien que estáticamente. En la condición social e intelectual contemporánea, es fastidioso advertir que las personas que se precian de haber descubierto un absoluto, suelen ser las mismas que pretenden ser superiores a las demás"(Mannheim,1936:77)

Desde un posicionamiento *relacionista*, el problema de la *falsa conciencia*, que había sido uno de los pilares sobre los que descansaba la noción de ideología en el marxismo, exige una necesaria reelaboración. La *falsa conciencia*, dado que no existe verdad absoluta, ya no puede tratarse de una conciencia distorsionada que se muestra incapaz de alcanzar determinado tipo de realidades verdaderas y absolutas. De modo que el problema de la verdad/ilusión de las representaciones de la conciencia exige ser reformulado desde una nueva actitud que ahora pone el acento en el aspecto pragmático o instrumental. Desde esta perspectiva, para Mannheim, la *falsa conciencia* sería ahora identificable con teorías o formas de pensamiento en general acerca del mundo que impiden la adaptación del hombre a las condiciones históricas que le toca vivir. Dice Mannheim al respecto:

> "Por tanto una teoría será errónea cuando, en determinada situación práctica, aplica conceptos y categorías que, si se les tomara en serio, impedirían que el hombre se acomodara a aquella etapa histórica"(Mannheim,1936:84)

La distorsión inherente a la ideología adquiere entonces una nueva perspectiva. Ahora se contempla lo peyorativo de la ideología en función de su incongruencia con una realidad contemplada en términos de objetividad histórica. Ideológicas serían ideas que pretendan trascender una determinada realidad histórica, sin capacidad para realizarse en terreno de la vida práctica de las sociedades.

> "Si consideramos en conjunto todos estos casos tendremos un conocimiento deformado e ideológico, cuando no toma en cuenta las nuevas realidades que figuran en la situación y cuando trata de ocultarlas al considerarlas con categorías inadecuadas"(Mannheim, 1936:85)

Y esta deformación puede adquirir un doble sentido histórico, o bien tomando como referente el pasado o bien el futuro.

> "Esta concepción de la ideología (y de la utopía) afirma que, además de las fuentes de error comunes y corrientes, es preciso tomar en cuenta los efectos de una estructura mental deformada. Se reconoce el hecho de que la "realidad", que acaso no podemos comprender, puede ser dinámica; y que en la misma época histórica y en la misma sociedad, pueden existir varios tipos de estructura mental interiormente deformada, algunos porque no han logrado desarrollarse hasta el grado que exige el presente, y otros porque se hallan más allá de ese presente. En ambos casos, sin embargo, se deforma y oculta la realidad que se trata de comprender, pues esa concepción de ideología y de utopía tiene que ver con una realidad que sólo se revela a sí misma en la práctica real " (Mannheim,1936:86).

En este punto, Mannheim establece una comparación entre ideología y utopía. Ambas participan de una incongruencia con la realidad histórica concreta pretendiendo trascenderla mediante un andamiaje teórico irrealizable, pero la diferencia estribaría en que mientras las ideologías carecen de eficacia práctica de cara a transformar la realidad social establecida, siendo pues inocuas respecto al orden social instituido, las utopías, por el contrario, siendo también incongruentes con ese orden, están dotadas de la facultad para transformarlo. Mientras la ideología se integra en la realidad establecida, la utopía la modifica, realizando en la práctica esos ideales incongruentes,

para acabar alterando la realidad histórica.

> "Las utopías trascienden también la situación social, pues orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación, tal como se halla realizada en determinada época. Pero no son ideologías, es decir, no son ideologías en cuanto logran, por una contra actividad transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones" (Mannheim,1936:172)

Tras la teoría de la ideología de Mannheim, conviene insistir en ello, late el problema ontológico acerca de la naturaleza de la realidad. No obstante, dicha problemática se presenta en Mannheim desmarcada de los presupuestos apriorísticos y atemporales que caracterizaban al pensamiento filosófico tradicional y asumiendo la perspectiva de la sociología del conocimiento, concluyendo en una ontología social, histórica, perspectivista y pluralista. El reconocimiento de esta novedosa, a juicio de Mannheim, forma de concebir la esencia de lo real, lejos de convertirse en una simple limitación intelectual, significa ensanchar el horizonte de las posibilidades de comprensión de la realidad.

2.3.Las consecuencias epistemológicas derivadas del pensamiento de Mannheim

En el ensayo titulado *Sociología del conocimiento*, incluido en *Ideología y Utopía*, Mannheim intenta llevar a cabo una fundamentación epistemológica de su teoría de la ideología. Como ya hemos destacado, Mannheim parte de una sociologización de la teoría del conocimiento, y por consiguiente del nexo existente entre lo social y las estructuras de conocimiento. Cada época histórica suscitaría una específica forma de abordar los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento desde perspectivas diferenciadas y en función de contextos sociales distintos. No podría existir, por tanto, una única perspectiva acerca del conocimiento, de tipo trascendente y localizada más allá de lo social, en el terreno de la fundamentación lógica. De hecho, la formulación de los conceptos y categorías puestas en juego en el proceso de conocimiento no puede desvincularse de la selección condicionada por

los intereses sociales del propio observador. De este modo, la manera de concebir la realidad es el resultado de un proceso de ordenación y estructuración de la experiencia en función de contextos sociales distintos y bajo puntos de vista sujetos a intereses diferenciados. Por eso, ninguna elaboración conceptual de la realidad puede quedar substraída a parciales intereses sociales en que se enraíza, pretendiendo convertirse en verdad absoluta.

Para Mannheim, la epistemología tradicional plantea el problema de la verdad pero desvinculado de los condicionamientos sociales del conocimiento, y por tanto en términos atemporales. La innovación epistemológica introducida por la sociología del conocimiento, y esto interesa subrayarlo para comprender la posición de Mannheim, radica en el descubrimiento de la estrecha relación existente entre la validez del conocimiento y su determinación social.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "Se trata aquí de un caso en que la pura determinación de un hecho (el del carácter parcial de una perspectiva, que es posible demostrar en aserciones concretas)puede ser importante para determinarla validez de una proposición, y en el que la génesis se convierte en una originación de sentido. Esto opone, en el mejor de los casos, un serio obstáculo a la construcción de una esfera de validez en la cual los criterios de verdad sean independientes de su origen"(Mannheim,1936:250-251).

Mannheim entiende que la epistemología tradicional se revelaría infructuosa por dos razones:

1. La adopción del referente de la ciencia natural como modelo, con lo que ello significa: descontextualización del conocimiento.

> "La particularidad de la teoría del conocimiento que predomina hoy en día se vuelve ahora claramente demostrable por el hecho de haber sido elegidas las ciencias naturales como el ideal al que debe aspirar todo conocimiento. Ya que la ciencia natural, especialmente en su aspecto cuantitativo, se puede aislar de la perspectiva históricosocial del investigador, el ideal del verdadero conocimiento es de una índole tal, que cualquier intento para llegar a un tipo de conocimiento cuyo objeto sea la comprensión de lo cualitativo se considera como un método de un valor inferior"(Mannheim,1936:253-254)

2. La presunta independencia de la noción de verdad respecto de la historia.

> "El concepto de la verdad no ha sido inmutable en el transcurso del tiempo, sino que ha participado en el proceso histórico de cambio. La verdadera fisonomía del concepto de la verdad en determinada época no es un fenómeno accidental y fortuito: Más bien habría que decir que los modos representativos del pensamiento y su estructura, que sirvieron para edificar una concepción de la naturaleza de la verdad en general, constituyen la clave para la obtención del concepto de la época en cuestión"(Mannheim,1936:254)

La sociología del conocimiento implica la transformación de la concepción tradicional de la epistemología, proponiendo un nuevo paradigma epistemológico que se caracterizaría por lo siguiente:

1. Cuestionamiento del postulado que independiza la génesis del conocimiento y su verdad. Para ello, se hace necesario superar el supuesto dualismo idealista que lo sostiene, aquel consistente en la escisión entre sentido y existencia. Desde esta nueva perspectiva, defendida por Mannheim, ahora la validez de una afirmación no es inmune al sentido implicado por la posición social del que la emite.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "La "existencia social" es, pues, una zona del ser, o una esfera de existencia, que una ontología ortodoxa, que sólo reconoce un absoluto dualismo entre el ser desprovisto de sentido, por una parte, y el sentido por otra, no toma en cuenta. Una génesis de esa índole podría designarse con el nombre de "génesis significativa"(*Sinngenesis*) en contraste con la "génesis fáctica"(*Faktizitatsgenesis*).De haberse tenido presente un modelo de esa índole al afirmar la relación que existe entre el ser y el significado no se hubiera considerado como absoluta, en la epistemología y en la noología, la dualidad del ser y de la validez. En vez de eso, hubiese habido una serie de gradaciones entre esos dos polos, en los cuales casos intermedios, como el de "estar impregnado de sentido" y el de "estar orientado por un sentido", hubieran encontrado su lugar y se hubieran incorporado al concepto fundamental"(Mannheim,1936:256-257)

2. Concepción del conocimiento como un proceso activo que supere los ideales filosóficos de "vida contemplativa" y pureza teórica, resonancias en última instancia místicas que impregnan tácitamente la epistemología tradicional. Por el contrario, para Mannheim, se trataría de destacar el propósito y en general los aspectos intencionales que entran en juego en la construcción de una perspectiva acerca de la realidad.

> "Al contrario cuando hablamos de "intención" (intendere) fundamental del espíritu (intento animi),que es inherente a toda forma de conocimiento y que afecta a la perspectiva, aludimos al residuo irreductible en el conocimiento del elemento que entraña un propósito, y que perdura aun cuando se haya eliminado toda valoración consciente y explícita y toda parcialidad"(Manhheim,1936:258)

3. Perspectivismo cognoscitivo en función de la posición del sujeto cognoscente. Asumiendo este postulado, el problema de la objetividad se desplaza a un plano diferente : la conjugación en un denominador común de todas las distintas perspectivas acerca de la realidad.

> "No es una fuente de error el que, en la contemplación visual de un objeto en el espacio, no podamos obtener más que una visión de perspectiva. El problema no estriba en saber como podríamos llegar a una visión que no se limitara a determinada perspectiva, sino como, al yuxtaponer los diversos puntos de vista, se puede reconocer cada perspectiva como tal y por consiguiente lograr un nuevo nivel de objetividad. Así llegamos al momento en que el falso ideal de un punto de vista desprendido e impersonal debe ser sustituido por el de un punto de vista esencialmente humano, dentro de los límites de una perspectiva humana que constantemente se esfuerza por superarse a sí misma" (Mannheim,1936:258-259)

4. Crítica de una noción de verdad apriórica, desvinculada del proceso histórico y a la vez preexistente a la perspectiva del sujeto cognoscente, noción que no sería más que una manifestación del dualismo que impregnaría toda la ontología tradicional. En última instancia, sería la herencia de una visión del mundo que asume la imperfección e infravaloración de toda perspectiva relativa al sujeto en favor de un modelo de conocimiento pensado como "vida contemplativa", destinado a captar la esencia de las cosas a través de un proceso de purificación de todo asomo de temporalidad. La teoría del conocimiento tradicional guarda, en realidad, vestigios de una actitud mística que trata de superar todo aquello relacionado con la historicidad y la temporalidad como signos de limitación para una aprehensión plena de la verdad.

> "Además, así como en esa metafísica espiritualista, la cualidad de "ser humano"- despojado de todo elemento vital, corpóreo, histórico o social -, del mismo modo se hizo un intento para establecer una concepción del conocimiento en la cual se disiparan esos elementos"(Mannheim,1936:259)

Mannheim sostiene que su perspectiva epistemológica no renuncia a la objetividad, lo que ocurre que, a diferencia de la ontología tradicional, ésta sólo puede ser alcanzada de forma indirecta a través de la puesta en juego de las distintas perspectivas del conocimiento, ya que no podemos alcanzar más que perspectivas de conocimiento limitadas al marco de cada observador y nunca verdades absolutas. De

cualquier modo, a Mannheim le preocupa explícitamente la posibilidad de disolución de la objetividad, pero ante este problema deja meramente esbozado un nuevo proyecto de objetividad a partir de puentes de unión basados en puntos en común entre las distintas perspectivas. Esto quiere decir que, más allá de las variadas versiones acerca de lo real, es posible establecer puntos de encuentro entre todas ellas, sobre los cuales garantizar finalmente la objetividad. Ahora, el problema de la verdad se desplaza hacia un novedoso terreno: el de la posibilidad de conjugación de una pluralidad de enfoques plausibles de lo real.

> "Recientemente se ha reconocido el hecho de que cuando los observadores tienen perspectivas diferentes, sólo es posible llegar a la "objetividad" de un modo más bien indirecto y de circunvalación. En tal caso, lo que se ha percibido correctamente, pero de un modo diferente, desde dos perspectivas debe comprenderse a la luz de las diferencias de estructura de esos diversos modos de percepción. Es preciso esforzarse en hallar una fórmula para traducir los resultados de una en los términos de la otra y para descubrir un común denominador de las diversas visiones en perspectiva. Una vez que se ha descubierto ese común denominador, esposible separar las diferencias necesarias de ambas visiones de sus elementos arbitrariamente concebidos y falsos, que también aquí deberían considerarse como errores"(Mannheim,1936:262)

Sus últimas matizaciones en torno a la objetividad tratan de establecer un criterio de evaluación entre las distintas posibles perspectivas.

> "Así como en el caso de la perspectiva visual ciertas posiciones tienen la ventaja de revelar determinados rasgos característicos del objeto, del mismo modo se concede aquí preeminencia a la perspectiva que demuestra tener la mayor comprensión y la mayor fecundidad al tratar materiales empíricos"(Mannheim,1936:263)

Asimismo, cuando Mannheim trata de afrontar el problema de una posible interpretación relativista de su *relacionismo* distingue cómo el relativismo, a diferencia del *relacionismo*, está, en última instancia, sujeto al referente de una concepción absoluta de la verdad, desde el cual se valoran las distintas perspectivas de la realidad.

> "El resultado aun aquí, no es el relativismo, en el sentido de que una afirmación vale tanto como cualquier otra. El relacionismo, como lo entendemos nosotros, sostiene que toda afirmación sólo se puede formular en relación con algo. Se vuelve relativismo sólo cuando está vinculado con el antiguo ideal estático de verdades eternas, no perspectivistas, independientes de la experiencia subjetiva del observador, y cuando se

le juzga a la luz de ese ideal extraño de la verdad absoluta“ (Mannheim,1936:262)

En suma, la teoría de la ideología de Mannheim tiene la virtud de poner de relieve los presupuestos subyacentes en todo proceso de conocimiento, sacando a la luz los intereses y puntos de vista implícitos desde los cuales el conocimiento aparece como algo siempre mediatizado. Al introducir a lo social e histórico en el terreno epistemológico, permite poner en duda tanto una epistemología descontextualizada de la génesis social del conocimiento como la propia posibilidad de existencia de un punto arquimédico desde el cual aprehender la verdad supuestamente independizado de un lugar en que está instalado el sujeto y que lo condiciona. Contribuye, de esta manera, a una conceptualización del conocimiento siempre necesariamente parcial y limitada.

3.La reformulación marxista de Louis Althusser

A partir de una particular interpretación de la obra de Marx, el pensamiento de Louis Althusser en torno a la ideología, noción que recorre todo su itinerario intelectual, se convierte en la década de los años sesenta y parte de los setenta en un planteamiento teórico fundamental, como consolidación de una teoría marxista de la ideología. Esta recepción althusseriana del pensamiento de Marx destacará especialmente la existencia de una importante y conocida ruptura epistemológica en la obra marxiana, entre un dominio filosófico correspondiente con los escritos de juventud y un dominio científico que alcanza su expresión más consolidada con EC. Como consecuencia de lo anterior, Althusser insistirá en una interpretación de Marx que enfatizará que los escritos fundamentales de éste pertenecen a su última etapa o etapa económica. EC, como expresión de esta etapa, pretendería ser, para Althusser, una teoría científica explicativa del funcionamiento del sistema capitalista, liberándose así del lastre ideológico del hegelianismo, presente aún, a modo de obstáculo epistemológico, en periodos anteriores de la obra de Marx. El Marx *verdadero*, por así decirlo, sería el Marx que rompe con la atmósfera ideológica hegeliana y neohegeliana presente inequívocamente en los escritos de juventud, para consolidar las bases de un estudio, ahora científico, de la sociedad.

En relación con la temática de la ideológica que nos ocupa, la defensa por parte de Althusser de una lectura cientifista del marxismo, que polemiza tanto con el empirismo positivista como con la conversión historicista de éste, trataría de dotar a la teoría marxista de la sociedad de un sólido estatuto teórico. Desde este posicionamiento althusseriano, quedaría establecida una tajante visión dicotómica entre ideología y ciencia, que acentuará una concepción epistemológica extremadamente racionalista de lo ideológico. La ciencia se convertiría en la garantía cognitiva de certeza del conocimiento en contraposición a la ideología que quedaría desvalorizada en el orden teórico, aunque no en el terreno de la práctica social, o para expresarlo en palabras de Ricoeur "En la ruptura entre ciencia e ideología, -refiriéndose a Althusser- lo que caracteriza fundamentalmente la ideología es su incapacidad de expresarse en su propia teoría"(Ricoeur,1986:148).

Con Althusser, la contraposición marxiana entre *representación* y *praxis*, que recorría la IA, se transforma en una contraposición novedosa, aquella establecida entre ideología y ciencia. Disolver una representación idealizada de lo real para recuperar la verdadera realidad contemplada ésta en términos de materialidad histórica, esencia del proyecto crítico-ideológico marxiano en la IA, es reconducido a un nuevo marco ahora establecido desde la dicotomía entre ideología entendida como ilusión o deformación especulativa y ciencia o conocimiento verdadero. Al enfatizar que la ciencia es la única posible forma de conocimiento válido, Althusser se sitúa en una intencionada posición antihistoricista ligada al cuestionamiento de todo proyecto teórico que pretenda vincular la verdad a las determinaciones sociales e históricas en las que se genera el conocimiento, lo que, a su juicio, significaría que pudiese peligrar el fundamento de cientificidad del marxismo. Para Althusser, es conveniente insistir en ello, la funcionalidad de la ideología no se localiza en el terreno propiamente epistemológico y sí en el ámbito de la vida práctica de una sociedad. Ciencia e ideología pertenecerían a dos esferas diferenciadas, mientras la ciencia se mueve en el marco del conocimiento, la ideología lo hace en el de la experiencia vivida.

Por otra parte, en la concepción althusseriana de la ideología se muestra tanto el influjo del estructuralismo en su pretendida desmitificación de ciertos pilares teóricos sobre los que descansa el pensamiento humanista: sujeto, sentido, libertad..; como también el del psicoanálisis con su desenmascaramiento del trasfondo inconsciente

oculto tras la aparente transparencia y unidad de la conciencia. Desde estas dos fuentes de pensamiento, la concepción althusseriana de la ideología representa una formulación innovadora y sugerente para comprender la ideología, introduciendo importantes novedades teóricas con respecto a posicionamientos marxistas previos.

También es necesario destacar el novedoso acento que pone Althusser en la ligazón entre la ideología y la reproducción de las relaciones sociales a través de la actuación de los *Aparatos Ideológicos del Estado* (AIE a partir de ahora). No trata de aclarar, simplemente, en que consiste la ideología, sino además los mecanismos mediante los cuales ésta contribuye a reproducir un tipo específico de relaciones sociales inscritas en el mundo de la producción económica al instalarse en prácticas institucionales vinculadas a lo cotidiano. Este ejercicio de la ideología, por otra parte, estaría siempre en relación con una dominación de clase existente en el seno de la sociedad, y que la ideología trataría de sostener, prestándole una justificación.

3.1. La concepción acerca de la ideología en Althusser

La exposición de lo que Louis Althusser concibe como ideología aparece fundamentalmente en dos textos básicos: el capítulo que lleva por título *Marxismo y Humanismo*, incluido en *Pour Marx*, y el escrito *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado.* Además, aparecen importantes análisis dispersos en torno a la noción de ideología en *Sobre el concepto de ideología* en *Respuestas de Louis Althusser*, *Marx* y *Freud* , *Freud y Lacan* o *L´Ídéologie,* útiles como apoyaturas teóricas a los dos textos anteriormente mencionados. Vamos a distinguir, a título aclaratorio, un primer apartado donde analizamos el papel de la ideología como relación imaginaria que mantienen los individuos con lo real, y un segundo apartado, donde vinculamos a ésta con la categoría de sujeto. En ambos casos, como veremos, la influencia de Jaques Lacan es fundamental.

3.1.1. La ideología como relación imaginaria de los hombres con su mundo

En *Marxismo y Humanismo*, y desde una innovadora interpretación del pensamiento de Marx, el objetivo de Althussser es justificar que el concepto de humanismo es un concepto ideológico. Además, vinculado a lo anterior, mostrar cómo en la obra madura de Marx late una actitud teórica antihumanista que buscaría la disolución del "mito" hombre como condición indispensable para el conocimiento del hombre real. Desde esta perspectiva, Althusser propone un acercamiento a la ideología a través de una primera definición que trata de destacar el terreno propio en el que ésta se desenvuelve, diferenciandolo del ámbito específico de la ciencia. En este sentido, para Althusser, en el tratamiento de la ideología es necesario destacar su específica dimensión práctica insertada en la vida social. La distinción entre ciencia e ideología es, para Althusser, una distinción entre dos funciones delimitadas: teórica y práctica. Por eso, el lugar de la ideología no es el epistemológico, de ahí que necesariamente debamos deslindarla de los aspectos cognoscitivos. Con ello, Althusser establece una tajante dicotomía entre el orden del conocimiento y el de la experiencia vital, tratando de otorgar un lugar natural a la ideología tras el reconocimiento de su insuficiencia en términos de conocimiento. Tesis que, en este punto, bien pudiera ser certificada por el propio Durkheim.

> "Basta saber muy esquemáticamente que una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (Imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica"(Althusser,1965:191-192)

Una vez destacado este aspecto, y ya circunscribiéndonos al ámbito de actuación práctica de la ideología, Althusser aclara que debemos comprenderla a la luz de una concepción materialista de la historia. Desde esta posición intelectual, la ideología es un elemento connatural a toda sociedad, o lo que es lo mismo la ideología emerge inevitablemente en cualquier tipo de sociedad y por tanto es imposible eliminar su papel en la vida social. Por eso, a diferencia de Marx en la IA quien buscaba superar la ideología tanto a través de la transformación revolucionaria de las estructuras sociales que la generan como del *saber real* en cuanto conocimiento verdadero de la

realidad social velado por la ideología, Althusser plantea la imposibilidad de superar, a efectos de práctica vital, la ideología, ya que toda sociedad es ya de por sí inevitablemente ideológica. De este modo, Althusser intenta justificar la pretenciosa ilusión teórica de un supuesto *fin de las ideologías* que debiera dar paso a una aproblematizada cientifización y tecnificación de la existencia social. Frente a ella, afirma el carácter intrínseco y estructural de la ideología en la vida de las sociedades.

> "En toda sociedad se observa, en consecuencia, bajo formas a veces muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas ideológicas (religión, moral, filosofía, etc). Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica. Sólo una concepción ideológica del mundo puede imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia" (Althussser,1965:192)

Tras afirmar el aspecto consustancial de la ideología a toda forma de sociedad, Althusser plantea un carácter novedoso y determinante de lo ideológico: su faceta inconsciente, lo que pone de manifiesto el importante influjo del psicoanálisis estructuralista en su marco teórico. Con ello, Althuser trata de poner en relación dos corrientes de pensamiento que hasta entonces discurrían por senderos diferentes: el marxismo y el psicoanálisis, buscando adentrarse en la comprensión de la dominación social utilizando para ello el fecundo bagaje psicoanalítico. En este punto, la teoría de la ideología althusseriana es reveladora de una novedosa revitalización del marxismo a partir de un fructífero diálogo con la tradición psicoanalítica. Aunque aparentemente la ideología se nos presente como una representación consciente, su verdadera naturaleza descansaría en un plano inconsciente que trasciende a la vez que sostiene todo lo pensado, escapándose sin embargo a su aprehensión por el pensamiento. Por eso, la ideología se nos impone de modo inconsciente, establece un modo desde el cual nos acercamos a la realidad sin ser conscientes de esa imposición. Actuaría introduciéndose a modo de relación imaginaria o fantasiosa en la experiencia vivencial que los individuos poseen de la realidad. De este modo, puede decirse que la ideología funciona a través de una *representación imaginaria* en la vivencia de lo real. En este

contexto, Althusser utiliza el término *imaginario* pero como sinónimo de ilusión o fantasía, bastante alejado, como veremos, del significado aportado por los autores en los que se centra este trabajo. Es como si la relación del individuo con lo real fuese inevitablemente una relación imaginaria, nunca experimentaríamos la realidad *al desnudo* sin hacerlo mediatizados por una ilusión primigenia, porque ésta se enraíza en la propia manera de experimentar lo real. Ello implica la imposibilidad de traspasar el velo ideológico para alcanzar una definitiva realidad, puesto que lo real está teñido ya de por sí de ideología. Este carácter, pues, de *realidad imaginaria*, en la que late un claro influjo del psicoanálisis lacaniano, resulta esclarecedor para un segundo acercamiento definitorio de la ideología.

> "La ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como consciente sino a condición de ser inconsciente de la misma manera, da la impresión de no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vivida" imaginaria. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad" (Althusser,1965:193-194)

Por eso, Althusser recalca que no puede ser concebida la ideología de un modo instrumentalista, es decir, como una interesada representación del mundo utilizada con astucia por un grupo o clase social para unos determinados fines. Por el contrario, dada la imposibilidad de substraerse a la relación imaginaria del mundo, todo individuo y grupo social está acogido inexorablemente en el seno de esta relación que los trasciende y de la que cual sería un grave error pensarse liberado. Así, en una sociedad caracterizada por la existencia de clases sociales diferentes y con intereses contrapuestos, la función de la ideología dominante no debe interpretarse erróneamente como la interesada transmisión por parte de la clase dominante de una *falsa conciencia* de lo real en la conciencia de la clase dominada. Por el contrario, según Althusser, en el modo de producción capitalista la propia burguesía en su ejercicio dominante también necesita la fe en la relación imaginaria respecto de las

condiciones de existencia reales, definitoria como hemos ya indicado de la ideología. Es preciso que, para legitimar y sostener la práctica de su dominación de clase, la propia burguesía se crea también ella esta relación imaginaria como real. Por tanto, no sólo es víctima de la ideología el proletariado, también la burguesía es presa de lo ideológico.

> "Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también para constituirse en la clase dominante misma, haciéndole aceptar como real y justificar su relación vivida con el mundo" (Althusser,1965: 195)

Alejándose entonces de cualquier pretendida tesis manipuladora de la clase dominante, y dado el carácter inevitable de la relación imaginaria de los hombres con sus condiciones reales de existencia, la ideología perviviría por consiguiente también en supuestas sociedades sin clases sociales. Porque lo que sirve de elemento fundamental a esta consustancialidad de la ideología viene dado por su función de fijar las representaciones sociales de los individuos o grupos a sus condiciones reales de existencia. Actuaría, por tanto, a modo de *cemento colectivo* capaz de adherir la subjetividad de los individuos a una posición y a un papel preestablecido en la estructura social. Asegura, de este modo, el lazo fundamental que une a los hombres entre sí, y a éstos a su ubicación funcional en la estructura social. Esta es la expresión de una última formulación clarificadora de la ideología.

> "Pero, como hemos visto, aun en el caso de una sociedad de clases, la ideología tiene un papel activo sobre la clase dominante misma y contribuye a modelarla, a modificar sus actitudes para adaptarla a sus condiciones reales de existencia (ejemplo: la libertad jurídica) -queda claro que la ideología (como sistemas de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia "(Althusser,1965: 195).

O expresado de otro modo, pero en la misma linea, en *Sobre el concepto de ideología* se nos dice*:*

> "La ideología aparece así como una cierta "representación del mundo" que une a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre si, en la división de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino"(Althusser,1966:179)

Por tanto, la ideología aparece como una necesaria representación ilusoria de lo real presente en cualquier modelo de sociedad. Las sociedades segregan ideología como un elemento vital y estructural de la propia sociedad, de ahí que como hemos ya comentado sería irrealizable una sociedad plenamente desideologizada. De manera que el modelo de sociedad socialista, aquel en el cual debieran desaparecer las distintas clases sociales, también inexorablemente participaría de una ideología de la cual no podría llegar a substraerse. No obstante, la diferencia entre el papel de la ideología en una sociedad caracterizada por el dominio de clase con respecto a una sociedad sin clases radicaría en la orientación que se le da a esta fijación de la representación con las condiciones de lo real. En un sentido, cuando la ideología es posesión de una clase dominante, puede orientarse hacia la perpetuación de los intereses de esta clase, pero bajo otro modelo de sociedad, como sería el caso de una supuesta sociedad comunista, también podría orientarse hacia el logro de mejores condiciones generales de vida para la mayoría de los individuos. Lo que determina pues, la evaluación del carácter de positividad o negatividad de la ideología va a ser la orientación y finalidades que a ella se le imprimen.

> "En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres"(Althusser,1965:195-196)

En sociedades preclasistas, nos dice Althusser en *Sobre el concepto de ideología*, la religión es la que garantiza esta fijación social propia de la ideología, mientras que en sociedades de clases contribuye en un caso a aceptar y asumir la miseria resultado de la explotación, como en otro caso el privilegio del cual se es beneficiario. Fijando, en ambos casos, a los individuos a su realidad, y más en concreto a su papel social y a sus relaciones con otros individuos, la ideología cumple su función social. En cualquier caso, esta actuación de la ideología impregna toda la vida social,

presentándose como una representación natural y evidente de las cosas. Su fuerza radica precisamente en el hecho de que sin resultar discernible cognoscitivamente llega sin embargo a condicionar toda una forma de ver el mundo, en la que la representación ideológica acaba generando una *reificación* de la realidad.

> "Cuando el individuo (o el filósofo empirista) cree encontrase frente a una percepción pura y desnuda de la realidad misma, a una práctica pura, a lo "vivido", o a lo "concreto", se encuentra, en realidad , frente a una percepción o a una práctica impuras, marcadas por las estructuras invisibles de la ideología. Pero, como no percibe la ideología, considera su percepción de las cosas y del mundo como la percepción de las "cosas mismas", sin darse cuenta de que esta percepción se le presenta bajo el velo de formas insospechadas de ideología, que ella se encuentra, en efecto, marcada por la estructura invisible de las formas ideológicas "(Althusser,1966:181).

En una sociedad caracterizada por una diferencia de clases, aseguraría la dominación de una clase sobre otra a través de la asunción, tanto por parte de los integrantes de la clase dominante como de la clase dominada, de su función en la estructura social como una cuestión natural. De esta manera, la ideología se convertiría en una representación del mundo al servicio de la legitimación de la dominación y explotación de una clase sobre otra.

> "La ideología se encuentra entonces destinada, antes que nada, a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura esa preeminencia, haciendo que los explotadores acepten, como fundada en la voluntad de Dios, en la "naturaleza", en el "deber" moral, etc, su propia condición"(Althusser,1966:182)

En un texto posterior*, Ideología y Aparatos ideológicos del estado*, Althusser continúa analizando el problema de la ideología desde un marco teórico similar al desarrollado en *Marxismo y Humanismo.* Althusser comienza interpretando un conocido pasaje de la IA en el cual Marx afirma que la ideología no tiene historia. Esta afirmación marxiana, referida en concreto a la filosofía especulativa, es indicativa de que para Marx la ideología posee un carácter peyorativo, como representación descontextualizada que oculta tanto la historia real de los individuos que producen materialmente su existencia como las contradicciones en que están inmersos. De ahí

que, efectivamente, Althusser interprete la afirmación marxiana según la cual la ideología no tiene historia como significativa de que "Toda su realidad está fuera de ella misma"(Althusser,1969:100). Pero, sin embargo, Althusser, a diferencia de la valoración negativa de Marx, va a sostener que la ideología en general no tiene historia pero ahora, por el contrario, en un sentido positivo. En este giro althusseriano, fundamental a la hora de comprender su concepción acerca de la ideología, se nos revela una manifiesta influencia del psicoanálisis freudiano. Por eso, de la misma forma que Freud afirmaba el carácter atemporal del inconsciente, Althusser sostiene que la ideología es eterna. La equiparación de la eternidad de la ideología y del inconsciente intenta enfatizar el hecho de que la ideología está más allá de la historia, es una representación omniabarcante e inherente a toda forma social. Sería, pues, ingenuo, pensarse substraído a sus dominios.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "Este sentido es positivo en la medida que lo propio de la ideología es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la convierten en una realidad no-histórica, es decir omnihistórica, en el sentido en que esta estructura y este funcionamiento están bajo una misma forma, inmutable, presentes en lo que se denomina la historia entera, en el sentido en que el Manifiesto define la historia como la historia de la lucha de clases, es decir la historia de las sociedades de clases"(Althusser,1969:102)

Tras reconocer las indudables resonancias freudianas en su particular concepción de la ideología, Althusser continúa explicitando dos tesis fundamentales en torno a ésta.

> "Tesis I: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (Althusser,1969:103)

Esta tesis ahonda, una vez más, en el aspecto ilusorio e imaginario de la ideología, ya expuesto en *Marxismo y Humanismo*, reiterando que lo que se representa en ella no es tanto el mundo real al *desnudo*, sino más bien la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. Por eso nunca se podría dar una directa relación con lo real, puesto que no podríamos substraernos a una primigenia interposición mediatizadora de lo imaginario. De ahí que la ideología se circunscriba al carácter imaginario de esa relación de los hombres con lo real.

"Tesis II : La ideología tiene una existencia material "(Althusser,1969:106)

Con esta tesis, Althusser trata de destacar la materialidad inherente a la ideología, recalcando que una ideología existe siempre en una práctica social, y que en sentido contrario, toda práctica social se sustenta necesariamente sobre una ideología. El terreno propio de la ideología pues, no es el de la teoría, sino el de la práctica, y la eficacia social de la ideología será la de esta dimensión práctica. La ideología, por tanto, no se circunscribe al orden propio de las ideas, no es una cuestión específica de conciencia teórica. Frente a una versión intelectualista de la ideología, propia de la filosofía burguesa, Althusser incide en su dimensión de materialidad práctica. En este punto, la ruptura con la perspectiva marxiana de la IA es evidente, ya que recordemos que Marx en este contexto intelectual aún se acercaba al problema de la ideología desde el orden de las ideas, del pensamiento, aunque fuese para subvertirlo, pero sin llegar a poner de relieve la intrínseca naturaleza práctica determinante del modo de actuación de la ideología. Marx hablaba, en este aspecto, de las *ideas de la clase dominante*, sin llegar a desvelar el componente material de la ideología ni su modo de ejercicio institucional. Así, en toda ideología, para Althusser, existiría un sujeto dotado de conciencia que desarrolla unas prácticas sociales determinadas por *sus aparentes ideas* y reglamentadas por rituales establecidos en unos AIE. Althusser lo explica del modo siguiente:

> "Ocurre, pues, que el sujeto actúa en tanto que es activado por el sistema siguiente (enunciado en su orden de determinación real): la ideología existente en un Aparato Ideológico material, y que prescribe las prácticas materiales reglamentadas por un ritual material; dichas prácticas existen en los actos materiales de un sujeto que obra con plena consciencia, según su creencia"(Althusser,1969:110)

3.1.2. Ideología y producción de subjetividades

Althusser sostiene una tesis ciertamente sorprendente, en la cual se reflejan

ecos de la concepción antropológica freudiana: La ideología interpela a los individuos en tanto sujetos. De hecho, la funcionalidad de la ideología necesita como condición la existencia de sujetos, la propia función de la ideología es la generación de los sujetos.

> "Decimos: la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo y ante todo añadimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología únicamente en tanto que toda ideología tiene la función (que la define) de "constituir" a los individuos en sujetos"(Althusser,1969:111)

Para ser más exactos, Althusser destaca que el funcionamiento de la ideología radica en la producción de subjetividades, consistente en la transformación de los individuos en sujetos a través de un proceso de interpelación. Y esta transformación, dado el carácter eterno de la ideología análogo al del inconsciente, se ha dado desde siempre, por lo que puede decirse que los individuos son ya desde siempre sujetos. Incluso antes de su nacimiento, cada individuo es ya siempre sujeto, al estar destinado a quedar instalado y configurado en una tupida trama ideológica que va entretejiendo su subjetividad.

La perplejidad que puede suscitar esta afirmación se hace comprensible a la luz del posterior escrito althusseriano *Marx y Freud*, en donde indaga en la afinidad entre las dos ciencias, marxismo y psicoanálisis, en cuanto desenmascaradoras de aquella supuesta unidad del sujeto promulgada por la ideología burguesa y encaminada en última instancia a fijar a los individuos al orden social. A este respecto, Althuser descubre la importancia crítica del pensamiento de Freud en el hecho de que este autor desvela la transformación de los individuos en sujetos como condición necesaria para la sujeción de estos al orden social, cuestionando por tanto ciertos presupuestos fundamentales de la filosofía idealista burguesa, aquellos que parten de la identidad y de la conciencia del sujeto como propios de su naturaleza. Dice Althusser al respecto:

> "En la categoría de sujeto consciente de sí la ideología burguesa representa a los individuos lo que éstos deben ser para aceptar su propia sumisión a la ideología burguesa, los representa como dotados de la unidad y de la conciencia (esta misma

> unidad) que deben tener para unificar sus diferentes prácticas y sus diferentes actos bajo la unidad de la clase dominante" (Althusser,1976:123)

En el mismo escrito indicado, Althusser afirma que la ideología sería inoperante en la conciencia de los individuos si no fuese por la necesaria elaboración y consolidación de éstos en tanto sujetos, es decir , con una conciencia de sí mismos. De ahí que la *ideología del hombre*, el humanismo, con todos los atributos afirmados por la filosofía burguesa, sea en realidad cómplice de los mecanismos ideológicos de dominación social.

> "La conciencia es obligatoria para que el individuo dotado de ella realice en sí la unidad exigida por la ideología burguesa, a fin de que los sujetos se adecuen a su propia exigencia ideológica y política de unidad, es decir para que la conflictiva escisión de la lucha de clases sea vivida por sus agentes como una forma superior y espiritual de unidad"(Althusser,1976:123)

Incluso, como reconoce Althusser, la ideología política revolucionaria, que debería ser la encargada de guiar a la clase proletaria en su proceso de concienciación y transformación de la estructuras sociales del capitalismo, no se liberaría de esta interpelación de los individuos en tanto sujetos. Lo que ocurre que, en este caso, supeditada a un conocimiento científico de la sociedad o a una verdad que supuestamente guíaría su concienciación y su actividad como movimiento social.

> "Se trata, por tanto,- se refiere a la ideología proletaria- de una ideología muy particular: es ideología, puesto que a nivel de las masas funciona como toda ideología (interpelando a los individuos como sujetos), pero empapada de experiencias históricas iluminadas por principios de análisis científico"(Althusser,1976:100)

De hecho, en este punto, Althusser observa dificultades a la hora de reconciliar en la ideología marxista el conocimiento científico de la sociedad, aquel que vendría expresado por el materialismo histórico posibilitador de la ciencia crítica del modo de funcionamiento del sistema capitalista, con el consustancial carácter *especular* propio de toda ideología. Da la impresión de que Althusser no consigue liberar plenamente a la ideología revolucionaria de su capacidad de interpelar produciendo subjetividades. De manera que siendo propio de la idiosincrasia ideológica la conversión de los

individuos en sujetos, no queda del todo clarificado el perfil de una ciencia capaz de liberarnos de la ideología y su funcionamiento *especular*. Y es que en el fondo de la cuestión, como hemos visto, Althusser había previamente demarcado con nitidez lo ideológico y lo científico como dos órdenes perfectamente delimitados por funciones diferentes. En un caso, por la función práctica, y en el otro por la teórica. Sin embargo, aquí, paradójicamente, aparecen entremezclados ambos órdenes. De modo que resulta ciertamente problemático cómo un conocimiento teórico puede convertirse en guía de una experiencia propiamente práctica. En unas páginas de un texto escrito algunos años después, *De L Ídéologie,* nos dice Althusser a este respecto.

> "Por supuesto la ideología política revolucionaria marxista-leninista presenta esta particularidad, sin ningún precedente histórico, de ser una ideología muy "trabajada" por tanto transformada por una ciencia, la ciencia marxista de la historia, de las formaciones sociales, de la lucha de clases y de la revolución, lo que "deforma" la estructura especular de la ideología sin suprimirla totalmente"(Althusser,1995:234)

Parece, pues, que Althusser reconoce este problema. Finalmente, parece sugerirnos que tampoco en la ideología revolucionaria, que descansa sobre una concepción ahora científica de la realidad social, se alcanza una superación plena del efecto *especular* propio de la ideología. Lo que nos muestra que, pese a todo, la ideología proletaria, también producirá irremediablemente sujetos.

Según Althusser, la constitución de los individuos en sujetos requiere siempre la existencia de un *Sujeto Absoluto*. Este *Sujeto Absoluto* interpelaría a los individuos en tanto sujetos, sometiendolos así a éstos al dictado de aquel. Como resultado, el *Sujeto* reconocerá a sus sujetos y éstos se reconocerán entre sí, para finalmente el sujeto reconocerse a sí mismo. Tras este reconocimiento, los sujetos actúan de acuerdo a las expectativas sociales que se han generado sobre ellos, o en otros términos, los sujetos finalmente funcionan socialmente. Este es el mecanismo a través del cual los sujetos adaptan su comportamiento a las reglas impuestas por la sociedad y contribuyen así al mantenimiento del orden social vigente. Una vez que acaban consolidándose los sujetos, el orden no se presenta ya como una coacción, sino que, por el contrario, surge espontáneamente del mismo "funcionamiento libre" de éstos.

Por tanto, deja de ser ya necesaria la represión, exceptuando el caso de aquellos sujetos que no acaban de encajar del todo en su papel asignado en la estructura social.

> "Resultado: encerrados en este cuádruple sistema de interpelación en tanto que sujetos, de sometimiento (sujeción) al sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos "funcionan", "funcionan por sí mismos" en la mayoría de los casos, con excepción de los "malos sujetos" que ocasionalmente provocan la intervención de tal o cual miembro del Aparato (represivo) del Estado"(Althusser,1969:121)

Por tanto, estamos en condiciones de comprender el porqué Althusser afirma que el funcionamiento de la ideología descansa en la constitución de los individuos en sujetos. El mantenimiento del acatamiento y sumisión de unos individuos a un orden social sólo es posible bajo el requisito, que se convierte en coartada, de convertir a los individuos en sujetos, es decir, dotarlos de una figura responsable libremente de sus actos. Para expresarlo con claridad: la sumisión descansa en una conversión de los individuos en sujetos, porque, paradójicamente, como sujetos supuestamente libres se someten *libremente* a los dictados del *Sujeto*. A través de este peculiar mecanismo social se garantiza el mantenimiento de las relaciones de producción, fijando a los individuos a una ubicación en ellas.

> "Esta segunda notación nos proporciona el sentido de esa ambigüedad, que únicamente refleja el efecto que la produce: el individuo es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del sujeto, para que acepte, por tanto (libremente) su sometimiento (sujeción) y para que "realice por sí mismo" los gestos y los actos de su sometimiento (sujeción). Los sujetos existen únicamente por y para su sometimiento (sujeción). Por eso, funcionan por sí mismos"(Althusser,1969:122)

En esta idea clave para entender la teoría de la ideología althusseriana, según la cual el funcionamiento social de la ideología descansa en la transformación de los individuos en sujetos, se manifiesta una indudable resonancia lacaniana. Althusser, quien considera que Lacan ha sido el que mejor ha interpretado la obra de Freud, apela a aquel para tratar de explicar la génesis de los sujetos a partir de la imposición de un *orden* y una *ley* inscritas en el lenguaje. Los individuos quedarían atrapados

como sujetos de manera preestablecida incluso ya antes de su nacimiento, actuando entonces la *ley* en la configuración de los sujetos como una suerte de destino apriórico que se cierne sobre cada individuo para fijarlo a una identidad individual y a una ubicación social, de las cuales se ve imposibilitado de liberarse. Hay pues, una producción social de sujetos, de individuos supuestamente libres, porque sólo bajo la creencia en esta libertad por parte de los sujetos éstos se fijan al orden social para cumplir el mecanismo de actuación ideológica. Ser subjetivado, en suma, es ser controlado y sometido. En una interesante cita a pie de página de su ensayo *Freud y Lacan*, Althusser nos ayuda a descifrar la influencia de Lacan en su teoría de la ideología:

> " Ya que la Ley de Cultura de la cual el lenguaje es la primera forma y acceso, no se agota en el lenguaje: como contenido tiene las estructuras de parentesco reales y las formaciones ideológicas determinadas, en las cuales los personajes inscritos en estas estructuras viven su función. No es suficiente saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura del parentesco), hay que elucidar las funciones ideológicas que rigen la paternidad, la maternidad, la conyugalidad, la infancia:¿que es ser "esposo-esposa", "ser padre", "ser madre", "ser hijo" en nuestro mundo actual?. Queda todavía por hacer un trabajo de investigación sobre estas formaciones ideológicas específicas. Trabajo que depende del materialismo histórico"(Althusser,1965:28)

Así pues, la libertad, la autonomía, la responsabilidad, y en general todos los atributos que se le suponen al sujeto, quedan absolutamente devaluados. Es más, por el contrario, serían síntomas manifiestos de una plena inscripción de la *ley* en su conciencia, ya que la acentuación de la creencia en la libertad discurre paralelamente a la sujeción mayor de los individuos. Es necesaria la ficción del sujeto como condición necesaria de su sometimiento. Al igual que en Michel Foucault, poder y sujeto están indisociablemente imbricados. Como ocurre siempre en un marco teórico estructuralista, ningún margen parece otorgar consiguientemente Althusser a la voluntad de los sujetos para construir y transformar la historia según una decisión asumida por ellos de manera libre y responsable.

Algunos años después en *De L Ídéologie*, tras explicarnos el mecanismo de funcionamiento social de la ideología religiosa (modelo emblemático de actuación de la ideología) a la luz de la estructura especular basada en la interpelación y *reconocimiento* del sujeto respecto a un *Sujeto absoluto*, Althusser extiende este

funcionamiento a los distintos ámbitos de ejercicio práctico de la ideología: moral, derecho y política. Siempre se repite en ellos el mismo esquema que se da en el caso de la religión y que ya antes hemos aclarado.

> "Pero lo que hemos dicho del funcionamiento y de la estructura de la ideología religiosa vale para todas las otras ideologías. En la moral, la relación especular es aquella del Sujeto (el deber) y de los sujetos (las conciencias morales); en la ideología jurídica la relación especular es aquella del Sujeto (la justicia) y de los sujetos (los hombres libres e iguales), en la ideología política la relación especular es aquella del Sujeto (variable...:la Patria, el Interés Nacional o General, el progreso, la revolución) y los sujetos (los adheridos, electores, militantes, etc)"(Althusser,1995:233-234)

Concluimos este apartado destacando que en la teoría de la ideología althusseriana se explicita un manifiesto antihumanismo teórico, de modo que la categoría de sujeto debería quedar totalmente desterrada del pensamiento marxista. Para Althusser, el hombre no sería más que un mito en sentido peyorativo, una categoría propia de la ideología y filosofía idealista burguesa que al enraizarse en ciertas esferas de la teoría marxista bajo la catalogación de *filosofía humanista* no haría más que obstaculizar el desarrollo de un verdadero conocimiento científico-materialista de la sociedad, sin aportar ningún avance a esta teoría. Las similitudes con el entorno del pensamiento estructuralista francés de los años sesenta son manifiestas, y en concreto con el intento de disolución del hombre como categoría del saber que Foucault anunciaba al final de *Las palabras y las cosas.* Por tanto, el humanismo marxista, que descansaría para Althusser sobre la categoría ideológica de sujeto, debería disolverse a la hora de tratar de fundamentar un marxismo realmente científico*.* Así nos dice Althusser en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* "Para ser materialista-dialéctica la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista del "sujeto" como Origen, Esencia y Causa, responsable en su interioridad de todas las determinaciones de "el objeto" exterior, del cual se dice el Sujeto interior"(Althusser, 1973:77-78)*.* No entramos en más detalles al comentar el antihumanismo teórico althusseriano, por cuanto excedería las dimensiones de este trabajo, aún cuando conviene dejar apuntado que la noción de sujeto que Althusser critica en su teoría de la ideología responde a una entidad ontológica sustancial que manejan la filosofía e /o ideología burguesa. Hacia ellas pretende orientarse la crítica del humanismo en Althusser. No podemos, sin embargo, obviar las interrogantes

¿Cabe la posibilidad de un sujeto no burgués?¿También contra él se dirigiría la crítica althusseriana?. Y finalmente, en una supuesta sociedad comunista, en la cual se alcanzaría una plena reconciliación del hombre con su modo de existencia ¿Tampoco ahí habría sujetos? ¿Qué habría en todo caso?.

3.2. La relación entre ciencia e ideología

En el pensamiento althusseriano no existe un desarrollo sistemático y estructurado de la manera en que se concibe la relación entre ciencia e ideología. Mas bien, la clarificación de esta relación se va construyendo, por una parte, a la luz de una conjugación de tratamientos dispersos, y por otra, desde una actitud de fondo que acompaña buena parte de su reflexión. Sin lugar a dudas, puede afirmarse que la distinción epistemológica entre ideología como ilusión o conocimiento precientífico y ciencia como conocimiento verdadero está presente en el núcleo de toda la obra althusseriana. El privilegiado estatuto cognitivo que Althusser otorga al conocimiento científico, junto con el exceso de carga teoricista y racionalista que ello conlleva, ya ha sido destacado por distintos autores[16]

16. Así, Marta Harnecker, discípula de Althusser y receptora de su pensamiento, señala: "..a la necesaria opacidad de la realidades sociales que son estructuras complejas que sólo pueden llegar a ser conocidas mediante un análisis científico de ellas", o unas lineas más adelante "..el conocimiento del mecanismo interno de las diferentes estructuras sociales no puede ser sino el resultado de otra actividad diferente de la simple percepción proveniente de la vida práctica: la actividad científica" (Harnecker,1969:109).Este importante aspecto de la obra althusseriana está estrechamente relacionado con su explícita crítica a la conversión epistemológica del marxismo en historicismo, presente, por ejemplo, en el pensamiento de Antonio Gramsci. A diferencia de Gramsci, para quien la verdad remite a una génesis histórica no siendo la teoría marxista inmune a ello, Althusser concibe la teoría marxista como una teoría depositaria de una verdad autónoma e independiente respecto de las condiciones sociohistóricas,véase *El marxismo no es un historicismo* en *Para leer El Capital*,1968:130-156. Así, en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Althusser, polemizando con el marxismo historicista, afirma "..*El Capital* no es la expresión de su tiempo sino el conocimiento de su tiempo"(Althusser,1966:177), y unas lineas más adelante, plantea la universalización de ese conocimiento al rango de una teoría general "De la misma manera, los conceptos teóricos que han permitido hacer la teoría de la "región" económica del capitalismo, una vez extraídos y enunciados, se nos aparecerán como principios *teóricos generales*, que permiten plantear el problema de la naturaleza de las otras "regiones", es decir, hacer la teoría de las superestructuras"(Althusser,1966:177). Porque, en definitiva, para Althusser, como luego analizaremos, la verdad se impone por si misma, sin estar condicionada por determinaciones sociales.

A juicio de Gabriel Albiac, este posicionamiento, estaría específicamente orientado por el intento de afirmación de la validez de la teoría marxista frente a una posible interpretación en términos

En Althusser, como indica Ricoeur, la caracterización de la ideología como inversión de lo real que recorre la IA, desaparece para dar paso, a partir de la aceptación exclusiva de EC como genuino pensamiento marxiano, a una contraposición establecida entre lo ideológico y lo científico: “Si es cierto que la ideología es lo contrario de la ciencia, no puede haber una relación de inversión entre ambas. Althusser debe abandonar el concepto de inversión porque éste no es suficientemente epistemológico y porque nos hace permanecer en cierto sentido dentro del marco de lo que se ha invertido. Si invertimos algo, si lo ponemos patas arriba, ese algo continua siendo lo mismo. En cambio, la ruptura epistemológica introduce algo nuevo”(Ricoeur,1986:46). Es decir, Althusser pretende ir más allá del marco de la inversión de una previa inversión ideológica, propuesto por Marx como programa crítico, porque éste no logra trascender el terreno de la ideología. Dado que la inversión de la inversión sigue sujeta aún al campo propio de la ideología, es necesario establecer la contraposición a lo ideológico desde un nuevo dominio: el conocimiento científico en cuanto ruptura epistemológica respecto de la ideología.

Para comprender con claridad las relaciones entre ideología y ciencia en la obra de Althusser, es preciso distinguir, como acertadamente señala Francisco Sampedro, dos perspectivas diferentes en torno a la ideología: una perspectiva teórica o epistemológica y una perspectiva práctica o política. Esta distinción es especialmente importante, ya que si bien podemos hablar de una imposibilidad de superación de la ideología a efectos prácticos y como ya hemos analizado, en lo que concierne a la perspectiva epistemológica o teórica sí se podría hablar de una superación de la

---

pragmaticos. Pero, en realidad, para este autor, la problemática de Althusser nunca tuvo como intención convertirse en una problemática estrictamente epistemológica. De ahí que, para Albiac, debiera ser comprendida la afirmación althusseriana que sostiene el carácter interno de la validez de una teoría únicamente desde una determinada coyuntura histórica, y por tanto sin la pretensión de erigirse en proyecto epistemológico “Lo que cualquier militante sabe, por muy poca práctica que tenga en las lides filosóficas, es que reafirmar, en el seno del movimiento obrero y de sus luchas, la autonomía de la práctica científica(y ante todo de la práctica de la ciencia marxista) y de sus criterios de validación frente a los sectarismos de “izquierda” que en el periodo staliniano dieron como sedimento la “teoría de las dos ciencias”(ciencia burguesa vs. ciencia proletaria), puede ser considerado como cualquier cosa menos como un proyecto “epistemológico”(en el supuesto de que tal palabreja figurase en la memoria de clase del proletariado -que no-”.(Albiac,1976:88-89). En cualquier caso, este énfasis althusseriano en dotar de autonomía a la teoría respecto de una posible determinación social que pudiese minar su intrínseca condición de verdad, es lo que, de manera paradójica, acerca a Althusser a Hegel, como bien ha destacado Armando Segura,1976:231-232. Otros autores, como Lefebvre,1971:417, Maffesolí,1976:108, Larrain,1979:174 o Ricoeur,1986:148, han acusado a la teoría de la ideología althusseriana de teoricista y/o racionalista, o también en publicaciones más recientes, Therborn,1987:9-10 y Eagleton,1995:178-179.

ideología por la ciencia. Esta duplicidad de perspectivas, es lo que nos permite entender la afirmación de Eagleton según la cual "Althusser oscila entre una concepción de la ideología *racionalista* y una *positivista*"(Eagleton,1995:196). Desde una orientación epistemológica, Althusser concibe la ideología, desde parámetros racionalistas, como falsedad en contraposición a la verdad científica. Mientras, desde una orientación práctica, la piensa, al modo positivista, cómo circunscrita a un orden de la experiencia social que no es el propiamente cognitivo. Comenta, en torno a esta cuestión, Sampedro.

> "¿En que consistirían, pues, esas dos partes de la obra althusseriana respecto de la ideología?. Desde nuestro punto de vista, derivan del tratamiento de ésta. Por una parte, la ideología es tratada en relación con la ciencia. En este caso, la ideología es analizada como ideología teórica, el campo es el de la epistemología. Por otra parte, la ideología es vista desde su vertiente práctica como concerniente a la ligazón social y a la estructura de dominación"(Sampedro,1997:233-234)

El análisis de la relación entre ciencia e ideología que nos interesa abordar en este apartado, y esto es importante subrayarlo, afecta exclusivamente al ámbito de lo epistemológico, desvinculándonos por tanto de los aspectos prácticos de la ideología ya aclarados en el apartado anterior. En *Pour Marx*, la distinción epistemológica entre ideología y ciencia le sirve de base a Althusser para una lectura crítica de las primeras obras de Marx. De este modo, apoyándose en Gaston Bachelard, establece una ruptura (*coupure*) epistemológica en la obra de Marx[17]. Un primer periodo en el pensamiento de Marx, que Althusser denomina *periodo ideológico* o *humanista*, y un segundo periodo, catalogado de *científico*. El punto de inflexión, la tan reiterada por parte de Althusser discontinuidad o *coupure* entre ambos periodos, se correspondería con las tesis sostenidas en la IA, como obra catalogada de transición en el itinerario intelectual marxiano. Lo que caracterizaría al primer periodo de la obra de Marx es la atmósfera hegeliana y feurbachiana en la que aún se mueve su crítica. Mientras el segundo periodo de la obra de Marx, implicaría una ruptura con este ámbito, para la

17. Para un desarrollo de la noción de *ruptura epistemológica*, véase *La formación del espíritu científico*, Gaston Bachelard, Madrid, 1997.

elaboración de una nueva crítica planteada ahora en términos científicos[18]

A raíz de esta lectura de Marx, y amparándose en Bachelard, Althusser destaca en *Pour Marx* cómo éste rompe con la *problemática ideológica* presente en sus primeros escritos, para instalarse posteriormente en un dominio diferente: un planteamiento científico de la sociedad. Lo que se daría, según Althusser, en el pensamiento de Marx, es el abandono del terreno de la mistificación ideológica por una referencia directa a los *problemas reales*. Encontramos aquí, la esencia de la deformación ideológica, a diferencia de una crítica científica: la ideología se manifiesta como inscrita inconscientemente en la misma pregunta filosófica y en la propia manera de preguntar. La distorsión ideológica descansaría en que la problemática misma que aparece en la pregunta(y que por tanto condiciona la respuesta) no está vinculada a una *problemática real*. Althusser nos lo aclara en una importante cita a pie de página cuando dice:

> "No es en consecuencia, la interioridad de la problemática lo que constituye su esencia, sino su relación con los problemas reales: no se puede, por lo tanto, poner en evidencia la problemática de una ideología sin referirla y someterla a los problemas reales a los cuales da, a través de su enunciación deformada, una falsa respuesta"(Althusser, 1965:54)

De ahí que sea crucial a la hora de descifrar la función de la ideología en el campo del saber interrogar críticamente a la ideología acerca del sentido de sus preguntas, para, de esta forma, conseguir hacer consciente el carácter inconsciente

18. En *Lenin y la filosofía*, Althusser afirma que Marx en la IA establece un punto de su inflexión en su obra, desvinculándose del ámbito filosófico e intentando formular un saber científico acerca de la realidad social (Althusser,1969:28). En función de ello, para Althusser, la filosofía del materialismo histórico, es decir el materialismo dialéctico, sería aquella que surgiría a partir del análisis científico de Marx, y por tanto sería siempre *a posteriori*, partiendo de los planteamientos científicos de EC. No sería posible, pues, para Althusser, una filosofía marxista presente en la obra de juventud de Marx, anterior a la constitución de una ciencia marxista de la sociedad, en contra de la opinión de Lukács y Gramsci desde lo que se denominó como *filosofía de la praxis* (Althusser,1969:37). Sobre esta última cuestión, es importante destacar que a diferencia de Althusser, tanto Gramsci como Lukács, como luego comentaremos, localizan a la propia ciencia en el seno de la superestructura ideológica, haciéndola depender de una determinación histórica. Este posicionamiento, a juicio de Althusser, conllevaría la pérdida de una garantía de verdad para la ciencia marxista, véase,Gramsci, en Sacristán,1974:361 y Lukács,1982:146-147.

Y es que como telon de fondo está el intento althusseriano de dotar al marxismo de una entidad específicamente teórica que refute su posible consideración como simple método, ya que ésto último entrañaría una inevitable historicidad de la verdad "Quizá somos menos sensibles a una interpretación "*metodologicista*" del marxismo -de la que Gramsci, por ejemplo, está tentado-: es uno de los efectos de la reducción del materialismo dialéctico al materialismo histórico, y de la concepción "historicista" del marxismo(Althusser,1966:185).

de sí misma. En el caso de la obra de Marx, y como exponente concreto de lo anterior, es necesario, según Althusser, estudiar la ideología presente en los escritos de juventud de Marx desde principios científicos materialistas, con el objetivo de romper con la *problemática ideológica* en que están inmersos. Lo que está continuamente implícito a lo largo de *Pour Marx* es la identificación de lo ideológico con la prehistoria de lo científico y por tanto sin valor cognitivo, en contraposición a la práctica teórica de la ciencia como conocimiento fidedigno y objetivo de lo real.

> "La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad "cualitativa" teórica e histórica, que podemos denominar, con el término de "ruptura epistemológica" introducido por Bachelard. No podemos referirnos aquí a la dialéctica puesta en práctica durante la producción de esta ruptura, es decir, al trabajo de transformación teórico, específico, que la instaura en cada caso, que funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico" (Althusser,1965:137).

Althusser ilustra en el interesante artículo *Acerca del "Contrato social*" esta necesidad de cuestionamiento materialista de la ideología, estudiando la doctrina filosófica de Rousseau en *El Contrato social*. En la misma elección del objeto teórico *contrato social*, se eludiría una *problemática real*, como resultado de un *desajuste* teórico interno a través del cual se desplaza el problema político real, el vinculado a los intereses particulares que entran en juego en la sociedad, al orden de la problemática filosófica. El efecto resultante es que se genera la ficción de que la resolución práctica de los problemas reales pasa por el plano de la teoría. En la misma elección de la *problemática ideológica*, es decir en la propia definición de un objeto teórico, se desdibuja y enmascara lo político, generándose la confusión de pensar entonces la política desde el orden inmanente de las ideas."La "solución" por el "contrato social" del "problema político" es posible solo por el "juego" de un desajuste teórico interno(Desajuste I). La "solución" por el "contrato social" del "problema político" es posible solo por el "juego" teórico de ese desajuste"(Althusser,1967:115). Si el pensamiento filosófico tradicional es el resultado de este desajuste, que enmascara y niega los problemas reales por medio de una falsa problemática teórica, la tarea del estudio crítico materialista radicaría en establecer una necesaria articulación entre realidades sociales y pensamiento teórico-filosófico, con el objetivo de que éste llegue

a abandonar su pretendida autonomía. Huida hacia adelante en la ideología, regresión en la economía, dice lacónicamente Althusser, sintetizando lo anterior.

En el Prefacio de *Para leer el Capital* Althusser continúa precisando la distinción entre ciencia e ideología, insistiendo en que el problema de la falsedad de la ideología está instalado en la propia pregunta más que en la respuesta que pretendemos dar a un problema. En este sentido, afirma Althusser, la pregunta ideológica está ya previamente configurada por una previa respuesta que vendría dada por instancias ajenas al propio conocimiento. Por tanto, la práctica teórica de la ciencia, al intentar descifrar las leyes explicativas del mundo social, necesariamente debe ir más allá del propio campo ideológico, debe trascender la formulación de la misma forma de preguntar.

> "En el modo de producción teórico de la ideología (muy diferente en este aspecto del modo de producción teórico de la ciencia), la formulación de un problema no es sino la expresión teórica de las condiciones que permiten a una solución ya producida fuera del proceso del conocimiento -puesto que impuesta por instancias y exigencias extrateóricas (por "intereses" religiosos, morales, políticos u otros)- reconocerse en un problema artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de espejo teórico y de justificación práctica" (Althusser-Balibar,1968:99).

En realidad, Althusser, al modo racionalista, localiza la verdad en un ámbito teórico-científico que se diferencia intrínsecamente de lo ideológico. La ciencia, la práctica teórica científica, representa la realidad de modo objetivo, mientras lo ideológico, desposeído de este atributo, se mueve en el difuso y distorsionado acercamiento a la comprensión de lo real. En la interesante conferencia pronunciada en Barcelona en 1976 y publicada bajo el titulo *Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional*, donde Althusser reflexiona acerca de la noción de *dictadura del proletariado*, expresa con claridad esta concepción decididamente racionalista y cientifista del conocimiento.

> "Si la expresión "dictadura del proletariado" es un concepto científico, ello significa que proporciona el conocimiento auténtico de la realidad que lleva el mismo nombre. En toda ciencia sucede así: las palabras designan las cosas en sí mismas, lo que es cierto sólo cuando se llega a la verdad científica. Pero esto mismo es falso cuando se permanece en el campo de la ideología, ya sea teórica o práctica, por ejemplo la política"(Althusser, 1978:19)

En esta conferencia, cuestionando la interpretación historicista de la verdad y recurriendo para ello a la figura de Spinoza, Althusser fundamenta teóricamente la diferencia crucial entre lo científico y lo ideológico. Mientras lo científico esta capacitado para autocomprenderse y a la vez evaluar otras manifestaciones de pensamiento que no son propiamente científicas, el camino inverso por el contrario es insostenible, es decir, desde un campo ajeno a la ciencia es impensable evaluar el conocimiento científico y autoevaluar a la vez su propia credibilidad teórica. He ahí, en la autointeligibilidad, la diferencia clave entre estos dos órdenes de pensamiento.

> "Es sumamente importante comprender bien esta subordinación puesto que quiere decir dos cosas, que son una y la misma cosa: 1) a partir de uso de la expresión como concepto científico es cuando se puede comprender los otros usos de la misma expresión y 2) lo contrario es falso. Esta verdad, la expresó el propio Spinoza en su célebre fórmula. *Verum index sui et falsi,* que significa: sólo a partir de un concepto científico cierto se puede demostrar que se trata de un concepto científico y que es cierto, y sólo a partir de este mismo concepto científico cierto se pueden comprender los usos falsos de la misma expresión, o sea el error, o lo que Spinoza llama el *falsum*, lo falso" (Althusser,1978:20-21)

En esta cuestión, como podemos comprobar, Althusser es un declarado racionalista. En el ensayo *Marx y Freud*, expresa esta defensa racionalista de una idea de verdad que permita reflejar de forma transparente la realidad, y sobre la cual debería descansar la teoría marxista. La ciencia despejaría así la conciencia de los individuos de las oscuridades y *nebulosas* ideológicas que la pudiesen acechar, debido precisamente a la inexistencia de una perspectiva científica de acercamiento riguroso a lo real. En definitiva, para Althusser, al modo ilustrado, existe una verdad que al ser apropiada por el conocimiento científico permitiría acceder de modo fidedigno a la comprensión de la realidad social, liberándose de este modo de los prejuicios e ilusiones ideológicas que acabarían finalmente diluyéndose. Pero ademas, desvinculándose claramente de una concepción pragmática de la verdad que desplaza ésta al orden de la eficacia instrumental y contextual, la verdad científica se impondría por sí misma, sin estar sujeta por tanto a condicionantes socio-históricos externos. En el terreno de la verdad teórico-científica, la validez de una teoría es autónoma, reside en sí misma, y por ello no depende de determinaciones o intereses sociales que la condicionen. Por utilizar una terminología familiar a la epistemología actual, la validez

de una teoría es independiente de su génesis, aceptar lo contrario entrañaría dejar abierta la posibilidad de autocuestionamiento de la teoría marxista como teoría verdadera. En un importante fragmento de *Marx y Freud*, nos dice Althusser a este respecto:

> "El racionalismo puede perfectamente aceptar que una ciencia nueva (Copérnico, Galileo) choque con el poder establecido de la Iglesia y con los prejuicios de una *época de ignorancia*, pero eso ocurre como por accidente y sólo en un primer momento, hasta que la ignorancia desaparece: por derecho propio la ciencia, que es la razón, acaba siempre por vencer, ya que la verdad es omnipotente (el propio Lenin decía: la teoría de Marx es omnipotente porque es verdadera) y más poderosa que todas las tinieblas del mundo. Para el racionalismo la idea de que puedan existir ciencias conflictuales por naturaleza, asediadas o incluso constituidas por la contestación y la lucha, es un puro contrasentido: en este caso no se trata de ciencias, sino de simples opiniones, contradictorias en sí mismas como todos los puntos de vista subjetivos y, en consecuencia, inaceptables"(Althusser,1976:112-113)

Esta comprensión diáfana de lo social propia de la verdad científica, afirma Althusser en este artículo, exige necesariamente un previo posicionamiento, aquel que adopta la perspectiva de la clase socialmente dominada. Es decir, la conquista de una percepción verdadera de lo real es patrimonio de una ciencia que obligadamente ha de ser una *ciencia proletaria.* La perspectiva acerca de la realidad social que posee el proletariado es la privilegiada, desde ella se percibe la realidad tal como es; desde otros ángulos la ideología limitaría nuestra perspectiva. Existe pues, una localización propia desde la cual accedemos a la verdad, pero que exige inevitablemente un posicionamiento de clase. La posición del proletariado es el presupuesto que parece determinar, como una instancia externa al conocimiento, la validez de éste. De modo que en Althusser la verdad parece necesitarse apoyar en una determinación social ajena al conocimiento. De acuerdo con lo anterior, la pretendida y tan ansiada objetividad del conocimiento científico capaz de superar la ideología quedaría supeditada a factores extracognitivos, lo que parece contradecirse con la formulación de una supuesta ciencia objetiva. Sin embargo, Althusser afirma:

> "En el fondo de esta idea -que simplemente para ver y comprender lo que ocurre enen una sociedad de clases es indispensable ocupar posiciones teóricas de clase proletarias - existe la sencilla constatación de que en una realidad necesariamente conflictual, como lo es una sociedad de este tipo, no se puede ver todo desde todas partes, no se puede descubrir la esencia de esta realidad conflictual más que a condición de ocupar

> determinadas posiciones en el conflicto y no otras, puesto que ocupar pasivamente otras posiciones es dejarse arrastrar por la lógica de la ilusión de clase que se llama ideología dominante"(Althusser,1976:115-116)

En el apartado que lleva por título *El proceso de la práctica teórica*, incluido en *Pour Marx*, Althusser intenta exponer pormenorizadamente en qué consiste la ruptura epistemológica que transforma lo ideológico en científico. Comienza distinguiendo una *Generalidad I* constituida por conceptos universales, ideológicos, que son los pilares sobre los que descansa el trabajo de la ciencia, la *Generalidad III* formada por conceptos más específicos utilizados en la práctica habitual de la ciencia, y la *Generalidad II* conformada por un cuerpo conceptual que constituyendo la teoría de la ciencia define el campo de planteamiento de un problema científico. Althusser, cuestionando las tesis empiristas pero también desmarcándose de todo pensamiento de tipo especulativo, destaca que la ciencia no trabaja sobre hechos o datos, actúa sobre la *Generalidad I.* De hecho, la constitución de una ciencia surge de la reelaboración de los hechos científicos desde una crítica de la carga teórica e ideológica presente en ellos, ya que el hecho científico sólo adquiere significado en el seno de una generalización teórica que lo engloba. La ruptura epistemológica de la que hablaba Bachelard, o las discontinuidades históricas en el desarrollo de la ciencia, piensa Althusser, deben ser examinadas a la luz de una interrelación y mutación constante de las *Generalidades I y III.*

> "1.Entre la generalidad I y la Generalidad III no existe jamás identidad de esencia, sino siempre transformación real: la transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica(mutación que se piensa bajo la forma que Bachelard, por ejemplo, llama "ruptura epistemológica");o producción de una nueva generalidad científica, que rechaza la antigua al mismo tiempo que la engloba, es decir, que define su "relatividad" y sus límites(subordinados de validez)".
> 2. El trabajo que hace pasar la Generalidad I a la Generalidad III, es decir,(si se hace abstracción de las diferencias esenciales que distinguen la Generalidad I y la Generalidad III), lo "abstracto" a lo "concreto", sólo concierne al proceso de la práctica teórica, es decir, se desarrolla entero en el conocimiento" (Althusser,1965:153)

Por tanto, la teoría de la ciencia marxista, y en esto Marx a juicio de Althusser inauguraría un nuevo modelo para abordar el tradicional problema del conocimiento, no se limita al tratamiento pasivo empirista circunscrito a determinados objetos

inmediatos y concretos. Cuando Marx expresaba en *El método de la economía política* que el proceso de conocimiento científico descansaba sobre una síntesis de determinaciones de un objeto, estaba incidiendo en el aspecto abstracto formal que inequívocamente acompaña a este proceso. El *objeto real*, sostiene reiteradamente Althusser a lo largo del Prefacio de *Para leer El Capital*, guardando fidelidad a Marx, debe ser distinguido con claridad del *objeto de conocimiento*. "..., por consiguiente, el conocimiento no se encuentra jamás, como quisiera desesperadamente el empirismo, ante un objeto puro que entonces sería idéntico al objeto real cuyo conocimiento trata precisamente de producir el conocimiento"(Althusser-Balibar,1968:49). Es por ello que, en contra de cualquier posible interpretación empirista que elimina la dialéctica en la teoría marxista de la ciencia, sea necesario recalcar y así lo hace Althusser en *Sobre el trabajo teórico. Dificultades y recursos* "el conocimiento sólo tiene sentido porque permite forjar los instrumentos teóricos, los conceptos teóricos formales y abstractos, que permiten producir el conocimiento de los objetos real-concretos"(Althusser,1967:23-24).

Pero en esta misma distinción althusseriana entre *objeto real* y *objeto de conocimiento* subyace la presuposición de un *objeto real* con una existencia diferenciada respecto del *objeto de conocimiento*. Como apuntaron críticamente B. Hindess y P. Hirst, el binomio *objeto real / objeto de conocimiento* que sostiene Althusser como aparente cuestionamiento de la gnoseología empirista no acierta a comprender que el *objeto real* viene previamente configurado por una representación, adquiere sólo entidad desde el seno de un previo marco teórico. Althusser no consigue romper plenamente, para estos autores, con el paradigma de conocimiento empirista, porque no llega a dudar de la propia existencia del *objeto real* "la historia no es un objeto real, un objeto previo al pensamiento e independiente de éste, sino que es un objeto constituido en el interior de ideologías y discursos precisos"(Hindess y Hirst,1975:321). Nos interesa retener esta importante crítica de Hindess y Hirst, porque pone de relieve el objetivismo latente en la teoría del conocimiento althusseriana, enlazando así perfectamente, como luego veremos, con el marco epistemológico suscitado a partir del imaginario social.

Volviendo a la importante demarcación epistemológica entre ciencia e ideología, en el Prefacio de *Para leer el Capital* y en la misma linea crítica del empirismo,

Althusser junto con Balibar, insiste en una concepción de la ciencia en la que el conocimiento científico consistiría en despejar los *obstáculos ideológicos* de los que hablaba Bachelard. La ideología acompaña a la ciencia, pero la tarea del conocimiento científico es la de depurar el lastre ideológico bajo el cual se nos presenta el objeto de conocimiento, teñido inevitablemente por un previo marco falseado de interrogación ideológica[19].Toda ciencia es, pues, inevitablemente, ciencia de la ideología, demarcación del conocimiento de aquello que lo obstaculiza a modo de resistencia o traba cognitiva. Tomando como base la ruptura epistemológica que a su juicio se da en Marx(porque Marx siempre está como telón de fondo de toda la teorización acerca del conocimiento althusseriana), Althusser comenta al respecto:

> "Que con ocasión del estudio de este problema seamos invitados a pensar de una manera totalmente nueva la relación de la ciencia con la ideología de la cual nace y que continúa acompañándola, más o menos sordamente, en el curso de su historia; que tal investigación nos ponga frente a la evidencia de que toda ciencia no pueda ser concebida en su relación con la ideología de donde sale, sino como "ciencia de de la ideología" es algo que podría desconcertarnos si no estuviéramos prevenidos sobre la naturaleza del objeto del conocimiento, que no puede existir sino en forma de ideología cuando se constituye la ciencia que va a producir, con el modo específico que la define, el conocimiento.(Althusser - Balibar,1968:52)

En unas páginas anteriores del mismo Prefacio, desde una lectura estructuralista de EC y con el objetivo de cuestionar los presupuestos empiristas presentes en la teoría del conocimiento moderna, utiliza la noción de *problemática teórica* para aclarar la relación de la ideología respecto de la ciencia. Althusser emplea la distinción visible / invisible para ilustrar la dimensión ideológica como aquel campo teórico que no se ve pero desde el cual queda en realidad definido inconscientemente

19.De hecho, como afirmará posteriormente Etienne Balibar en *Le concept de* "*coupure épistémologique*" *de Gaston Bachelard á Louis Althusser*, Althusser presentaría la práctica teórica y la ideología como dos órdenes antitéticos. Pero las dificultades que Balibar reconoce en la teoría de la ideología althusseriana vendrían dadas por la admisión de una práctica teórica liberada de ideología. Siendo la práctica teórica de la ciencia una ruptura y superación de la ideología no podría estar condicionada por la ideología. Así, comenta Balibar sobre esta cuestión "Desplazaría sobre la pareja de la práctica y de la ideología la oposición abstracta (racionalista) de la verdad y el error. De manera que si la práctica, en tanto que práctica teórica y en tanto que práctica revolucionaria, *transforma la ideología*, no puede decirse que sea verdaderamente en sentido inverso afectada por ella,"transformada" por ella"(Balibar,1991:42)

todo lo que *vemos* y nos preguntamos en el proceso del conocimiento. El campo de la ideología, como el de la *episteme* foucaultiana, es el trasfondo imperceptible que establece las condiciones del conocimiento, desapareciendo del espectro de visibilidad cognoscitiva. A la luz de lo anterior, la ruptura de Marx con los economistas ingleses debe entenderse, para Althusser, como un desplazamiento en aquel campo ideológico que trasciende la misma actividad científica y la apertura a una nueva forma diferente de preguntarse por lo real.

> "De este modo nos encontramos en presencia de un hecho, propio a la existencia misma de la ciencia: que ésta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática la que constituye la condición de posibilidad definida absoluta y, por tanto, la determinación absoluta de las formas de planteamiento de todo problema en un momento dado de la ciencia.
> Con esto accedemos a la inteligencia de la determinación de lo visible como visible, conjuntamente de lo invisible como invisible y del nexo orgánico que liga lo invisible con lo visible. Es visible todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada. Es preciso tomar estas palabras al pie de la letra.
> La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de "ver" que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas" (Althusser - Balibar,1968:30)

En suma, según Althusser, no es posible una ciencia empirista y positivista que conciba lo real como un dato a ser reproducido teóricamente, del mismo modo que es inaceptable un pensamiento meramente especulativo. Por el contrario, la ideología acompaña al propio modo desde el cual nos acercamos a la realidad a través del sentido formulado en nuestras propias preguntas, de ahí que el papel de la práctica teórica sea la transformación de la ideología en ciencia.

Esta tematización teórico-racionalista de la relación entre ciencia e ideología que se nos muestra reiteradamente en el pensamiento althusseriano reaparece algunos años más tarde en *Curso de filosofía para científicos*, conjunto de lecciones en las que Althusser se esfuerza en definir y dotar de una función a la filosofía. En este sentido, en el Primer Curso, afirma que la filosofía cumple el papel de tratar de establecer una demarcación entre lo ideológico y lo científico. Esta demarcación se hace necesaria por cuanto pertenecen a órdenes diferentes de realidad, y por tanto es precisa una nítida distinción que tenga por objetivo un conocimiento más riguroso de lo real. Dado que

lo ideológico aparece entrelazado con lo científico, como *episteme* de fondo desde la cual nos interrogamos acerca de lo real, como aparecía reflejado en textos anteriores, urge una necesaria delimitación de ámbitos. He ahí, el papel crítico asignado por Althusser a la filosofía. Fruto de ello, se revela entonces una clara dicotomía entre lo científico y lo ideológico, en la cual a lo científico se le atribuye, una vez más, una dimensión cognitiva y a lo ideológico se le desvincula de ella.

> "Pero, al mismo tiempo que ponía de manifiesto lo ideológico, la linea de demarcación permitía reconocer, en el lado contrario de su trazado, lo científico cubierto por lo ideológico, separándolo de este último.
> Lo ideológico es algo que está en relación con la práctica y con la sociedad. Lo científicoes algo que está en relación con el conocimiento y las ciencias.
> Así pues, ¿donde hemos intervenido? Exactamente en el espacio en que lo ideológico y lo científico se confunden; "espacio" en el que pueden y deben separarse, para reconocer a cada uno su función propia, y para liberar la práctica científica de la dominación ideológica que la obstaculiza.
> Podemos decir, provisionalmente, que la filosofía, así practicada, tiene como función esencial trazar lineas de demarcación, que pueden reducirse todas a la linea de demarcación entre lo científico y lo ideológico"(Althusser,1974:50)

Lo definitorio entonces de la tarea filosófica consiste en disipar las oscuridades ideológicas, dejando abierta la posibilidad de la transparencia científica en el conocimiento de lo real. En este contexto, una vez más, Althusser adopta un posicionamiento racionalista y cientifista en el que lo ideológico es sinónimo de impedimento u obstáculo cognoscitivo, en oposición a lo científico equiparable a lo certero y riguroso. De este modo, valorando las consecuencias prácticas que se derivan del ejercicio filosófico, concluye este Primer Curso expresando:

> "¿Cuales son esas consecuencias prácticas? Resumámoslas con una palabra: el trazado (que se presenta en forma de Tesis justificadas, dando lugar a un discurso que puede ser comprendido) que divide lo científico de lo ideológico tiene como consecuencia práctica "abrir un camino", es decir, quitar obstáculos, liberar un espacio para una "linea correcta" para las prácticas que constituyen el "campo de intervención" de las Tesis filosóficas". (Althusser,1974:51)

Partiendo de una particular interpretación de la obra de Marx, la contraposición althusseriana entre ciencia e ideología persigue dotar a la teoría marxista de un rango de cientificidad que la inmunice frente a cualquier tipo de posicionamiento relativista

e historicista. De esta forma, Althusser pretende convertir el marxismo en un sistema teórico acabado en el que la verdad de la teoría marxista, aquella expresada en el materialismo histórico, quede situada más allá del devenir histórico y las determinaciones sociales, para acreditarse como la depositaria de la *verdad de la historia*. La validez de la teoría marxista es inmanente a sí misma y se impone por sí misma, descansa en una autonomía que la desvincula de su génesis histórico-social. En suma, el marxismo, para Althusser, no es un historicismo. Lo que no consigue más que *congela*r la verdad desligándola del terreno de la historicidad, provocando así la conversión de la teoría marxista en doctrina atemporal petrificada, es decir sólo concebible para una sociedad estática, sin temporalidad histórica.

Como resultado de este particular *teoricismo*, la concepción althusseriana convertirá lo ideológico en sinónimo de ilusorio, con lo cual debería buscarse su superación al tratar de alcanzar un conocimiento fidedigno de la realidad social. Como hemos indicado, en los escritos de Marx anteriores a EC no se pensaba la ideología como la antítesis de la ciencia. Si bien la IA apuntaba la necesidad de un *saber real* que fuese más allá de la ideología, era necesario comprender éste a partir de la dialéctica idealismo/materialismo, en lugar de la antítesis ideología/ciencia. La peculiar lectura althusseriana del pensamiento de Marx, la cual enfatiza el verdadero Marx como el Marx *económico*, pretende poner el acento sobre la oposición ideología/ciencia. A partir de esta interpretación de Marx, la ideología, y pese a las importantes matizaciones autocríticas posteriores de Althusser en sus *Elements d´autocritique*[20], quedará desacreditada en su aspecto epistemológico, y siempre desde una concepción extremadamente racionalista del conocimiento.

3. 3. Ideología y reproducción del orden social

En el texto *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*, y posteriormente en el capítulo *L´État et ses appareils* en *Sur la reproduction*, Althusser expone las tesis

20. En *Eléments d´autocritique*, un importante texto publicado en 1974, Althusser reconoce posteriormente la carga racionalista y el desvío *teoricista* presente en la oposición establecida entre ciencia e ideología en los términos de verdad/error, que aparece de forma explícita en obras anteriores, véase Althusser,*Eléments d´autocritique*,1974:50-51.

fundamentales en torno a la funcionalidad social y política de la ideología. En este terreno, y remitiendonos a la primera parte del texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, se encuentra una explicitación del modo de actuación práctico de la ideología. No se trata, por consiguiente, de una elaboración conceptual en torno a la noción de ideología (lo cual ya está aclarado con anterioridad en este trabajo), sino de los mecanismos de su ejercicio social, o lo que es lo mismo, de su materialidad en prácticas e instituciones concretas. Por tanto, la dimensión en la que nos situamos ahora ya no es tanto filosófica, como sociológica y política. No obstante, el tomar contacto con la dimensión de la vida práctica, como veremos, resulta fundamental e inevitable para comprender el ejercicio de la ideología en la vida de las sociedades, puesto que además Althusser reitera constantemente que el problema de la ideología es necesario desvincularlo de la filosofía burguesa que atribuye una entidad a la ideas al margen de las prácticas sociales en las que estas se enraízan. Es preciso reconocer, nos dirá Althusser, que "las ideas no poseen de ningún modo, como tiende a hacer creer la ideología de la idea, una existencia ideal, idealizada, o espiritual, sino una existencia material"(Althusser,1995:187)

La preocupación esencial sobre la que gira *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* consiste en lo siguiente:¿Como se lleva a cabo el mantenimiento y la reproducción de las relaciones de producción en una sociedad?. El fundamento teórico sobre el cual descansa la respuesta a esta interrogante es la asunción de la concepción materialista de la historia, desde la cual se aclara la interdependencia entre los aspectos infraestructurales y sobreestructurales de una sociedad. Sólo desde esta óptica, para Althusser, puede llegar a comprenderse la importante funcionalidad práctica de la ideología en el seno de la vida social. En este sentido, el papel que cumple la ideología radicaría en reproducir el orden socialmente establecido y las relaciones económicas de explotación que lo sostienen por medio de su propagación e inculcación a través de los AIE.

Conviene dejar claro, en primer lugar, lo que Althusser concibe por *Aparato del Estado*, para luego descifrar su faceta ideológica. Althusser entiende la funcionalidad de los Aparatos del Estado desde la perspectiva de la lucha de clases y del papel del Estado como instrumento de dominación de clase. Una buena definición de aparato del estado la encontramos en *Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y*

del movimiento comunista internacional:

> "Esta fórmula es importante para comprender que, para transformar la violencia de clase en leyes, el Estado necesita, como cualquier otra máquina, una estructura y una fuerza determinadas, que sean suyas y formen su cuerpo, concretamente, de una estructura tal que sea capaz por su propia fuerza de condensar la violencia de la clase en fuerza de Estado, para que sirva para su transformación en leyes"(Althusser,1978:35)

Los AIE deben ser comprendidos en el contexto de la dominación de una clase sobre otra, como instrumentos de los que dispone el Estado para mantener la explotación económica, pero actuando en el plano de la conciencia de los dominados con el objetivo de mantener el dominio de clase. Si bien la explotación económica está circunscrita al específico ámbito de las relaciones de producción capitalistas, la ideología, a través de los AIE, actuaría en un terreno que no es el de la producción económica propiamente dicho, pero sin embargo mantiene una estrecha relación con éste por cuanto persigue legitimar y mantener las relaciones económicas de dominación de una clase sobre otra. Althusser adopta así una suerte de funcionalismo desde el cual se analiza el papel de los AIE como instituciones sociales específicas siempre al servicio de otras instituciones fundamentales que son las económicas, subordinando de este modo los AIE a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. En *Marxismo y lucha de clases*, Althusser nos lo explicita del modo siguiente:

> "Para comprender *El Capital* es necesario elevarse hasta la reproducción: y se comprenderá entonces que la burguesía no puede asegurarse la estabilidad y la duración de la explotación(que impone en la producción) sino a condición de conducir una *lucha de clases* permanente contra la clase obrera. Esta lucha de clases se produce perpetuando o reproduciendo las condiciones materiales, ideológicas y políticas de la explotación. Se realiza en la producción (reducción del salario destinado a la reproducción de la fuerza de trabajo; represión, sanciones, despidos, lucha antisindical, etc.). Se realiza también fuera de la producción: es aquí donde interviene el papel del Estado y de los aparatos ideológicos del Estado (Escuela, Iglesia, Información, Sistema Político) para someter a la clase obrera mediante la represión y la ideología"(Althusser,1970:67)

Los AIE actuarían como instrumentos a través de los cuales se transmite la ideología en el conjunto de la vida social, serían por tanto instituciones sociales diversas y especializadas que nos introducen en los mecanismos de ejercicio de la

dominación social enraizados en la práctica cotidiana. Althusser destaca los siguientes AIE: religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, informativo y cultural[21]. Como puede comprobarse, estos Aparatos se caracterizan por el hecho, sólo aparentemente paradójico, de pertenecer a la esfera privada de la sociedad o ámbito propio de la sociedad civil, y no al dominio concreto de lo estatal.

Para Althusser, a la luz de una concepción materialista de la sociedad, la función de los AIE consiste en un ejercicio de transmisión ideológica cuya finalidad es la reproducción de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción dominantes. En lo que concierne a la fuerza de trabajo, a través de los AIE se busca modelar su sometimiento y sumisión a la ideología dominante que respalda el orden social establecido. De entre las instituciones que componen estos AIE, cabe destacar especialmente el Aparato educativo. En la sociedad capitalista, viene a suplir el papel predominante desempeñado por el aparato religioso en las sociedades precapitalistas. Pero, en general, los AIE buscan dominar el plano de las conciencias, fijando a la fuerza de trabajo a su posición en la estructura social a través de la transmisión de una ideología dominante, mediante la inculcación de un conjunto de creencias y valores que finalmente interiorizados por los dominados contribuyen a sostener el orden social.

> "La reproducción de la fuerza de trabajo hace, pues, aparecer, como su condición *sine qua non,* no sólo la reproducción de su "cualificación", sino también la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la "práctica" de esta ideología, con tal precisión que no basta con decir: "No sólo sino también", puesto que ocurre que es en las formas y bajo las formas del sometimiento ideológico donde se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo"(Althusser,1969:75)

En lo relativo a las relaciones de producción, el mantenimiento de éstas no puede ser explicado únicamente desde el poder coercitivo del Estado, tal como sostenía la teoría política marxista más clásica. Eso no quiere decir, para Althusser, que debamos abandonar la categoría de represión a la hora de comprender el papel

21. Al respecto de una posible sesgada lectura en términos funcionalistas o sistémicos del funcionamiento de los AIE, desde la cual se pudiese interpretar a los partidos políticos como AIE y por lo tanto sin capacidad revolucionaria, Althusser subraya en *Nota sobre los Aparatos ideológicos del estado* (AIE) la primacía de la lucha de clases en su teoría de la ideología. Dado que una estrecha interpretación funcionalista de los AIE suprimiría a la lucha de clases como elemento fundamental de la dinámica social, eliminando la posibilidad de partidos políticos revolucionarios de clase, Althusser recalca que los partidos políticos no son necesariamente AIE, véase Althusser,1976:83-105.

del Estado, sino más bien otorgarle un carácter secundario en la explicación del mantenimiento de las relaciones de dominación, ya que la represión actuaría en el límite donde la ideología se revelase inoperante. La represión, por sí sola, no garantiza la perpetuación de un orden social vigente, por eso es necesaria la actuación ideológica de un conjunto de Aparatos vinculados a instituciones privadas, ya que en última instancia la separación entre privado y estatal para Althusser, al igual que para Gramsci[22], no es más que aparente. De esta forma, por medio de un mecanismo más sutil que la mera actuación coercitiva y represiva del Estado, la ideología contribuye a sostener las relaciones de dominación establecidas.

> "Pero vayamos a lo esencial. Lo que distingue a los AIE del Aparato (represivo) de Estado, es la diferencia fundamental siguiente: el Aparato (represivo) de Estado, "funciona mediante la violencia", mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado, funcionan "mediante la ideología" (Althusser,1969:86)

Si bien el Estado seguiría disponiendo de la represión como último recurso a la hora de garantizar el mantenimiento del orden social, la ideología dominante llega a empapar plenamente la experiencia social de los dominados, presentándose investida con los caracteres de evidencia y naturalidad para alcanzar así su objetivo: el logro del consentimiento y consenso aparentemente libre de los dominados. De este modo, el dominio en realidad violento de una clase sobre otra alcanza la aceptación de la dominación por parte de los dominados, de manera que la ideología cumple perfectamente su labor cuando se logra este grado absoluto de consenso social. Dice Althusser en *La transformación de la filosofía* incluido en *Filosofía y lucha de clases:*

> "Cuando esto ha tenido lugar- se refiere a la inculcación de la ideología dominante-, la masa del pueblo, penetrada por la verdad de la ideología de la clase dominante, acepta sus valores (dando así consentimiento al orden existente) y la violencia siempre necesaria puede ser, o bien dejada a un lado, o bien utilizada como último recurso" (Althusser, 1976:29)

Por eso, Althusser presupone que el orden social descansa en un necesario

22. Véase Sacristán, *Antología de textos de Antonio Gramsci*,1974:291.

consenso valorativo institucionalizado. La resignada aceptación de la dominación social pasaría por la sumisión de los dominados a un conjunto de valores y creencias que, difundidas por la ideología dominante, persiguen la aquiescencia generalizada de éstos. Porque, para la cristalización del orden social es condición necesaria un consentimiento previo de la ideología dominante. Sin éste, se fracturaría el lazo social, generándose un disenso valorativo capaz de quebrantar la estructura social. Así, comentando el preponderante papel asignado al Aparato educativo en cuanto trasmisor fundamental de la ideología dominante, nos dice en las primeras páginas de *Ideología y aparatos ideológicos del estado:*

> "Pero al mismo tiempo, y también con ocasión de estas técnicas y estos conocimientos, se aprenden en la escuela las "reglas" del buen comportamiento, es decir, de la adecuada actitud que debe observar, según el puesto que está "destinado" a ocupar, todo agente de la división del trabajo: reglas de la moral, de la conciencia cívica y profesional, lo que, hablando claramente, significa reglas del respeto de la división técnico-social del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por medio de la dominación de clase"(Althusser,1969:74)

Althusser, asumiendo en este punto la tradición del marxismo clásico, limita la perspectiva de la dominación, tanto económica como ideológica, al específico ámbito de las clases sociales. Clases, determinadas fundamentalmente por su ubicación estructural en el sistema productivo, y que Althusser sigue concibiendo al modo del marxismo tradicional en términos de burguesía y proletariado. Desde este postulado, va a sostener lo que se conoce como *Tesis de la ideología dominante*, tesis que había sido ya formulada por Marx en la *Ideología alemana* y que es reapropiada, introduciendo además un estudio más pormenorizado de los mecanismos de transmisión ideológica, por parte de Althusser. Dado que la clase dominante instrumentaliza al estado para sus intereses, también utiliza los AIE para la transmisión de la ideología dominante que es siempre la ideología de la clase dominante, con el objetivo de mantener su poder de clase. Por eso, más allá de una apariencia diversa y una variada especialización, los distintos Aparatos ideológicos están unidos por un mismo denominador común: la transmisión de la ideología dominante al servicio de la clase detentadora del poder económico.

> "Si los AIE "funcionan" masivamente y predominantemente mediante la ideología, lo que unifica su diversidad es precisamente este funcionamiento, en la medida en que la ideología mediante la cual funcionan está siempre unificada de hecho, a pesar de su diversidad y de sus contradicciones, por la ideología dominante, que es la de la clase "dominante". Si estamos de acuerdo en considerar que en principio la "clase dominante" detenta el poder del estado (de forma clara o, con frecuencia, por medio de alianzas de clase o de fracciones de clases), y dispone por lo tanto del Aparato (represivo) de Estado, deberemos admitir que esta misma clase dominante sea activa en los Aparatos Ideológicos de Estado, en la medida en que, en definitiva, a través de sus propias contradicciones, es la ideología dominante la que se realiza en los Aparatos Ideológicos del Estado"(Althusser,1969:87-88).

Precisando posteriormente el funcionamiento de los AIE, Althusser nos indica tres observaciones interesantes en *Sur la Reproduction*, las cuales vienen a resumir su actividad social y a complementar las tesis fundamentales sostenidas en *Ideología y Aparatos ideológicos del estado.* Althusser incide en el aspecto *práctico-material* de la ideología, de manera que el estudio de la ideología debería comprender que ésta sólo posee valor en el contexto de funcionamiento de un AIE gobernado por una práctica concreta. En primer lugar "a cada AIE corresponde lo que se llama instituciones u organizaciones"(1995:107),en segundo lugar "para cada AIE, las diferentes instituciones y organizaciones que lo constituyen forman un sistema" (1995:108) y en tercer lugar "cada AIE, definido como ideología, no es reducible a la existencia "de ideas" sin soporte real y material"(1995:108). Lo que trata de recalcar Althusser, fiel al proyecto teórico materialista desde el cual la ideología se muestra siempre en prácticas sociales, es el modo indisociable de entender la ideología y las instituciones sociales. De ahí que Althusser conciba la sociedad como un perfecto engranaje estructural en el cual cada institución juega un papel concreto, pero siempre vinculado al mantenimiento general de la totalidad social con sus contradicciones intrínsecas. Llega a distinguir incluso entre *ideología primaria* "los elementos determinados de la ideología del Estado que se realizan y existen en un Aparato determinado, y sus prácticas(Althusser,1995:114) y subordinada a la anterior, la *ideología secundaria* "la ideología que es "producida", en el seno de este Aparato, por sus prácticas"(Althusser,1995:114). A modo de síntesis, nos da en este texto una definición, aunque siempre *provisional*, de AIE, capaz de condensar las tres observaciones apuntadas y resumir la eficacia social de la ideología, enfatizando el aspecto siempre material y práctico en el que ésta se desenvuelve:

> “Un aparato ideológico del estado es un sistema de instituciones, de organizaciones, y de prácticas correspondientes, definidas. En las instituciones, las organizaciones y prácticas de este sistema está realizada toda o parte(en general una combinación típica de ciertos elementos) de la ideología del estado. La ideología realizada en un AIE asegura la unidad del sistema, sobre la base de un “anclaje” en unas funciones materiales, propias a cada AIE, que no son reducibles a esta ideología, pero le sirven de soporte” (Althusser,1995:109)

A modo de conclusión de este apartado final, diríamos que por una parte Althusser concibe la dominación social a partir de un esquema de clase, y por otra, desde la actuación del Estado al servicio de una clase social. En ambos casos, guarda fidelidad al modelo de pensamiento que recorre la teoría tradicional del Estado marxista. Por eso, la ideología actuaría siempre como un conjunto de creencias y valores acerca del mundo y de las relaciones sociales que es instrumentalizado al servicio de la legitimación de la explotación de clase e inculcado a través de mecanismos de ejercicio sutil insertados en la sociedad civil, aunque dependientes de la funcionalidad general del Estado. La actuación de la ideología se enraizaría en prácticas institucionales concretas instaladas en el dominio de la vida cotidiana, de modo que los sujetos quedarían atrapados en una red estructural de prácticas que va entretejiendo su experiencia social. Además, y vinculado a la anterior, existiría una ideología común que impregnaría toda la sociedad, persiguiendo alcanzar un absoluto consentimiento social por parte de los dominados, no siendo otra cosa que la ideología propagada por la clase dominante. La clase dominada, en este sentido, no sería más que una mera receptora de esta ideología, ya que consolidado el consenso social carecería de una ideología propia que no estuviese subordinada a las directrices de la ideología dominante.

CAPÍTULO II : EL IMAGINARIO SOCIAL. UNA NUEVA PERSPECTIVA PARA ABORDAR LA REALIDAD SOCIAL

1. El lugar del imaginario en el pensamiento occidental. Breve introducción histórica

Como señala Hélène Védrine[1] lo imaginario es un dominio fundamental de lavida social que remite al orden del mito como ordenador de la realidad. Su génesis descansa en la imaginación, facultad humana que lejos de ocupar un lugar accidental en la dinámica consciente del ser humano, se encuentra presente en el interior de todos los ámbitos del saber[2].

A lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, el imaginario ha sido tratado de formas diversas por autores diferentes. En algún contexto, el tratamiento de lo imaginario es peyorativo, al ser concebido desde una actitud racionalista o intelectualista como un orden *sui géneris* de irrealidad que escapa al dominio de lo racional. En otras localizaciones, sin embargo, se contempla lo imaginario como una fuente de riqueza vital que a través del ensueño impregna la vida de los individuos y las

sociedades. Como veremos, esta ambigüedad preside buena parte de las concepciones acerca del imaginario en los autores más significativos del pensamiento filosófico occidental.

En la perspectiva en la que nos movemos, interesa destacar que lo imaginario recupera una autonomía a partir de la cual no se resigna a ser aprehendido desde ninguna posible actitud reduccionista, que lo convierta en expresión de una carencia real y un sustituto irreal a dicha carencia. Desde este punto de vista, la *esencia* de lo

1. Hélène Védrine: *Les grandes conceptions de l ́imaginaire de Platon ŕ Sartre et* Lacan. París. 1990:10. En lineas generales, nos hemos apoyado en la obra de esta autora para sintetizar las formulaciones históricas más destacadas en torno a lo imaginario en el pensamiento occidental.

2.Ibid: 5-6

imaginario adquiere un carácter propio, no se concibe como una consecuencia derivada de una causa siempre *real* o un antídoto quimérico de ésta, tal como es analizado en otros discursos teóricos contemporáneos, sino como un orden experiencial diferente y con una lógica propia.[3]

Es conveniente aclarar que la exposición que llevamos a cabo, dada la amplitud del tratamiento de lo imaginario a lo largo del pensamiento occidental, fija selectivamente su atención solamente en aquellos autores fundamentales que le han otorgado un papel relevante . Como es lógico, el papel de la imaginación y el imaginario en el pensamiento occidental excede el recorrido que aparece aquí expuesto.

A. Pensamiento griego

El imaginario comienza a ser objeto de un tratamiento específico en el mundo griego con el pensamiento de Platón. La contradictoria época que le toca vivir a este autor imprime un notable carácter ambiguo a su perspectiva en torno a lo imaginario. Momento histórico en el cual el mito impregna todavía la memoria colectiva de la sociedad ateniense, pero al mismo tiempo comienza a ser objeto de sospecha por su carácter ilusorio que escapa al dominio de lo racional. Bajo una cierta óptica, se tiene la percepción de su indispensable capacidad de actuación en el terreno político y educativo, desde un punto de vista diferente se contempla como carente de verosimilitud.

En su época de madurez filosófica, en *La República,(601 c)*, desde los parámetros platónicos de *doxa* y *episteme*, la imagen remite al orden de la apariencia, de la opinión. La imagen es desvalorizada cognoscitivamente al considerarse como una mera copia deficiente o simulacro de la verdadera realidad, que es el mundo de las ideas. La perspectiva platónica en torno a la imagen descansa sobre la noción de

3. Especialmente,como pone de manifiesto en referencia a los discursos freudiano y marxista, Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*,1975,I:229 y II:201, y específicamente al freudiano Gilbert Durand en *La imaginación simbólica*,1964:51-52.

mímesis, esto es, la imagen es una reproducción o imitación de la idea que la funda. Platón expone una nítida distinción entre como las cosas se nos muestran y como en realidad son, en este contexto, tanto el arte como la sofística son expresiones de un acceso a la realidad meramente engañoso y aparente. Sin embargo, en su periodo autocrítico, en el *Sofista(240, a,b),* Platón se libera de la noción de *mímesis* planteada en la *República* e imprime un importante giro a su pensamiento, ahora lo definitorio de la imagen va a ser su dimensión propia de irrealidad. Surgiría así, una renovadora ontología del *no ser* como irrealidad que cuestionaría los presupuestos fundamentales establecidos por la ontología parmenidea.

Vinculado a su tratamiento de la imagen, hay una problematización acerca del mito que adopta , como ya hemos apuntado, un carácter especialmente ambiguo. En el caso de éste, Platón se mueve entre dos planos: una historia fundadora y una hipótesis verosímil. Por una parte, el mito, al no encontrarse localizado en un espacio y en un tiempo determinado, puede convertirse en instrumento de manipulación del pueblo en manos de fabuladores. Por otra parte, sin embargo, hay una aceptación y utilización del mito en el *Timeo* como hipótesis explicativa acerca del origen del cosmos. Tanto el papel que en este contexto ocupa el *demiurgo* como la propia creación del espacio o receptáculo que alberga a las cosas visibles, son concebidos a la luz del mito y el despliegue de la imaginación.

El pensamiento de Aristóteles supone una decisiva ruptura con la *mimesis* platónica. El texto de Aristóteles *De anima*, constituye el intento de examinar concienciudamente, por vez primera en el pensamiento filosófico occidental, el estatuto cognoscitivo de la imaginación, para revalorizar su función intelectiva[4]. En el capítulo tercero del libro III, Aristóteles comienza intentando clarificar en lo que consiste la imaginación, contraponiéndola a otras facultades del intelecto humano como la sensación y el pensamiento. Aristóteles descubre que la imaginación posee un dominio

4. Sumamente esclarecedor al respecto, es el análisis de Cornelius Castoriadis en *El descubrimiento de la imaginación*, quien sostiene que la imaginación es el soporte de una ontología crítica de la tradición occidental, ya que esta última concibe, de una forma u otra y como denominador común entre distintas corrientes de pensamiento, siempre una identificación del *ser* como *determinación*."Pero la filosofía no podía dejar de encontrar la otra dimensión de lo imaginario radical, su dimensión psíquica, la imaginación radical del sujeto. Aquí, la ocultación no podía ser radical. Fue la ocultación del carácter radical de la imaginación, fue reducción de ésta a un papel secundario, tan pronto perturbador y negativo, tan pronto auxiliar e instrumental: la cuestión que se planteó fue siempre la del papel de la imaginación en nuestra relación con lo verdadero/falso, con lo bello/feo, con el bien/mal, como ya dados y terminados" (Castoriadis, 1986:150).

propio respecto de las facultades anteriores, de modo que pese a que la imaginación no se da sin la sensación, también es cierto que mientras la sensación es siempre verdadera, la imagen proyectada por la imaginación es a menudo difusa o falsa. Por otra parte, la imaginación se distingue del pensamiento, por cuanto éste acompaña siempre a la verdad, a diferencia de la imaginación que no consigue liberarse de la falsedad. Para confirmar esta segunda distinción, Aristóteles afirma que los animales superiores estarían dotados de una forma elemental de imaginación, mientras que carecerían de pensamiento, facultad estrictamente humana.

En lineas generales, el tratamiento aristotélico de la imaginación en este capítulo resulta confuso, se mueve en la ambigüedad, y no dilucida claramente el papel de la imaginación en el conocimiento. Por una parte, parece ser la imaginación la que garantiza el soporte para que perduren las imágenes en nuestra mente, pero sin embargo, no es una garantía de certeza y sí en muchos casos de ilusión en razón de su desajuste respecto de la realidad. De hecho, Castoriadis, reconociendo la complejidad del texto, llega a afirmar la existencia de dos usos diferentes de la imaginación, que sin embargo no son explicitados como tales por Aristóteles " Estas fluctuaciones y contradicciones se explican cuando comprende uno que Aristóteles piensa aquí simultáneamente o alternativamente en dos manifestaciones o realizaciones de la imaginación *segunda* sin explicar ni exponer la diferencia"(Castoriadis,1986:161)

Los capítulos VII y VIII del Libro III introducen una importante ruptura con los planteamientos expresados en el capítulo III.[5] En estos capítulos, la imaginación pasa a ocupar papel prioritario en la propia posibilidad de existencia del pensamiento. En este sentido, Aristóteles nos dice que la imaginación es el fundamento del pensamiento, dado que éste actúa siempre a través de imágenes y por tanto no puede darse sin ellas. La capacidad para liberarse de la materialidad de la sensación, posibilitando así la abstracción, convierte a la imagen en la propia condición que

5. Castoriadis incluso llega a sostener que Aristóteles habla de una *imaginación segunda* en el capítulo III y de una *imaginación primera* en los capítulos VII y VIII (Castoriadis,1986:160-161), lo que testimonia las dificultades en la interpretación del texto. Védrine también se hace cargo de estas dificultades, señalando los comentarios históricos posteriores, a menudo contradictorios, del texto, las propias alteraciones de éste, la ordenación de los manuscritos, o incluso las dificultades de traducción de *ta phantasmata*(Védrine,1990:30). Todo ello, parece ratificar las indudables dificultades de interpretación de esta obra.

sustenta la actividad del pensamiento intelectual.

B. Pensamiento renacentista

Tras un largo paréntesis histórico correspondiente con el pensamiento medieval, la preocupación acerca del imaginario rebrota en el Renacimiento, pero desde una perspectiva muy diferente a la que se nos mostraba en el mundo griego. Védrine pasa por alto la Edad Media, como un periodo histórico en el cual parece desaparecer el tema de la imaginación del espectro filosófico de la época. Sin embargo, no conviene olvidar que Tomás de Aquino en su teoría del conocimiento utiliza el recurso gnoseológico del *phantasma* a la hora de explicar el proceso mediante el cual llegamos a conocer los objetos. Por eso, si bien es verdad que la preocupación temática en torno al imaginario declina considerablemente en el pensamiento del medievo, es también cierto que se aborda puntualmente en ciertos autores, aunque sin el grado de relevancia de la época clásica. En cualquier caso, el Renacimiento modifica sustancialmente la concepción del imaginario procedente de la antigüedad, introduciendo y consolidando la imaginación como la facultad fundamental que sirve para la expresar la inmensa capacidad creadora de la que está dotada la naturaleza humana. Este ensalzamiento de la imaginación tiene su raíz en la revalorización del hombre, quien pasa ahora a ocupar un lugar privilegiado en el cosmos, ya que percibe su grandeza en la posesión de una desbordante subjetividad creadora. Si existe una específica época histórica caracterizada por el reinado de la imaginación, la cual impregna en su totalidad el espíritu de sus múltiples manifestaciones culturales, ésta es indudablemente el Renacimiento.

En el campo de la filosofía, esta revalorización de la imaginación se manifiesta con la recuperación del pensamiento platónico en la teoría del conocimiento de Marsilio Ficino. En ella, se concibe el proceso intelectivo como un camino de elevación o ascenso desde lo sensible hasta lo inteligible a través de cuatro grados: los sentidos, la imaginación, la fantasía y la inteligencia. Mientras la imaginación se ocupa de las imágenes de los cuerpos, la fantasía se adentra en lo propiamente inmaterial, cuya

expresión final se alcanza a través de la inteligencia. Por tanto, la fantasía se localiza en un grado de conocimiento intermedio entre la captación de lo concreto y material, y la de lo universal y abstracto.

En pensadores renacentistas como Giordano Bruno, la revitalización de la imaginación es utilizada como un elemento teórico que sirve para cuestionar la cosmología aristotélica[6]. En este contexto, la imaginación llevaría a cabo una ruptura con respecto de aquello que se nos presenta como evidente a través de la percepción, persiguiendo mostrar que la imagen aristotélica del mundo, luego asimilada por el pensamiento escolástico, se sostiene sobre postulados discutibles. Además, por otra parte, Bruno va a atribuir a la imaginación un papel predominante en la estructura y funcionamiento del conocimiento. Concibe la imaginación como un especial fenómeno de *síntesis*, en el cual se manifiesta una clara similitud con el papel otorgado al *esquematismo trascendental* en el pensamiento kantiano, en el que más adelante profundizaremos.

De especial interés en el pensamiento de Bruno es también el papel que asigna a la relación entre la imaginación y la creencia. La creencia es considerada como el poder de ilusión que domina las conciencias de los individuos y que está enraizada en la propia actividad de la imaginación. La magia y la religión, como manifestaciones de este poder de ilusión de la creencia, no son más que expresiones de esta forma de manipulación de las conciencias, siempre a través de la utilización de la imaginación.

Por otra parte, la filosofía política del Renacimiento también está caracterizada por una preocupación fundamental en torno al papel esencial que el imaginario posee en la vida de la sociedades. Lo que se trata de desvelar, son los mecanismos mediante los cuales se garantiza un orden social y el acatamiento a ese orden por parte de los individuos, pero ahora desde parámetros más complejos que aquel que remite a la reduccionista explicación basada en un uso directo de la violencia como fundamento del poder. La emblemática obra de Nicolás Maquiavelo*, El Príncipe*, es un intento de explicación del ejercicio del poder y el sometimiento a éste por parte de los individuos,

6. Véase, al respecto, la sugerente interpretación acerca del papel de la imaginación en Giordano Bruno llevada a cabo por Ignacio Gómez de Liaño en *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*,1992:Cap.VII.

desde las claves de una dominación del imaginario colectivo. En este sentido, Maquiavelo desvela que la relación de dominación debe ser comprendida desde los parámetros de visibilidad / invisibilidad social, es decir el rango de autoridad del príncipe se justifica a través de la utilización de una representación del mundo engañosa, un imaginario social que se presenta ante las gentes, pero que oculta la verdadera dimensión de su poder.

Idéntica preocupación en torno al ejercicio de la dominación como manipulación del imaginario colectivo se encuentra presente en *Utopía* de Thomas Moro. Sin embargo, en el caso de este autor, subyace una concepción diferente acerca de la naturaleza de lo social a la sostenida por Maquiavelo, lo que conducirá a la defensa de planteamientos políticos prácticamente contrapuestos. En el caso de Moro, también la dominación de los individuos se lleva a cabo a través de la manipulación del imaginario colectivo, pero ahora, bajo una presentación como interés general de la sociedad o en el nombre del bien colectivo de ésta.

C. Pensamiento moderno

En la época moderna encontramos una destaca problematización en torno a la imaginación y el imaginario en el pensamiento de Spinoza. Tampoco consigue Spinoza liberarse en su *Etica* del mismo tratamiento ambiguo en torno a la imaginación que acompaña a los planteamientos de ciertos autores precedentes. Por una parte, en los libros I y II de la *Etica* hay una clara desvalorización de la imaginación al ser identificada como un conocimiento vago y confuso, que por tanto puede convertirse en fuente de superstición. Sin embargo, en los libros III y IV este posicionamiento se modifica, pasando a considerarse como una facultad que acompaña indisociablemente al ejercicio de las pasiones y al despliegue de la potencia del alma.

El *Tratado Teológico- Político* refleja la misma ambigüedad al tratar de analizar la funcionalidad política de la imaginación. En primer lugar, desde un plano cognoscitivo y bajo una actitud racionalista, se le atribuye un valor negativo como fundamento sobre el que descansan tanto los prejuicios como la propia superstición,

y que por consiguiente debe ser superada por la claridad y certeza del conocimiento racional. Pero al lado de este planteamiento, y desde una perspectiva funcional, se le reconoce su importancia en la vida colectiva como garantía de un orden social. La negatividad de la imaginación como conciencia falsa de la realidad parte de una nítida distinción entre interpretación y verdad, y está asociada al papel de las representaciones religiosas en la vida social. La religión es cuestionada por Spinoza debido a su carácter ilusorio y engañoso, cuyo móvil es fomentar la obediencia de los individuos a través de la asunción de dogmas falsos . De este modo, la superación de la imaginación religiosa es la condición indispensable para alcanzar un conocimiento verdadero. Al mismo tiempo, pero desde otra perspectiva ligada en este caso al carácter social de la naturaleza humana, hay un reconocimiento del papel fundamental que desempeña la imaginación en la vida colectiva, como pilar sobre el cual se sostiene un necesario consenso capaz de salvaguardar el lazo social ante las posibles tentativas anárquicas que puedan llegar a menoscabarlo.

La consolidación en la época moderna de una problematización temática en torno al papel de la imaginación en el conocimiento toma cuerpo con la filosofía kantiana. En la *Crítica de la razón pura*, Kant expone en el apartado dedicado a la *Analítica Trascendental* cómo la imaginación es una facultad *productiva* que sirve como *esquema a priori* de todo conocimiento. En concreto, la imaginación actúa como una facultad activa de *síntesis* o unificación en el tiempo, haciendo posible la aplicación de categorías a objetos de la experiencia, para, de este modo, construir el conocimiento.

Kant distingue entre dos tipos de imaginación: imaginación empírica e imaginación pura. La imaginación empírica tiene por función asociar imágenes dadas a través de la sensibilidad en una síntesis empírica, su aplicación se restringe al campo propio de la psicología puesto que opera asociando distintas imágenes. Pero la imaginación fundamental de la que depende la anterior es la imaginación pura, ésta se circunscribiría al terreno propio de la filosofía trascendental. Su función esencial radicaría en ser una *síntesis apriori* de los distintos fenómenos, y por tanto condición indispensable de toda posibilidad de conocimiento. De ahí que el papel fundamental que juega la imaginación pura en la *Crítica de la razón pura* sea el de un esquematismo consistente en aplicar las categorías a los fenómenos por medio de una determinación *trascendental* del tiempo. Su radical importancia estriba en que esta

función es la que posibilitaría la construcción de la objetividad del conocimiento.

En la *Crítica del juicio* se nos muestra un planteamiento muy diferente acerca de la imaginación. De lo que se trata en este texto, es de resaltar también el poder de la imaginación para esquematizar, pero liberada ahora de todo concepto. En este sentido, la *idea estética* escapa a nuestro conocimiento, puesto que no puede representarse conceptualmente. Este carácter que acompaña a la *idea estética* es la condición necesaria para un estímulo de la libertad y la transformación de la experiencia. Da cuerpo a las *ideas de la razón*, de las que no se puede tener conocimiento objetivo puesto que traspasan los límites propios de éste. Para decirlo de otro modo, en el ámbito de la estética la imaginación aparece liberada de la constricción limitadora del entendimiento, con lo que, de este modo, alarga el juego de la creatividad.

Además, en el *juicio estético*, piensa Kant, se da un especial entrejuego de imaginación y entendimiento. Si bien el entendimiento se caracteriza por su ajustamiento a la conformidad de la ley, mientras lo característico de la imaginación es el poder esquematizador sin conceptos, el juicio estético expresa la paradoja de una libertad ligada a un orden o dicho con otras palabras, el arte esta dominado por la inherente contradicción de una libertad necesariamente ajustada a orden.

Lo *bello*, como manifestación de lo estético, es algo que por definición no puede ser expresado conceptualmente, pero, sin embargo, puede ser captado desde el recurso a la analogía y el simbolismo, ya que el símbolo no es una expresión directa de algo sino más bien una relación de segundo grado que expresa siempre una realidad más allá de sí mismo. El símbolo, de este modo indirecto, puede representar aquello que, como lo bello, por su propia naturaleza se resiste a la representación. A diferencia de lo bello, lo *sublime*, para Kant, transgrede toda regla, traspasa por exceso toda sensibilidad ordinaria convirtiéndose en límite absoluto de lo pensable.

En suma, interesa destacar que la relevancia que Kant otorga al poder de la imaginación como un esquematismo sin concepto en la *Crítica del juicio* deja abierta la posibilidad de concebir una autonomía propia para la imaginación respecto del mundo objetivo. Se convierte , de esta manera, en la condición de posibilidad de acercamiento a lo *incondicionado* respecto de toda experiencia y a la fecundidad propia del arte.

D. Pensamiento contemporáneo

La filosofía contemporánea recupera un espacio autónomo para la imaginación que había sido sepultado por el positivismo con el pensamiento de Gaston Bachelard y Jean Paul Sartre. Interesa destacar estos dos autores, porque en ambos existe una análoga consideración de lo imaginario como fuente de ensoñación y creatividad a través del cual se proyecta un nuevo registro de lo real opuesto así a la realidad ordinaria. También, un denominador común a ambos pensadores, es su perspectiva crítica respecto del positivismo, de modo que la existencia de lo imaginario permitiría cuestionar la existencia de datos o hechos puros dados en la realidad, y por consiguiente contemplados al margen de la capacidad de creación y ensoñación vivencial del sujeto que los experimenta.

Por otra parte, la selección de la fecundidad de lo imaginario por parte de estos dos autores no omite la existencia de otros importantes planteamientos contemporáneos acerca de lo imaginario, especialmente los vinculados al psicoanálisis. En este sentido, es inevitable resaltar las aportaciones de Jacques Lacan, quien no obstante, aborda lo imaginario de una manera notablemente distinta a la de los dos autores antes mencionados. En el psicoanálisis lacaniano, a diferencia de Bachelard y Sartre, se contempla lo imaginario como lo sustitutivo de una carencia más que como una fuente de creación y libertad del individuo. Es concebido como una consecuencia de una falta primigenia, lo que anula, finalmente, la originalidad propia de lo imaginario.

La formación del espíritu científico de Gaston Bachelard es un intento de cuestionar el modelo de ciencia dominado por el paradigma positivista, introduciendo para ello la imaginación en el ámbito de la epistemología. Influenciado por el pensamiento de Jung, pretende destacar que la aparente y supuesta objetividad del conocimiento científico descansa sobre una serie de *arquetipos* ligados al orden propio de lo inconsciente. De ahí, la exigencia de un *Psicoanálisis del conocimiento objetivo*, capaz de desvelar estos arquetipos fundamentadores que subyacen en nuestro conocimiento científico.

En obras posteriores, Bachelard desplaza su interés hacia una teorización de

lo imaginario en la cual, en un entrejuego de filosofía y poesía, se aborda una tipología de las imágenes literarias vinculadas siempre a elementos de la naturaleza. Bachelard lleva a cabo una *metafísica de lo concreto* sin ningún tipo de propósito sistemático, por el contrario, su actitud está más ligada a la intención de desentrañar la fuerza poética de las imágenes que a la formulación de un ensamblado edificio teórico de tipo sistemático y conceptual. La orientación fundamental que maneja Bachelard en *La Poética de la ensoñación* es que la fuerza de la imaginación radica en su capacidad de proyectar realidades posibles, crear posibilidades que nos liberan del sometimiento a la realidad. Este poder de la imaginación radica, para Bachelard, en que la conciencia humana es donadora de sentido y por tanto el objeto real es portador de esta donación. Sin recaer en un idealismo fenomenológico al modo husserliano, Bachelard lleva a cabo una fenomenología de las imágenes con el objetivo es desvelar la singularidad poética que las acoge. Bachelard sitúa el poder de la imaginación en el dinamismo del ensueño que está impregnando todo lo real, y que llega a alcanzar en este autor una dimensión metafísica en cuanto desvelamiento y apertura a otras posibilidades oníricas enraizadas en las cosas. No obstante, para ello es preciso mostrar una clara disociación existente entre los órdenes de lo conceptual y lo imaginativo como formas diferenciadas de acercamiento a lo real.

Desde una actitud semejante a la de Bachelard, Sartre en *Lo imaginario* intenta destacar la función de la imaginación como productora de lo irreal desde la conciencia, a diferencia de la percepción que siempre depende inevitablemente de lo real. El poder de la imaginación, para Sartre, consiste en crear posibles realidades que no se encuentran actualizadas en la realidad. Pero su actividad no es arbitraria, puesto que trabaja siempre sobre un fondo de mundo, aunque al mismo tiempo se separe de él a través de la creación de irrealidad. Existe, además, en Sartre, una estrecha relación entre lo imaginario y la libertad, ya que es la imaginación la que posibilita el ejercicio de la libertad de un sujeto que crea su mundo. Así, la conciencia que nace sujeta a *un ser en el mundo*, puede despegarse de él a través de la facultad potencial que posee la imaginación de crear irrealidad. Es necesario, entonces, como condición indispensable de la actividad de la imaginación, la propia existencia previa de *un ser en el mundo* y, al mismo tiempo, la propia liberación a posteriori respecto de éste. La conciencia realiza su libertad por medio de esta capacidad de la imaginación para crear

unas posibilidades que se rebelan al orden de la mera facticidad del mundo.

A través de este sintético recorrido histórico en torno a la noción de imaginario en el pensamiento occidental, hemos intentado poner de manifiesto cómo la imaginación y lo imaginario han estado presentes, en mayor o menor medida, en ciertos autores representativos de esta tradición. Tampoco es nuestra intención un análisis pormenorizado de lo imaginario en cada uno de ellos, nos conformamos con señalar como éste ha sido siempre objeto de reflexión en contextos históricos e intelectuales diferentes, y que por tanto no es un descubrimiento teórico reciente. Por eso, necesariamente, más de un autor ha quedado excluido en este breve periplo histórico. Eso sí, hemos tratado de destacar cómo el reconocimiento de la fecundidad de lo imaginario se ve abortado en ciertas ocasiones por un intelectualismo y racionalismo, dominante en buena parte de la historia del pensamiento occidental, que privilegia el concepto sobre la imagen.

2. Corrientes de pensamiento fundamentales en la configuración de la concepción del imaginario social

La noción de imaginario social recoge el influjo de dos corrientes fundamentales de pensamiento contemporáneo. Por una parte, la contribución de Emil Durkheim al estudio de las representaciones colectivas, que aparece condensada en *Las formas elementales de la vida religiosa*, y por otra parte, la fundamentación antropológica de lo imaginario suscitada por Gilbert Durand. Esto no quiere decir que el influjo se limite exclusivamente a ambas, también existen otras fuentes de pensamiento que se vislumbran en el trasfondo del imaginario social, como resulta patente con la herencia psicoanalítica de los *arquetipos* en Carl Gustav Jung, la fecundidad de la ensoñación de Gaston Bachelard o la propia *psicología genética* piagetiana. No obstante, puede decirse que, en síntesis, la conformación de la noción de imaginario social descansa sobre los dos pilares fundamentales representados por las perspectivas de investigación abiertas por Durkheim y Durand.

Veremos que la obra tardía de Durkheim tiene la virtud de dotar a las

representaciones sociales de un estatuto propio y una entidad funcional en la vida colectiva. Permite descubrir cómo la representación de lo social forma parte constitutiva de la realidad social. Durkheim pone el acento en el carácter *inmanente* de la representación, cuestionando así el dualismo de lo ideal y lo material, el cual impide hacer justicia a la intrínseca dimensión práctica de las representaciones sociales. No se trataría, por tanto, de ir más allá de la representación para reencontrarse con lo real, sino, por el contrario, de reconocer su irremplazable eficacia social. En este sentido, indudablemente, la noción de imaginario social es heredera de la tradición durkheimniana. Pero, a diferencia de la concepción de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* que sigue pensando la sociedad descansando sobre una única y central significación última integradora de lo social, nos interesa abordar los imaginarios sociales desde una pluralidad fragmentaria que se corresponde con sociedades en las que domina la complejidad. Como analizaremos, en lugar de concebir la sociedad desde un único centro simbólico garantizador de su integridad moral al modo durkheimniano, trataremos el papel de las representaciones sociales desde la asunción de la sociedad como instancia *descentrada* o mejor *policéntrica*. Es decir, con diferentes y plurales centros simbólicos funcionales en contextos sociales distintos.

En el caso de Durand, nos interesa destacar cómo este autor localiza el lugar natural de lo imaginario en el campo de lo simbólico y del mito. De lo simbólico como lenguaje que expresa un significado que trasciende lo sensible, y del mito como totalidad significativa que da sentido al mundo social. De esta manera, lo imaginario es indicativo de la injustificada pretensión desenmascaradora de la modernidad que trata de desmitificar y desencantar el mundo desde la racionalidad crítica, tanto materialista como cientifista, pero, en última instancia, objetivista. Con el reconocimiento de la relevancia antropológico-social de lo imaginario, entra en escena una experiencia subjetiva de lo real irreductible al marco del objetivismo. Durand pone así al descubierto un dominio de la vida social con una lógica propia difícilmente evaluable desde presupuestos teoricistas y racionalistas. Lo que sirve para mostrar que la experiencia social hunde sus raíces en aspectos denostados por el racionalismo y circunscritos al terreno de lo vital, vivencial, en suma experiencial. Sin embargo, como luego desarrollaremos, nuestro interés en torno al imaginario se desliga de una

dimensión arquetípica, presente inequívocamente en Durand, para centrarse en su facultad para configurar un modo específico de realidad socialmente aceptada.

2.1. La herencia del pensamiento de Durkheim. La relevancia de las representaciones colectivas

La obra de Durkheim constituye el pilar fundamental para el estudio de la función que poseen las representaciones elaboradas por los grupos sociales en el dinamismo de su vida colectiva. A través del referente religioso, Durkheim trata de rescatar el carácter esencial de la representación social en la dinámica de las sociedades, el cual, en algunas corrientes de pensamiento contemporáneo resultaba manifiestamente eclipsado o minusvalorado. La lectura canónica que Parsons hace de la obra tardía de Durkheim pone el acento en su faceta conservadora, en aquella que ve en la sociología durkheimniana una apología de la *sociología del orden* frente a la del *conflicto*, como supuesto precursor del paradigma estructural-funcionalista. Pero más allá de esta limitada interpretación, la virtud de la obra tardía de Durkheim radica en poner el descubierto cómo las representaciones colectivas constituyen unas formas de pensamiento *sui generis* determinantes para el funcionamiento del entramado social.

Conviene comenzar destacando que en el mismo contexto en el que Durkheim elabora los fundamentos metodológicos de la ciencia social, se encuentra ya un esbozo del relevante papel que desempeñan las representaciones colectivas en el cuerpo social. En *Las reglas del método sociológico*, obra clave para una controvertida lectura y recepción positivista de la obra de Durkheim, al lado de un intento de formulación de las bases epistemológicas sobre las que debería descansar un método riguroso para la ciencia social[7] ya se alberga un importante reconocimiento de la

7. Véase, Emil Durkheim,1895:Caps. I y II

función asignada a la representación en la vida colectiva. En el Prólogo de la segunda edición a la obra citada, cuando Durkheim pretende explicar el funcionamiento de la coacción que la sociedad ejerce sobre el individuo, aclara que ésta descansa sobre la inevitable exigencia de una representación social. Entonces, la imposición de lo social sobre lo individual (temática reiterativa que recorre todo el pensamiento durkheimniano) debe tener en cuenta la condición de una necesaria representación por parte de los individuos, sin ella, la sociedad no llegaría a mostrarse plenamente investida con el aura de una realidad externa y coactiva sobre la conciencia individual.

> "La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros cuerpos o incluso sobre voluntades no puede ser confundida con la que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros. Lo que tiene de especial la coacción social consiste en que no es debida a la rigidez de ciertas ordenaciones moleculares, sino al prestigio de que se hallan investidas ciertas representaciones"(Durkheim,1895:28).

Pero será posteriormente, en 1898, cuando esta intuición durkheimniana acabe tomando forma. El artículo *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, incluido en *Sociología y Filosofía*, bien puede ser considerado un verdadero punto de inflexión en el pensamiento de Durkheim en el estudio del papel de *lo ideal* en la vida de las sociedades. Abandonando la rígida definición de *hecho social* como *cosa*, propuesta con anterioridad en *Las reglas del método sociológico*, comienza a tomar conciencia de la significativa eficacia social de las representaciones colectivas. Fruto de ello es el intento de delimitar nítidamente las representaciones colectivas de las individuales, poniendo de relieve cómo la intrínseca naturaleza de las representaciones sociales es irreductible a una suma de conciencias individuales, mostrando cómo desde su estatuto propio de naturaleza social pertenecen a un plano diferente al de la psicología. El dinamismo de las representaciones colectivas está poseído de una especial complejidad, de unas leyes propias, que haría inviable una estrecha explicación desde sus partes individuales, puesto que aquellas adquieren una autonomía, una vida propia, que se desliga de la psicología individual. Existiría, pues, una independencia de lo social respecto de lo individual, que convierte a las representaciones sociales en unas representaciones *sui generis*, con una actuación peculiar y diferencial. Lo social siempre es algo más que lo psicológico, puesto que el todo siempre es algo más que una asociación de sus partes. A modo de síntesis,

concluye Durkheim este interesante artículo, expresando:

> "Luego, nada hay más extraño que el erro a consecuencia del cual se nos ha reprochado a menudo una especie de materialismo. Muy por el contrario, desde el punto de vista en que nos colocamos, si llamamos *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, deberemos decir de la vida social que ella se define por una *hiper-espiritualidad*; entendemos por esto que los atributos constitutivos de la vida psíquica se encuentran en ella, pero elevados a una potencia mucho más alta y de manera que constituyen algo enteramente nuevo. A pesar del aspecto metafísico, la palabra no designa, pues, nada más que un conjunto de hechos naturales que deben explicarse por causas naturales, pero nos advierte que el mundo nuevo que así queda abierto a la ciencia, sobrepasa a todos los otros en complejidad; que no es simplemente una forma agrandada de los reinos inferiores, sino que en él actúan fuerzas que todavía son enteramente insospechadas, y cutas leyes no pueden ser descubiertas por los solos procedimientos del análisis interior"(Durkheim,1898:58)

No obstante, el estudio fundamental en el cual aparece ya consolidada la trascendental importancia de las representaciones colectivas en la vida de la sociedades es, sin lugar a dudas, *Las formas elementales de la vida religiosa,* que se corresponde con el periodo más tardío de su itinerario intelectual*.* En esta obra, sirviéndose de una explicación genética del fenómeno religioso que se remonta a las primeras manifestaciones totémicas en religiones primitivas, Durkheim trata de desvelar la esencial y universal función que cumple la representación religiosa en toda forma de sociedad. No habría, a juicio de Durkheim, sociedad sin religión, como tampoco, en sentido inverso, religión sin sociedad. Existiría una ligazón fundamental que une históricamente a la religión y a lo social que es preciso explicar, recurriendo para ello al estudio del origen y funcionalidad de las primeras manifestaciones religiosas .

El postulado sobre el cual descansa la concepción durkheimniana acerca de la religión consiste en que lo sagrado es un espacio de comunión social que garantiza la integración simbólica de la sociedad. Para Durkheim, es una exigencia inexcusable para la conservación de la identidad y cohesión social que los miembros de una sociedad se reconozcan socialmente en unas creencias y prácticas comunes. Desde esta perspectiva, según Durkheim, el problema acuciante que afectará a las sociedades modernas radicaría en el desmoronamiento del *universo simbólico* religioso que había sostenido la cohesión de las sociedades tradicionales y, como consecuencia de ésto, la búsqueda de un equivalente funcional que supla el vacío simbólico

generado por la pérdida de credibilidad religiosa. Dicho de otro modo, la problemática de la secularización del mundo genera una crisis anómica de los procesos de integración en las sociedades modernas, en buena parte ligados a la división del trabajo social, la cual exige renovadas formas de representación social que posibiliten la adhesión unánime de los individuos en torno a unos ideales sociales comunes que respalden una identidad social.

2.1.1.La génesis social de las creencias y las formas de conocimiento

De antemano, nos interesa resaltar que la perspectiva desde la cual Durkheim analiza el fenómeno religioso se desvincula explícitamente de las categorías de verdad o falsedad propias del racionalismo. De hecho, para Durkheim, no existe religión falsa, ya que toda religión tiene siempre un origen social y es una expresión vivencial con una lógica que responde a unas determinadas necesidades de existencia de la sociedad. La pregunta entonces, acerca de la verdad de las creencias religiosas queda desplazada por la adopción de una nueva actitud ante la religión, aquella que nos remite a la génesis de su intrínseca naturaleza social.

> "Así pues, cuando abordemos el estudio de las religiones primitivas, ha de ser con la seguridad de que éstas se sustentan en la realidad y la expresan; se ha de ver que estos principios aparecen incesantemente a lo largo de los análisis y discusiones que han de seguir, y que lo que hemos de reprochar a las escuelas de las que nos separamos es precisamente no haber tenido esto en cuenta. Consideradas exclusivamente desde el punto de vista de sus formulaciones literales, está fuera de duda que estas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y quizá se sienta la tentación de atribuirlas a algún tipo de aberración profunda. Más por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces, erróneas, no por ello deja de haber razones verdaderas; es quehacer de la ciencia el descubrirlas"(Durkheim,1912:2)

La génesis social de las representaciones religiosas se extiende y generaliza hacia todas las formas de conocimiento y categorías puestas en juego en ellas. Frente

a la reduccionista oposición entre racionalismo y empirismo que marca los debates de la teoría del conocimiento en la época moderna, Durkheim plantea una innovadora teoría del conocimiento, la cual remite las categorías gnoseológicas a su origen social. De este modo, en el sociologismo durkheimniano, espacio, tiempo, género, sustancia etc., lejos de ser contempladas de modo ahistórico y apriórico, se deben comprender siempre desde la especificidad histórica que constituye cada sociedad. Así, aludiendo críticamente al racionalismo y empirismo dice:

> "Por el contrario si, tal como nosotros creemos las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen por ello, antes que nada, estados de la colectividad. Dependen del modo en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc."(Durkheim,1912:14)

Ya algunos años antes, en su obra conjunta con Marcel Mauss *De algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas*, Durkheim había resaltado el origen social de todo conocimiento, pero desde el punto de vista de las variadas formas desde las cuales cada cultura estructura la realidad de modo diverso. En función de ésto, las distintas formas de organización y clasificación de los elementos que constituyen la realidad obedecerían a determinados marcos sociales desde los cuales se configuraría de modo peculiar el mundo.

> "Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno. Así pues, hay motivo para preguntarse donde hemos de ir a buscarlo. Las mismas expresiones de las que nos servimos para caracterizarle autorizan la presunción de que todas estas nociones lógicas tienen un origen extralógico. Nosotros afirmamos que las especies de un mismo género sostienen relaciones de parentesco, calificamos ciertas clases de familias, el propio término género ¿No designaba primitivamente un grupo familiar?. Estos hechos inclinan a conjeturar que el esquema de la clasificación no es un producto espontaneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños"(Durkheim -Mauss,1903:17)

En *Las formas elementales de la vida religiosa* insiste reiteradamente en que el reconocimiento del origen social del conocimiento afecta al propio pensamiento conceptual, el cual traduciría una manera particular, y por ello inexorablemente relativa, de ordenación de la experiencia social. Cada cultura construye y estructura el mundo

de forma distinta a través de unas herramientas conceptuales y gnoseológicas diferentes; la conclusión de lo anterior es obvia: la imposibilidad de concebir un marco lógico-conceptual, universal y transhistórico, que nos sirva para organizar la realidad, pero que esté desvinculado de unos fundamentos siempre sociales.

> "Pues bien, no resulta dudoso que el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en su conjunto concibe los objetos de la experiencia"(Durkheim, 1912:403-404)

2.1.2. La revisión crítica del racionalismo

Durkheim plantea una actitud diferente ante al fenómeno religioso respecto de ciertas corrientes de pensamiento contemporáneo. Estas, desde una lectura cientifista y positivista del hecho religioso, evalúan la religión desde un criterio unilateral: establecer la verdad o falsedad de la experiencia religiosa en función de la existencia empírica de lo que ésta representa. Desde la actitud durkheimniana, en este tipo de posicionamientos subyace un espíritu racionalista que se revela impotente para comprender la riqueza de las representaciones religiosas. Para descifrar el significado social de la religión, debemos desplazar a un segundo plano el problema de la validez cognitiva de las ideas religiosas para fijar nuestra atención en la perspectiva esencial y definitoria de la religión: la eficacia y funcionalidad práctica de las creencias, más que de las ideas, en la vida social. En esta perspectiva durkheimniana, está implícita una distinción esencial, y familiar a Ortega, entre el ámbito del conocimiento en el cual se instalan las ideas, y el ámbito de la vida en el cual se enraízan las creencias en general y las religiosas en particular.

Ideas y creencias por tanto , pertenecen a órdenes de la realidad diferentes y con criterios de funcionalidad propios, de ahí la injustificada crítica a la religión como forma de ilusión o irrealidad que se lleva a cabo siempre desde los patrones cognitivos establecidos por el modelo científico positivista. En última instancia, tras esta actitud late un prejuicio racionalista y cientifista para el cual las representaciones religiosas en lugar de pertenecer a un orden diferenciado respecto al de la ciencia no son

consideradas más que como expresiones intelectuales devaluadas a un rango inferior en relación con el modelo de saber científico. El modelo teórico emblemático, a este respecto, sería la concepción de los tres estadios de Augusto Comte, quien desde un marco teórico evolucionista heredado de la filosofía del progreso ilustrada entiende la religión como una representación del mundo precientífica, es decir, sin un grado de desarrollo cognoscitivo suficiente para alcanzar el estatuto de verdad propio de la ciencia. Cuando Durkheim rescata el significado funcional de las creencias sepultado por el racionalismo, pretende otorgar a la dimensión religiosa toda su relevancia.

> "Para los creyentes, los hombres que, al vivir la vida religiosa, tienen la experiencia directa de lo que la constituye, objetan que esta manera de concebirla no responde a su experiencia cotidiana cotidiana. Sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que obtenemos de la ciencia representaciones que tienen otro origen y otras características, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es tan sólo un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree; es un hombre que puede más. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas"(Durkheim,1912:388)

Por tanto, Durkheim pretende reformular el clásico debate moderno entre ciencia y religión desde un nuevo esquema intelectual. La religión no puede continuar fijando su tarea en la afirmación de dogmas teóricos acerca del mundo, debe aceptar que la ciencia es un medio de expresión intelectual que explica con más rigor el funcionamiento de la naturaleza, no obstante, al mismo tiempo, debe reconocérsele a la religión un espacio social propio vinculado a la vivencia y experiencia cotidianas que el distanciamiento de la vida que caracteriza a la ciencia no puede colonizar. La ciencia puede explicarnos la vida, pero a diferencia de la religión, y esta cuestión es fundamental, no nos puede ayudar a vivirla.

> "Es esto en lo que consiste el conflicto de la ciencia y la religión. Con frecuencia se tiene una idea inexacta sobre él. Se dice que la ciencia niega por principio la religión. Pero la religión existe; es un sistema de datos, en una palabra es una realidad. ¿Como podría la ciencia negar una realidad?. Además, en tanto que, la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón la da por supuesta. No hay, pues conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función

> especulativa. Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo"(Durkheim, 1912:400)

2.1.3. La religión como fundamento comunitario

La investigación antropológica en torno a las primeras manifestaciones religiosas realizada por Durkheim a lo largo de *Las formas elementales de la vida religiosa* concluye con la afirmación de la universalidad del hecho religioso como mecanismo de integración y cohesión social. Tras desvelar el origen social de las representaciones religiosas, circunscribe su funcionalidad a la generación de una conciencia colectiva sobre la que se asienta la identidad de una sociedad. Durkheim está convencido de que la garantía de existencia de las sociedades viene dada por un *ideal social* que las dota de vitalidad, de manera que la religión traduciría esta necesidad. Así, lo sagrado, con una esfera delimitada de lo profano, estaría investido de un aura de respeto, obligatoriedad y prestigio, reveladores del imperativo por mantener el lazo social a través de una identidad colectiva. Decía Durkheim, algunos años antes en *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, "no veo en la divinidad sino la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente"(1898:76). Se hace necesario, por tanto, que esta conciencia colectiva se reafirme periódicamente a través de ritos de culto con carácter colectivo frente a las conciencias individuales, como un mecanismo por el cual se hace patente, encarnándose, toda la fuerza de lo social. Este modo mediante el cual la sociedad se hace presente al individuo contribuye a generar un sentimiento de comunidad por vía de una peculiar *efervescencia social*, y por tanto a fortalecer los lazos de unidad y cohesión de la sociedad. Y es que a Durkheim no le interesa la religión como fenómeno sustantivo, sino más bien como fenómeno funcional.

> “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 ceremonias propiamente religiosas. ¿Que diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?(Durkheim,1912:397)

La religión se constituiría a través de prácticas comunitarias, en las cuales la sociedad se nos muestra periódicamente, por eso, las representaciones religiosas son la expresión de la vida social, o expresado por Durkheim a través de una formulación sintética:

> “Si la religión ha engendrado todo lo que lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión”(Durkheim,1912:390)

Como la religión es fundamento constitutivo de la sociedad, para Durkheim se hace necesario replantear el estatuto y dimensión de lo religioso, puesto que al estar enraizado en lo social ya no es posible concebirlo como una esfera ideal localizada en términos dicotómicos más allá de lo real. A su juicio, lo que debiera ser cuestionado es el mismo dualismo que le atribuye a la religión un ámbito ideal independiente de lo real y con una entidad propia. Es la propia escisión entre real e ideal, mantenida tanto por el idealismo como por el materialismo, la que impide hacer justicia a la religión. Eliminado este dualismo, la religión es una *trascendencia inmanente* a la sociedad, ya que la representación colectiva que caracteriza al fenómeno religioso es algo consustancial a la misma vida social, del mismo modo que pueden serlo sus condiciones materiales de existencia, o con otras palabras, el hecho de que no sea posible una sociedad sin religión elimina la posibilidad de reducir y circunscribir a ésta a un orden transcendente e independiente de lo real. Toda sociedad necesita de una representación de sí misma necesaria para su propio funcionamiento, ahí descansa la lógica de la representación religiosa. Esta concepción acerca de la religión, entendida ahora como *trascendencia inmanente o* representación de sí mismo por lo social que supera la falsa dicotomía filosófica establecida entre *lo real* y *lo material*, es una idea

clave, como analizaremos posteriormente, para comprender la importancia que el pensamiento francés actual atribuye a lo imaginario en la vida social.

> "Del mismo modo, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos cosas antagónicas que nos arrastrarían en direcciones contrarias, se están realizando y oponiendo abstracciones. La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ésta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer a la otra, pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma Y es indudable que llega a dudar sobre como debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Pero cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre aquel que se asienta en la autoridad de la tradición y aquel otro que tan sólo está en vías de constituirse"(Durkheim,1912:394)

Finalmente, es importante destacar que aunque Durkheim insiste en la dimensión social de la religión deja claro que ésta no debe ser concebida al modo del reduccionismo propio del materialismo histórico, es decir, como mero reflejo de las condiciones materiales de producción. Por el contrario, para Durkheim, las representaciones colectivas estarían dotadas de un grado de autonomía y cierta vida independiente que las convertiría en fenómenos sociales irreductibles a mero reflejo o expresión de determinaciones localizadas en las formas materiales de la sociedad. Las representaciones sociales son algo más que un mero efecto epifenoménico derivado de lo material, se les puede atribuir una causalidad propia en el dinamismo de la vida social. También, este punto, como posteriormente veremos, va a resultar fundamental a la hora de valorar la naturaleza del imaginario social.

> "Ahora bien, esta síntesis da lugar a que surja todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que una vez en vida, obedecen a leyes propias. Se llaman entre sí, se rechazan, se fusionan, se segmentan, se reproducen sin que el conjunto de estas combinaciones esté controlado y determinado directamente por la situación de la realidad subyacente. la vida que así surge goza incluso de una independencia suficiente como para que a veces se desarrolle en manifestaciones sin meta alguna, sin utilidad de ningún tipo, que aparecen por el sólo placer de hacerlo(Durkheim,1912:395)

2..2.La fundamentación antropológica de lo imaginario en

Gilbert Durand

La hermenéutica de Gilbert Durand constituye un ambicioso proyecto ontológico destinado a recuperar la dimensión de lo imaginario sepultada por el racionalismo y el positivismo que dominan en buena parte del pensamiento occidental actual. Frente al imperialismo desmitificador propio del modelo científico que relega el mito al orden de la ilusión, Durand acomete una *remitificación* de la realidad ligada a la fundamentación de una ontología de lo imaginario. Desde ésta, quedaría salvaguardado un espacio propio para el papel que la imaginación y la fantasía juegan en la vida individual y colectiva, las cuales aparecen entonces como facultades alternativas al reductor programa propio del racionalismo.

A través de una discusión crítica con las principales corrientes de pensamiento contemporáneo que han resaltado la importancia antropológica del símbolo, Durand subraya la ligazón esencial entre lo simbólico y el sentido[8]. La imaginación descansa sobre lo simbólico, el cual tiene el poder de remitirnos siempre a un ámbito de invisibilidad que trasciende a la realidad sensible. El acercamiento a dicho ámbito, resultaría inalcanzable para una concepción positivista, la cual, bajo el imperativo de la objetividad desacredita los aspectos antropológicos y también gnoseológicos ligados a la subjetividad.

2. 2. 1. Simbolismo e imaginación

Para Durand, una constante iconoclasia y desvalorización de la imaginación o lo imaginario acompaña al pensamiento filosófico occidental. En buena medida, se debe al pensamiento cartesiano el hecho de asentar las bases para un descredito de

8. El estudio de Luis Garagalza acerca del pensamiento de Gilbert Durand, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, localiza en el cuestionamiento de la concepción estructuralista del lenguaje uno de los móviles fundamentales del pensamiento de Durand. En concreto, lo que rechaza Durand es la disolución del sentido en epifenómeno resultante de un formalismo lingüístico que se revela incapaz de captar la profundidad de lo simbólico, véase Garagalza,1990:27 y 30.

lo imaginario identificable con una fuente de error. La concepción del conocimiento que surge con Descartes está presidida por la búsqueda de una representación objetiva de la naturaleza amparándose en un lenguaje matemático, la cual impide incluir a la esfera de lo simbólico en el plano del conocimiento objetivo. Durand sostiene que el racionalismo que acompaña al pensamiento occidental que eclipsa lo simbólico y lo imaginario empieza a ser cuestionado teóricamente desde lo que denomina *hermenéuticas reductivas*: la antropología social de Levi Strauss y el psicoanálisis freudiano. No obstante, pese al redescubrimiento de la importancia del símbolo por parte de estos autores, su tratamiento culmina finalmente, en ambos casos, en una explicación reduccionista que se mueve aún en el seno de un paradigma de marcado acento intelectualista. Como en el caso de las ciencias naturales, se privilegia un determinismo causal que no llega a percibir el carácter trascendente inherente al símbolo, y del cual emana toda su fuente de creatividad y libertad.

> ”Pero, si bien el psicoanálisis, así como la antropología social, redescubre la importancia de las imágenes y rompe en forma revolucionaria con seis siglos de rechazo y coerción de lo imaginario, dichas doctrinas solo descubren la imaginación simbólica para tratar de integrarla en la sistemática intelectualista en boga y reducir la simbolización a un simbolizado sin misterio”(Durand,1964:47)

Durand entiende que la fecundidad de la imaginación radica en la capacidad del símbolo para evocar lo irrepresentable, trascender la representación sensible para expresar un sentido secreto e invisible. En este punto, el influjo de Bachelard es notable.

> ”Por último, llegamos a la imaginación simbólica propiamente dicha cuando el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible”(Durand,1964:12-13)

El dominio de lo simbólico nos adentra en el orden de la libertad que acompaña a la existencia humana, nos introduce, como expresa Durand, en una *poética de la trascendencia*, que las distintas corrientes de pensamiento racionalista y positivista pretenden suprimir. El carácter de mediación con la trascendencia, que caracterizaría tanto a lo simbólico como a lo metafórico, acaba siendo reprimido bajo el primado de

la objetividad dominante en el modelo científico. Por eso, el mito, como lugar natural de sedimentación de lo simbólico, no puede ser menospreciado desde los parámetros de un intelectualismo incapacitado, por su estrecha fidelidad al concepto, para descifrar su radicalidad como fenómeno cultural “Lo alógico del mito o del sueño fue siempre relegado al purgatorio, si no al infierno de lo “prelógico”, nos dice Durand en *Lo Imaginario* (1994:102). Intelectualismo, cuya génesis remitiría incluso a la propia lógica clásica que desde Aristóteles y su *principio de identidad* marca las directrices posteriores del pensamiento occidental.

Por otra parte, Durand destaca la relevancia de lo que denomina como *hermenéuticas instaurativas,* compuestas por la filosofía de las *formas simbólicas* de Ernst Cassirer, la noción de *arquetipo* de Carl Gustav Jung y la *ensoñación poética* de Gaston Bachelard. La importancia de estas hermenéuticas radica en el hecho de descubrir unas innovadoras vías para la comprensión de la esencia de lo simbólico, liberándose (aunque en el caso de Cassirer no resulte tan claro) de la limitación impuesta por los paradigmas que persiguen aún descifrar lo simbólico recurriendo a un modelo de tipo explicativo-causal. En las tres corrientes de pensamiento apuntadas, se manifiesta una ruptura con prejuicios objetivistas y deterministas subyacentes en el tratamiento de lo simbólico, y un reconocimiento de la presencia fundamental del sentido en la comprensión del símbolo.

Pese a lo anterior, Durand afirma que las *hermenéuticas instaurativas* mencionadas no alcanzan a desentrañar toda la complejidad de lo simbólico y lo imaginario. Aún reconociendo el avance que suponen estas hermenéuticas, siguen sujetas a una distinción excesivamente estricta entre el orden de lo imaginario y el orden de lo racional, sin percatarse del carácter ilusorio que entraña la misma distinción, puesto que, para Durand, en última instancia, lo racional debe ser comprendido como una manifestación particular más de lo imaginario que lo acoge y fundamenta. La racionalidad no debe ser considerada en oposición a lo imaginario, como desde una concepción epistemológica que aún guarda un vestigio racionalista se señala, sino como una exteriorización peculiar y diferencial de un imaginario más global en que se integra.

> "He aquí los resultados globales que podemos deducir de nuestras investigaciones. En primer lugar, una supresión total de las secuelas de la doctrina clásica -todavía aparece en Cassirer y en el dualismo bachelardiano-, que distingue el consciente racional de los otros fenómenos psíquicos, y en particular de los sectores subconscientes de lo imaginario. Esta integración de toda la psiquis en una única actividad puede expresarse, además, de dos maneras. En primer lugar, por el hecho de que el sentido propio (que conduce al concepto y al signo adecuado) no es sino un caso particular del sentido figurado, es decir, que es solo un símbolo restringido. La sintaxis de la razón no son sino formalizaciones extremas de una retórica sumergida ella misma en el consenso imaginario general. En segundo lugar, y de una manera más precisa, no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras, del campo de las imágenes"(Durand,1964:95)

El reconocimiento de esta radicalidad de lo imaginario, desde la cual se le atribuye un aspecto totalizador sin limitar por lo tanto su localización a una esfera específica de la actividad psíquica, constituye la manera de realzar toda su dimensión fundamental, desligándolo de este modo de aquellas concepciones que, de un modo u otro, lo relegaban a un plano secundario. Lo imaginario, y lo simbólico sobre lo que descansa, se reafirma, para Durand, como la actividad fundamental y propia de la vida intelectual.

En este sentido, la hermenéutica de Durand pretende ir más lejos que las hermenéuticas desmitificadoras de Freud y Levi-Strauss. Más allá de descifrar el símbolo como un síntoma como ocurre en estas *hermenéuticas reductivas*, se trata de fundamentarlo como "la actividad dialéctica propia del espíritu"(Durand,1964:123). Frente a una *hermenéutica de la sospecha* denunciadora de lo que el símbolo oculta, se trataría de realzar toda la riqueza de lo simbólico, ya apuntada en las *hermenéuticas instaurativas*, como el dominio fundamental en el pensamiento humano.

> "Porque hay sociedades sin investigadores científicos, sin psicoanalistas, pero no las hay sin poetas, sin artistas, sin valores. Para el hombre la dimensión de apelación y de esperanza prevalece siempre sobre la desmitificación. Porque una desmitificación total equivaldría a aniquilar los valores de la vida ante la comprobación brutal de nuestra mortalidad.(Durand,1964:121-122)

Por eso, la revitalización de lo simbólico y lo imaginario propuesta por Durand puede ser contemplada como una reacción frente a la filosofía crítica de *la sospecha*, por citar a Paul Ricoeur, tan en boga a finales de siglo XIX y comienzos del XX. La actitud teórica que caracterizaba esta *sospecha* estaba marcada por la desmitificación de la conciencia social para sacar a la luz los intereses ocultos que la explican. En el

caso de Marx y Freud desde una posición más o menos racionalista, y en Nietzsche antiilustrada, se trataba de depurar la ilusión, el mito, a partir del reconocimiento de una subyacente verdad materialista, que sin embargo se encubría. En este contexto, Durand pretende ir más allá de *la sospecha*, llevando a cabo una *remitificación* de la realidad, redescubriendo la necesidad del mito y lo imaginario como fuente de vida para una sociedad. Y es que el sentido trasciende a la propia *sospecha*.

Durand atribuye a la imaginación simbólica una función esencialmente homeostática, es decir, la concibe como restauradora de equilibrio a cuatro niveles:

a. Vital: Función que Durand denomina de *eufemización*, puesto que es una reacción de defensa frente a la inevitabilidad de la muerte, contribuyendo a instaurar la vida a través de un dinamismo creativo que se rebela ante el reconocimiento de la muerte.

> "Finalmente, nosotros mismos, apoyándose no ya en la biología, como Bergson, o en la psicología, como Lacroze, sino en el balance antropológico, llegamos a establecer que la función de la imaginación es ante todo una función de eufemización, aunque no un mero opio negativo, máscara con que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo. En particular, nos vimos de acuerdo con el etnógrafo, Marcel Griaule al constatar que todo el arte, desde la máscara sagrada a la ópera cómica, es ante todo empresa eufémica para revelarse contra la corrupción de la muerte"(Durand,1964:126-127)

b. Psicosocial: De la misma forma que debería ser comprendida la enfermedad como un déficit o hipertrofia de determinada estructura simbólica que la imaginación trataría de devolver al equilibrio, también en la sociedad la imaginación compensa desarreglos o excesos de la vida social.

> "Así como la psiquiatría aplica una terapéutica de vuelta al equilibrio, se podría concebir entonces que la pedagogía -deliberadamente centrada en la dinámica de los símbolos- se transforma en una verdadera sociatría, que dosificará en forma muy precisa para una determinada sociedad los conjuntos y estructuras de imágenes que exige por su dinamismo evolutivo"(Durand,1964:132)

c. Antropológico-cultural: El territorio de lo imaginario suple los desequilibrios provocados en la especie por una civilización científico-técnica que genera graves

desajustes en la relación entre los seres humanos y entre las distintas culturas. De este modo, se busca subsanar este vacío intercultural apelando a la dimensión de lo imaginario como espacio de comunión entre sociedades.

> "La razón y la ciencia solo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes"(Durand,1964:133)

d.Teofanía: Existe una jerarquía en la estructuración de los símbolos que remite necesariamente a un absoluto que les da sentido y los trasciende

> "Tanto el régimen diurno como el nocturno de la imaginación organizan los símbolos en series que siempre conducen hacia una trascendencia infinita, que se erige como valor supremo"(Durand,1964:136)

2.2.2. Una antropología de lo imaginario

Con el propósito de destacar el carácter ontológico de lo imaginario enraizado en la facultad humana de la imaginación, Durand debate con distintas concepciones reduccionistas de lo imaginario en el pensamiento contemporáneo. Se trata de realzar la existencia de una realidad propia de lo imaginario, con un doble registro *diurno* y *nocturno*, que se presenta como una constante universal y arquetípica en todas las culturas, y que por tanto no puede ser relegada al estatuto de simple epifenómeno de la vida colectiva.

El camino elegido por Durand para la revalorización de lo imaginario es la antropología y más en concreto el *trayecto antropológico*, consistente en comprender el dominio de lo imaginario como una interrelación entre la carga pulsional que aflora en el sujeto y la presión ejercida por el entorno social sobre éste.

> "Para ello hemos de situarnos deliberadamente en lo que llamaremos el trayecto antropológico, es decir, el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario

> entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social"(Durand,1960:35)

Existe, para Durand, una universalidad de lo imaginario que adopta una forma trascendental y arquetípica, y que no obstante, aparece siempre subyugada en todas las culturas bajo la coerción ejercida por el medio cultural, o, en expresión de Durand, de una *presión pedagógica*. Resultado de lo cual, en cada civilización, el régimen imaginario pretende liberarse de la frustración de sus aspiraciones reprimidas bajo esta presión, buscando una proyección que de libre curso a la dimensión imaginaria y arquetípica latente en la vida individual y colectiva. Una vez expresadas, las aspiraciones arquetípicas acaban por adquirir una solidez que termina por frustrar nuevas formas de proyección arquetípica. Por tanto, en el seno de cada civilización, existe una constante tensión, y al mismo tiempo equilibrio, entre una presión social ejercida sobre lo imaginario y la necesidad de liberación proyectiva de éste.

> "La historia no sería más que una vasta realización simbólica de las aspiraciones arquetípicas frustradas. Las proyecciones imaginarias y míticas entrarían poco a poco en imitaciones activas, en formas de vida que se codifican en conceptos socializados, solidificados en sistemas pedagógicos que a su vez frustran a los otros regímenes de la aspiración arquetípica"(Durand,1960:368)

Por otra parte, Durand pretende restituir a la imaginación toda su dignidad ontológica que había sido ocultada en algunas corrientes de pensamiento actual, especialmente en el análisis freudiano a través de su identificación con un mecanismo de compensación funcional. El empobrecimiento del papel del símbolo y la imaginación en estas corrientes no llega a captar toda su fecundidad, puesto que omiten su carácter fundamental: convertirse en el espacio de resistencia y rebelión ante el tiempo. La actividad de la imaginación no debe ser comprendida peyorativamente como evasión quimérica de la realidad, por el contrario, debe resaltarse su fundamento antropológico, desde el cual, el poder de la imaginación radica en ofrecer una defensa a los sujetos en su lucha vivencial contra la temporalidad.

> "El símbolo no tiene como misión impedir a una idea alcanzar la conciencia clara, sino que más bien resulta de la imposibilidad de la conciencia semiológica, del signo, de

> expresar la parte de felicidad o de angustia que siente la conciencia total frente a la ineluctable instancia de la temporalidad. La tesis del rechazo no puede en efecto, dar cuenta de la creación artística y del balance de la experiencia religiosa"(Durand,1960:375)

Al mismo tiempo, Durand se desmarca de aquellas lineas teóricas de pensamiento que, como la semiología de Barthes, atribuyen un carácter ilusorio a la imaginación que sostiene al mito en nombre de la objetividad científica. El rechazo del mito, en este caso, vendría dado por la prioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo, o lo que es lo mismo, de una preponderancia en la consideración de la realidad como algo externo al sujeto sobre otra perspectiva en la cual la realidad es siempre para un sujeto que la experimenta. No es posible mantener una distancia objetiva con la realidad, puesto que ésta es algo siempre relativo a la interpretación que el hombre se hace de ella. Al evaluar al mito desde la objetividad, queda eliminada toda su fecundidad vital, se erradica su fuerza, vinculada siempre a la circunstancia experiencial de un sujeto. Por tanto, la ilusión de la crítica objetivista del mito, al igual que ocurría en el caso de la religión en Durkheim, consiste en su incapacidad para discernir el orden de lo racional del orden de la vida, pretendiendo medir lo vital desde lo racional.

> " Y la indignación de Barthes ante la "bajeza" del mito y lo "descorazonador" del proceso simbólico no basta para demostrar que la naturaleza mítica sea "falsa" en relación con una "verdadera" naturaleza que estaría de parte del objeto. ¿Quien no ve, además, que el culto de la objetividad, lo mismo que la valorización del "rechazo", están vinculados al sentido de una *Weltanschauung* que consiste en dar la primacía a la naturaleza del "en sí" objetivo sobre la naturaleza del "para sí" subjetivo?. Porque, finalmente, lo que tantos pensadores modernos censuran al símbolo es "que está hecho para mí". Y esta toma de posición antimítica nos parece, en última instancia, que se sitúa singularmente en el régimen de imaginación por el cual la intimidad del yo es odiosa y al que repugna totalmente la concepción de una realidad que no sea objetiva, es decir, que no sea distante, separada de la comprensión que la piensa"(Durand,1960:376)

Vinculado a lo anterior, Durand trata de destacar que la imaginación es la marca fundamental y universal del espíritu humano. A este respecto, descubre que la imaginación gobierna, como un régimen *sui géneris* de realidad, todas las creaciones intelectuales del hombre, ya que incluso el plano teórico de la ciencia está sujeto al reinado de la imaginación que impregna toda investigación y descubrimiento científico:

> "Puede añadirse simplemente que toda la investigación objetiva se hace alrededor y contra la función fantástica:es la imaginación quien da el aliciente, y luego - como Bachelard ha señalado en una obra capital- es la imaginación la que sirve de cincel antitético al desciframiento objetivo. La imaginación es, a un tiempo, el correo y la banderilla de la ciencia"(Durand,1960:377)

O también, los aspectos ligados a la vida práctica, como auxiliar de la acción:

> "La práctica se enseña, ante todo, de forma teorética extrema. En forma de apólogos, de fábulas, de ejemplos, de trozos escogidos en las literaturas, en el museo, en la arqueología o en la vida de hombres ilustres. Y los juegos no son sino un pimer ensayo de los mitos, de las leyendas y de los cuentos"(Durand,1960:378)

Para descifrar el esencial papel de lo imaginario en la vida individual y colectiva, es necesario, para Durand, desentrañar sus relaciones con las categorías espaciales y temporales. Tiempo y espacio constituyen dimensiones sobre las cuales el imaginario va a engendrar su identidad y su actividad intrínseca. Por una parte, la imaginación tiene el poder de substraerse al tiempo y levantarse contra él. Así, la memoria, escapando al poder del tiempo a través de la proyección de la fantasía, recupera la eternidad. De esta forma, se afirma el ser frente al devenir, la esperanza frente a la nada; es lo que expresa la radical función *eufémica*, ya apuntada anteriormente, que constituye la esencia de la imaginación.

> "Contra la nada del tiempo es contra lo que se alza la representación entera, y especialmente la representación en toda su pureza de antidestino: la función fantástica de la cual la memoria no es más que un incidente. la vocación del espíritu es insubordinación a la existencia y a la muerte, y la función fantástica se manifiesta como el patrón de esta rebelión"(Durand,1960:384)

También, la imaginación guarda una estrecha relación con el espacio, ya que en ella el espacio aparece como una instancia sin tiempo o donde el tiempo se presenta comprimido. El espacio se convierte entonces, a diferencia del tiempo que consume la existencia, en dimensión de esperanza.

> "Finalmente, todo proceso imaginario, aunque se tiña como el mito con las veleidades

> del discurso, se resume en última instancia en una topología fantástica cuyos puntos cardinales están formados por los grandes esquemas y arquetipos constitutivos de las estructuras. Toda mitología, como todo estudio de la imaginación viene a apoyarse antes o después en una "geografía" legendaria, escatológica o infernal"(Durand,1960:394)

En el trayecto final de su obra, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Durand apunta las nuevas directrices sobre las cuales debe consolidarse un humanismo auténtico. Debe superarse la crítica del mito en términos de objetividad científica llevado a cabo por el racionalismo y positivismo, reconociendo la importancia de la ilusión en la vida individual y colectiva.

> "Aquí más que en ninguna otra parte, no podemos tomar nuestro deseo particularista de objetividad civilizada por la realidad del fenómeno humano. En este terreno las "mentiras vitales" nos parecen más verdaderas y válidas que las verdades mortales" (Durand,1960: 404).

El proyecto de desmitificación de lo imaginario, en términos científicos y bajo una noción de verdad estrecha y limitada, conduce, paradójicamente, al mayor tipo de mitificación. Ahora, ésta viene dada por la suplantación por parte del positivismo del espacio natural del mito, o en clarividentes palabras de Durand críticas del positivismo: "A su vez, podemos preguntarnos bajo qué régimen mítico se manifiesta a su voluntad esa desmitificación"(Durand,1960:404). El positivismo es, pues, la nueva versión contemporánea de la mitología, pretendiendo superar el mito en favor de la ciencia acaba convirtiendo a ésta en un nuevo mito. En este sentido, las similitudes con *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer son más que notables.

Por tanto, el verdadero humanismo debe recobrar la radical importancia del mito, rechazando la falsa ilusión de una desmitificación absoluta de la realidad. De esta forma, quedaría salvaguardada la libertad propia de la subjetividad a su posible conversión cosificadora. Aboliendo la dimensión imaginaria, eliminaríamos el elemento de esperanza existencial necesario para enfrentarnos a la *nada.*

> "Lejos de irritarnos, este " lujo" poético, esta imposibilidad de "desmitificar" la conciencia, se presenta como la posibilidad del espíritu, y constituye ese "hermoso riesgo a correr" que Sócrates, en un instante decisivo, opone a la nada objetiva de la muerte, afirmando a la vez los derechos del mito y la vocación de la subjetividad en el Ser y en la libertad

que lo manifiesta. Para el hombre no hay honor tan verdadero como el de los poetas"(Durand, 1960:406)

Desde esta apelación a la necesidad de recuperación del sentido, a partir de la fuerza existencial de lo imaginario como ensoñación poética capaz de albergar la ilusión que nutre la experiencia vital de los sujetos y su ansia de modificar el mundo, Durand culmina *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* con unas lineas finales cargadas de una gran densidad de significado, que condensan buena parte de su pensamiento y que no podemos resistirnos a reproducir.

"Porque con frecuencia se ha dicho, de diferentes formas, que se vive y se canjea la vida, dando un sentido a la muerte no por las certidumbres objetivas, no por las cosas, las mansiones y las riquezas, sino por las opiniones, por ese lazo imaginario y secreto que une y enlaza el mundo y las cosas en el corazón de la conciencia: no solamente se vive y se muere por ideas, sino que la muerte de los hombres es liberada por imágenes. Por eso lo imaginario, lejos de ser vana pasión, es acción eufémica y transforma el mundo según el Hombre de deseo:

La poesía es un piloto
Orfeo acompaña a Jasón.

Por eso, no nos ha parecido estéril que el filósofo, según el antiguo oráculo, se incline de nuevo con atención fraternal sobre la inspiración fantástica y "se ocupe un poco del trabajo de las musas". ¿Qué sería de los Argonautas sin la lira de Orfeo? ¿ Quien daría cadencia a los remeros? ¿Existiría incluso un Vellocino de Oro?"(Durand,1960:409)

3. El imaginario social en el pensamiento francés actual

La noción de imaginario social presente en los cuatro autores abordados en este trabajo surge en el panorama del pensamiento francés actual como un intento de reivindicación de lo imaginario en la vida de las sociedades. Vendría a paliar así un cierto vacío intelectual existente en el ámbito del pensamiento marxista, pero también en otras corrientes de pensamiento contemporáneo, en lo concerniente al tratamiento de las representaciones sociales. Más allá de los distintos posicionamientos específicos de cada autor, en Cornelius Castoriadis y Raymond Ledrut con una mayor vocación ontológica mientras que en Georges Balandier y Michel Maffesoli desde la

teoría sociológica, late en ellos un denominador común: dotar de un estatuto propio y una funcionalidad social a lo imaginario, que habiendo sido ya apuntados en el pensamiento de Gilbert Durand, lo libere de su limitada y empobrecedora caracterización como ilusión, irrealidad o sustitutivo de una carencia real.

Existe, también, en estos autores, una recuperación de la dimensión práctica de las representaciones sociales, ya apuntada en la obra tardía de Durkheim, que contribuiría a reorientar la noción de ideología y su relación con la dominación social, desde un marco teórico diferente al propuesto en una concepción materialista de la sociedad. En este sentido, en todos estos autores hay una decidida recuperación del papel fundamental del mito y lo simbólico en las sociedades, en cuanto garantía y localización propia del *sentido* inherente a la vida social, oscurecido tras la pretendida desmitologización del mundo propia del proyecto ilustrado que caracteriza a la modernidad.

Además, hemos intentado incidir en el tratamiento de lo imaginario en estos cuatro autores en su ligazón con los procesos de construcción de la realidad social ya abordados por la sociología de corte fenomenológico. El imaginario social es concebido como una dimensión propia del terreno de la representacion, pero que posee la facultad práctica para definir una determinada percepción de lo que consideramos como real. Conviene precisar, no obstante, que sería erróneo hacer una lectura idealista del imaginario social, desde la cual podamos pensar simplemente que las ideas constituyen lo real. Por el contrario, se trata de rechazar tanto el idealismo como el materialismo, puesto que en ambos subyace una falsa dicotomía entre lo ideal y lo material. Cuando sostenemos que el imaginario social establece lo que consideramos como realidad, lo hacemos reconociendo que la representación es indisociable de lo real, que lo objetivo lleva impreso una subjetividad. No existe por un lado realidad y por otro representación, como dos órdenes perfectamente escindidos, lo que hay es una realidad que siempre está teñida inevitablemente de representación, y esta última forma parte constitutiva de la naturaleza de aquella.

Por tanto, en lugar de pensar en términos de dualidad entre representación/realidad, debiéramos concebir la dialéctica entre lo ideal y lo material como una unidad en interdependencia constante y nunca acabada. El imaginario social impregna a lo real de una necesaria *estructura de sentido*, de ahí, que las

significaciones imaginarias, como su *modus operandi*, estén "implicadas y constitutivas" (Ansart,1971:22) en la práctica real. Sólo asumiendo esta perspectiva, es posible pensar la eficacia de las representaciones en la vida social, que tanto el racionalismo como el positivismo son incapaces de comprender. A título general, nos vale tanto la definición de Bronislaw Baczko, según la cual "El término imaginarios sociales parece el que mejor conviene a esta categoría de representaciones colectivas, ideas-imágenes de la sociedad global y de todo lo que se relaciona con ella"(Baczko,1984:8), como la de Michel Miranda "la imagen plural y ambivalente que una sociedad se hace de sí misma, nosotros lo comprendemos simultáneamente como constituyendo y constituido de lo social"(Miranda,1986:15).

Por otra parte, recogiendo el posicionamiento de Pierre Ansart, es preciso señalar el parentesco del imaginario social con el mito y la religión en cuanto formas de legitimación social. En sociedades tradicionales, el mito clausura de forma homogénea la experiencia social del sentido para sus integrantes, satura de manera omnipresente y sin posibilidad de cuestionamiento los fines y valores de estas sociedades. Esta vocación totalizadora del mito se perpetúa en la religión, en ella se mantiene la búsqueda de una unidad de sentido tras la exteriorización de lo divino. En ambos casos, tanto en el orden del mito como en el de la religión, se ponen en juego los mecanismos de legitimación del orden social. Con las ideologías políticas, se continúa el énfasis en dotar de una unidad plenamente significativa que fija los fines globales y universales de una sociedad, pero ahora esta unidad de sentido aparece desligada de la transcendencia, se torna secularizada. Mito, religión e ideología han sido pues, los modos secuenciales históricos para establecer una unidad de sentido que legitime el orden social imperante.

El imaginario social enlaza con las instancias anteriores al convertirse en garantía de la legitimación del orden social, aunque el grado de diferenciación funcional propio de la complejidad que caracteriza a las sociedades postindustriales no permita seguir pensando en términos de unidad de sentido, y requiera hacerlo de forma fragmentaria desde una pluralidad de imaginarios sociales. Los imaginarios sociales guardan, en este sentido, una estrecha similitud con la noción de *universo simbólico*, acuñada por Berger y Luckmann, pero con la salvedad de que a diferencia de éste, están desprovistos de una matriz simbólica totalizadora, de un marco significativo

último. Aún así, los imaginarios sociales guardan una afinidad funcional con las instancias legitimadoras anteriores, de manera que no estaríamos desencaminados si los pensáramos como *religiones invisibles* pero secularizadas, que a través de una *transcendencia inmanente* dotan de sentido y justificación a la realidad social. Lo que, de alguna manera, incitaría a interrogarnos acerca de la supuesta existencia de una absoluta secularización de la realidad social.

Pero, además, el imaginario social, como instancia propia de la ensoñación, de lo invención de lo posible, más que una deformación ilusoria de lo real, aparece en muchos casos como fuente de elaboración de alternativas a éste, y por tanto como posible deslegitimador y transformador de lo social. Por esto último, nuestro interés acerca del imaginario social se desmarca tanto de la interpretación psicoanalítica, especialmente la de tipo lacaniano, que lo reduce a una especial forma de fantasía derivada de una carencia, como de la versión arquetípica de Jung que lo concibe como un *apriori* universal y transhistórico fundamento de la cultura. En el primer caso, lo imaginario es reducido a un mero efecto resultante de una causa deficitaria y contemplado como sustitutivo ilusorio de una presunta *falta*, lo que bloquea su capacidad utópica en cuanto ensoñación capaz de dinamizar la realidad social. En el segundo, se deslinda del terreno propiamente *político*, con lo cual no llega a percibirse su interrelación con los mecanismos de legitimación del poder. Lo que atrae nuestra especial atención en torno al imaginario social es el doble plano, específicamente sociológico, en el que se mueve: conservación del orden social y transgresión deslegitimadora de éste.

3.1. Cornelius Castoriadis

El pensamiento de Cornelius Castoriadis, expuesto básicamente en *La institución imaginaria de la sociedad* y en diferentes escritos reunidos bajo el título *Les carrefours du labyrinthe,* significa una revitalización del estatuto de lo imaginario tras el reduccionista tratamiento de éste llevado a cabo por buena parte de las corrientes de pensamiento contemporáneo, que lo limitan al rango de consecuencia y/o solución

quimérica de una apriórica carencia o contradicción real. El dominio de lo imaginario adquiere en este autor un papel autónomo y además determinante en la definición de lo se percibe como real, con lo que se pretende cuestionar aquellos planteamientos teóricos que lo conciben al modo de una ilusión o fantasía siempre supeditada a una preexistente realidad material, en la que supuestamente radicaría su verdadera y oculta naturaleza.

Para Castoriadis, el acercamiento a lo imaginario requiere inevitablemente la exigencia previa de una superación de la limitadora *ontología heredada* y la formulación de una renovadora ontología capaz de dar cuenta de la naturaleza específica de lo imaginario. Por eso, la concepción del imaginario que propugna Castoriadis remite a una radical reformulación de las categorías ontológicas subyacentes en el pensamiento filosófico tradicional, y a la elaboración de una innovadora y compleja ontología que pretende subsanar las limitaciones de la anterior.

Además, es importante señalar la dimensión práctica que adquiere la concepción del imaginario social para este autor, como pilar fundamental sobre el que se apoya una reelaboración del tradicional proyecto político ilustrado. A la luz del imaginario social como constructor de realidad, puede establecerse, desde un nuevo marco teórico, una sugerente fundamentación de los ideales de autonomía y libertad ilustrada para los individuos en las sociedades actuales.

Conviene mencionar, por otra parte, aunque sólo sea a modo de contextualización histórica, la vinculación intelectual de Castoriadis con un grupo de pensadores franceses reunidos en torno a la revista de teoría social y política *Socialisme ou barbarie*, que acogía a Henri Lefebvre y Claude Lefort entre otros. Este grupo, que tuvo una considerable influencia en la atmósfera intelectual de los años sesenta en Francia, está marcado por la necesidad de renovación de la teoría marxista, una vez descubierto el negativo desenlace burocratizador del comunismo soviético que convierte al marxismo en su ideología oficial. La ruptura con el *socialismo científico*, que había sido el respaldo de este comunismo, exigía entonces, para estos autores, la urgencia de una radicalización del marxismo desde la que pudiese descansar la esperanza de un socialismo verdaderamente radical y democrático. De ahí que orientasen su trabajo hacia la revisión crítica de los fundamentos más economicistas y cientifistas del marxismo, con el animo de recuperar el marxismo en su estado

primigenio, es decir, como proyecto eminentemente revolucionario. De alguna forma, todos estos pensadores, formados en la tradición marxista, son capaces de reconocer en una determinada coyuntura histórica la impostura de su conversión en doctrina oficial, y desde ella buscar nuevas vías alternativas para su radicalización. En este sentido, como veremos, Castoriadis pertenece a un contexto intelectual diferente a los otros tres autores incluidos en este trabajo.

3.1.1.La crítica a los paradigmas de pensamiento contemporáneo

Castoriadis va a debatir críticamente con buena parte de las aportaciones teóricas contemporáneas más relevantes en torno al papel del imaginario en la vida social. En éstas, a juicio de Castoriadis, no se llega a valorar en su justa medida la radical trascendencia que posee el imaginario, pasando desapercibida su importancia a la hora de comprender el porqué lo real es asumido como tal por los integrantes de una sociedad. A este respecto, Castoriadis polemiza a lo largo de *La institución imaginaria de la sociedad* con el funcionalismo, el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo. Ninguno de estos paradigmas contemporáneos, piensa Castoriadis, ha conseguido llegar a calibrar la fecundidad del imaginario, en buena medida, porque no han sido capaces de reconocer una sustantividad y autonomía de lo imaginario en la vida colectiva. Y para ser más precisos, no han alcanzado a comprender la trascendencia social de la categoría de sentido, verdadero lugar natural del imaginario.

A. La crítica al funcionalismo: el reconocimiento de lo simbólico

Castoriadis reprocha al funcionalismo de Bronislaw Malinowski y de Radcliffe-Brown su explicación acerca del papel de las instituciones sociales desde la función que éstas cumplen en el conjunto de la sociedad, entendiendo esta función como la

correlación entre el rasgo específico de una institución y la satisfacción de una necesidad real de la sociedad. Esta concepción de lo social, que Castoriadis denomina *económico-funcional*, presupondría la preexistencia real y natural de unas necesidades previas que luego las instituciones tratarían de satisfacer, sin percatarse de que la configuración de estas necesidades ya obedece a una previa construcción simbólica. No es posible determinar lo natural como algo preconstituido respecto del marco cultural en que se inscribe, de hecho, es la propia cultura a través de su poder simbólico la que define aquello que acaba por percibirse y aceptarse como natural. Por tanto, la existencia funcional de una institución remite a algo que la trasciende y que fija tanto su sentido como su finalidad.

> "Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica"(Castoriadis,1975,I:201)

En lugar de descubrir este papel preponderante de lo simbólico en la construcción de lo natural, el funcionalismo otorga a lo simbólico un carácter secundario, subordinándolo al funcionamiento del modelo *económico-funcional.* El funcionalismo remite lo simbólico a un efecto epifenoménico derivable y comprensible desde el esquema funcional, sin llegar a entender que la funcionalidad de una institución descansa necesariamente en un previo fin orientativo que le da sentido y en el que se inscribe, el cual, a su vez, viene definido previamente desde lo simbólico.

B.La polémica con el marxismo:rechazo del materialismo

La primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad* es una revisión crítica de Castoriadis a los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx. Recorre toda esta primera parte una actitud especialmente ambigua respecto a la teoría marxiana de la sociedad, ya que si bien Castoriadis ensalza aquellos aspectos de ella vinculados al descubrimiento de la *praxis* como categoría ontológica y gnoseológica en

la obra de juventud de Marx, por otra parte, testimonia una petrificación final de la teoría marxista a partir de la trayectoria cientifista adoptada por Marx en su periodo económico, la cual implicaría la asunción de un materialismo objetivista y de un racionalismo que a su juicio abortaría el potencial crítico presente inequívocamente en los escritos de juventud. Cuando el marxismo pretende erigirse en una teoría acabada de la sociedad y de la historia, es cuando precisamente derivaría en un potencial totalitarismo en el que se diluye aquella fuerza subversiva que radicaba en la noción revolucionaria de *praxis*, alumbrada en buena parte de los escritos juveniles por Marx. Conviene, pues, dejar claro de antemano, el reconocimiento de Castoriadis con aquellos escritos de juventud marxianos que localizan la fuerza revolucionaria del marxismo en la *praxis* y sus desavenencias con el *desviacionismo cientifista* del marxismo que pretende convertir a éste en depositario teórico de la verdad absoluta acerca de lo social.

En lo que concierne, específicamente, a la temática en torno a lo imaginario, el pensamiento de Marx estaría inmerso en la misma lógica funcional que caracteriza al funcionalismo, al concebir la superestructura como un reflejo derivado de la infraestructura, concebida esta última como una dimensión preconstituida independientemente de cualquier institucionalización simbólica. Lo que trata de destacar Castoriadis, del mismo modo que en su crítica al funcionalismo, es la imposibilidad de comprender la noción de infraestructura como una realidad objetiva sobre la cual descansan, a modo de fundamento, las otras dimensiones de la vida social, olvidando, de este modo, que viene configurada previamente por la institución simbólica.

> "Esta sustancia sería la "infraestructura" que, como la palabra lo indica, está ya estructurada. Pero ¿Como puede estarlo, si no está instituida? Si la "economía, por ejemplo determina el "derecho", si las relaciones de producción determinan las formas de propiedad, significa que las relaciones de producción pueden ser captadas como articuladas y lo están efectivamente "antes" ya (lógica y realmente) de su expresión jurídica. Pero unas relaciones de producción articuladas a escalas social (no la relación de Robinson con Viernes) significan *ipso facto* una red a la vez real y simbólica que se sanciona ella misma - o sea una institución"(Castoriadis,1975,I:215)

Porque lo que pasaría desapercibido al objetivismo marxiano es que lo real es siempre algo significativo para unos sujetos que interpretan significativamente y

subjetivamente esa realidad. El imaginario es el que configura esta peculiar significación e inteligibilidad de lo real, siempre para unos sujetos que lo experimentan desde su subjetividad. Es así, como el mundo se torna con un especial sentido.

Sin embargo, y este punto conviene subrayarlo, Castoriadis sostiene que Marx llegó a entrever el papel social de lo imaginario al desvelar el misticismo que rodea al valor de cambio de las mercancías cuando analizó el FM en el Libro I de EC. Lo que ocurre, a juicio de Castoriadis, es que la asunción por parte de Marx de una estrecha ontología social materialista es la que provoca una consideración de lo imaginario identificada inexorablemente con lo ilusorio[8]. Así, la génesis de lo imaginario en Marx se explicaría como una consecuencia de una carencia o contradicción material previa y una solución ficticia o sublimada de aquella. La consecuencia de lo anterior es obvia: la disolución de lo imaginario radicaría en la eliminación automática de unas determinadas condiciones materiales y objetivas de existencia social que mutilan la vida real y hacen florecer entonces quiméricas soluciones fantasmagóricas. El origen de lo imaginario en Marx estribaría en el propio carácter estructural y específicamente contradictorio de la sociedad. Esto implicaría que, alcanzado un tipo de sociedad que suprimiendo las trabas objetivas y materiales que obstaculizan un pleno desarrollo de las potencialidades humanas, dejaría de existir una razón de ser de lo imaginario.[9]

---

8. De hecho, Castoriadis afirma que cuando Marx hablaba del FM estaba pensando, sin conceptualizarlo como tal, en el papel del imaginario social. En este sentido, para Castoriadis, Marx se movería en el seno de una contradicción entre su concepción materialista de lo real y su vinculación al hegelianismo para el cual toda realidad concreta remite necesariamente a una totalidad que la dota de significación. "En tanto "materialista", pretende determinar el capitalismo por la máquina; en tanto "hegeliano sabe que la máquina no es lo que es, no adquiere su sentido (su ser) sino por su inmersión en la totalidad, que, en este caso, es el sistema social que le confiere una significación. Y evidentemente las dos posturas son insostenibles"(Castoriadis,1975,II:309). Una similar afirmación es la de Lamo de Espinosa, quien cree que Marx , desde la lógica de su discurso, intuyó que la esencia de la dominación esta estrechamente ligada a los procesos de significación "que reenvía a la temática del "sentido" social de los objetos, a lo que recientemente se ha llamado "construcción social de la realidad", en cuanto contrucción simbólica" (Lamo de Espinosa,1981:48). Aunque finalmente, para Lamo de Espinosa, el reconocimiento del simbolismo social como fundamento de la legitimación de la dominación sea incompatible con la tesis materialista marxiana.

9. En este punto, como en muchos otros, el pensamiento de Castoriadis coincide con el de Claude Lefort, quien sostiene que Marx no llega a discernir la diferencia entre lo imaginario y lo ideológico por estar limitado a una reductora ontología materialista de la realidad social. De este modo, lo simbólico queda reducido a ilusión derivada de lo real. Sobre esta cuestión , dice Lefort " Lo que nos parece mostrar el límite del pensamiento de Marx, que el trata los procesos de la representación como si se engendraran en la aventuras de la cooperación y de la división, como si esta realidad se determinara al nivel natural del trabajo. Así no puede más que exponerse a confundir el orden de lo ideológico y aquel de lo simbólico, a reducir a la proyección de conflictos "reales" en el imaginario el discurso mitológico, religioso, político, jurídico, etc., finalmente a hacer recaer las localizaciones de la ley y del poder en el plano

> "Pero este papel de lo imaginario era visto por Marx como un papel limitado, precisamente, como papel funcional, como eslabón "no económico" en la cadena económica". Esto porque pensaba poder remitirlo a una deficiencia provisional (un provisional que iba de la prehistoria al comunismo) de la historia como economía, a la no madurez de la humanidad. Estaba dispuesto a reconocer el poder de las creaciones imaginarias del hombre - sobrenaturales o sociales-. Pero este poder no era para él más que el reflejo de su impotencia real. Sería esquemático y romo decir que para Marx la alienación no era más que otro nombre de la penuria, pero es finalmente verdad que, en su concepción de la historia, tal como está formulada en las obras de madurez, la penuria es la condición necesaria y suficiente de la alienación"(Castoriadis,1975,I:229)

Esta limitada concepción acerca del papel social de lo imaginario, cuya consecuencia directa es que la eliminación de las contradicciones sociales implicaría la disolución de lo imaginario, impide descubrir, para Castoriadis, que el propio imaginario es un elemento consustancial de la vida social puesto que determina las condiciones bajo las cuales una sociedad percibe y asume algo como problema o carencia, y al mismo tiempo alberga la capacidad de encontrarles una solución.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE

> "Cuando se afirma, en el caso de la institución, que lo imaginario no juega en ella un papel sino porque hay problemas "reales" que los hombres no llegan a resolver, se olvida pues, por un lado, que los hombres no llegan precisamente a resolver estos problemas reales, en la medida en que lo consiguen, sino porque son capaces de imaginario; y, por otra parte, que estos problemas reales no pueden ser problemas, no se constituyen como aquellos problemas que tal época o tal sociedad se da como tarea resolver, más que en función de un imaginario central de la época o de la sociedad considerada"(Castoriadis, 1975,I:232)

Con ello, Castoriadis trata de refutar la ontología social materialista que a su juicio preside la teoría marxiana de la sociedad, según la cual las deficiencias y contradicciones sociales son pensadas en términos unilateralmente económicos, y a las representaciones imaginarias se le atribuye un carácter meramente fantasmal en la resolución de éstas. Es necesario, para Castoriadis, destacar la fecundidad de lo imaginario superando esta reduccionista concepción marxiana, comprendiendo el papel consustancial y necesario que el imaginario juega en la vida de una sociedad como pilar sobre el que se apoyan tanto la identidad que la constituye como los fines que la orientan, los cuales extralimitan el terreno propiamente económico. Así, expresa en el artículo *La institución de la sociedad y de la religión*:

---

empírico, a convertirlas en "productos sociales"(Lefort,1978:290-291)

> "La humanidad no buscaría, como lo creía Marx - y por momentos también Freud- , en una existencia real insatisfactoria compensaciones imaginarias durante un tiempo (puede uno preguntarse si la existencia de las vacas es enteramente satisfactoria y en el caso de una respuesta negativa puede uno preguntarse cual es su religión). Lo cierto es que esa existencia real es imposible e inconcebible como existencia de una sociedad sin la fijación de fines de la vida individual y social, sin la fijación de normas y valores que regulen y orienten esa vida, sin la fijación de la identidad de la sociedad considerada, del *por qué* y del *para qué*, sin la fijación de un lugar en el mundo, de la naturaleza de ese mundo..
> (Castoriadis,1986:187).

Por eso, el error de Marx, para Castoriadis, radicaría en concebir todas las representaciones sociales localizadas en en el plano de la conciencia como expresión de determinadas condiciones de la vida material. Castoriadis piensa que desde este determinismo que caracteriza al materialismo histórico se olvida el elemento crucial, que tanto a nivel antropológico como sociológico nutre de vida a toda sociedad: el sentido como fundamento de la esencia de lo imaginario. Y el papel de este sentido constitutivo de la vida social, difícilmente puede ser reducido a una simple explicación materialista que lo interprete en función de las determinaciones infraestructurales de la sociedad, ya que trasciende toda explicación materialista y debe contemplarse como una necesidad inherente que emerge de la propia sociedad. Así, en referencia a Marx nos dice en un importante fragmento:

> " Pero se equivoca cuando cree que esta vida y esta actividad pueden ser captadas fuera de un sentido que conllevan, o que este sentido es "evidente por sí mismo" (que sería, por ejemplo, la "satisfacción de las necesidades"). Vida y actividad de las sociedades son precisamente la posición, la definición de este sentido, el trabajo de los hombres (tanto en el sentido más estricto como en el sentido más amplio) indica por todos sus lados, en sus objetivos, en sus fines , en sus modalidades, en sus instrumentos, una manera cada vez más específica de captar el mundo, de definirse como necesidad, de plantearse en relación a los demás seres humanos. Sin todo esto (y no simplemente porque presupone la representación mental previa de los resultados, como dice Marx, no se distinguiría efectivamente de la actividad de las abejas, a la que podría añadirse "una representación previa del resultado" sin que nada cambiara. El hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se planteó las cuestiones de la filosofía en los hechos mucho tiempo antes de que la filosofía existiese como reflexión explícita; y es un animal poético, que proporcionó en lo imaginario unas respuestas a esas cuestiones"(Castoriadis,1975,I:255-256)

C. La revisión del psicoanálisis:la radicalidad de lo imaginario

Para Castoriadis, la obra de Freud tiene el mérito de redescubrir el componente imaginario inherente a la actividad psíquica, resaltando la fantasía y la imaginación como dos modos fundamentales de expresión del psiquismo humano. Además, la revitalización de la dimensión onírica llevada a cabo por el psicoanálisis cuestiona la convicción racionalista y positivista de que lo real se presenta como algo objetivo. Pese a ello, la teoría freudiana de lo imaginario recae en el fondo en la misma deficiencia que la marxiana, es decir sigue concibiendo la génesis de lo imaginario como una compensación ilusoria de una carencia real, en este caso psicológica. Lo mismo que en Marx, se olvida el sentido como fundamento de la experiencia vivencial de los individuos. En alusión a Freud comenta:

> "Si se tratase de la historia de un individuo, ¿qué sentido tendría decir que sus formaciones imaginarias no toman importancia, no desempeñan un papel sino porque unos factores " reales" - la represión de las pulsiones, un traumatismo- había creado ya un conflicto ? Lo imaginario actúa sobre un terreno en el que hay represión de las pulsiones y a partir de uno o varios traumas; pero esta represión de las pulsiones está siempre ahí, y ¿qué es lo que constituye un trauma ? Fuera de los casos límite, un acontecimiento no es traumático más que porque es "vivido como tal" por el individuo, y esta frase quiere decir aquí: porque el individuo le imputa una significación dada, que no es su significación "canónica" o en todo caso que no se impone ineluctablemente como tal "(Castoriadis, 1975,I:232-233)

Por otra parte, en el psicoanálisis freudiano existe una perspectiva de lo imaginario que da prioridad a lo individual sobre lo social, de manera que las creaciones imaginarias son siempre explicadas desde la mente del sujeto individual. En definitiva, Freud no conseguiría liberarse del reduccionismo psicologicista para el cual lo social se explica desde lo individual, sin percatarse, como veremos posteriormente, que en sí mismo el individuo es ya una elaboración de la propia institución social. La concepción antropológica de Castoriadis, a diferencia del psicoanálisis freudiano, da prioridad a lo social sobre lo individual, resaltando la imposibilidad de comprender la conducta individual desvinculada de un marco de significaciones sociales en que se inscribe.

> "Se desprende que, fuera de una postulación mítica de los orígenes, todo intento de

> derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la psique individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta psique de un continuo social que no puede existir si no está siempre ya instituido. Y, para que se dé una significación social imaginaria son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por tal sujeto). (Castoriadis,1975,I:251)

En su tratamiento de lo imaginario, y desde su propia condición de psicoanalista, Castoriadis pretende ir más lejos que Freud. A su juicio, debe concebirse la fantasía como la expresión originaria de creatividad inherente a la imaginación radical y vinculada al principio del placer, por lo tanto no es una ilusión que cubre un déficit o carencia sino la propia condición de posibilidad del deseo. En este sentido, sostiene Castoriadis, el primer estado del sujeto vendría caracterizado por lo que denomina como un *núcleo monádico*, en el cual éste refiere todo a sí mismo, ya que no existe aún una diferenciación entre el mundo y él. El origen de la fantasía remite a ese estado de identidad originaria en el que todo no es otra cosa que sujeto, y aquello hacia lo que apunta el deseo no son en realidad más que formas derivadas de ese estado primigenio. La fantasía, a través del principio del placer, trata de restaurar la identidad originaria fracturada como precio por la inclusión en el mundo.

> "Las expresiones objeto de deseo y deseo de un deseo son fragmentos desprendidos , y como tales sin mucho sentido, de la fórmula *deseo de un estado*, estado que la escena fantástica trata, bien que mal, de reproducir con los medios disponibles, y en la que el objeto del deseo, lo mismo que el deseo del otro, quedan sometidos al sujeto *al punto de unirse a éste.* A la ruptura de su mundo, de sí mismo, que en una etapa ha representado la fractura que operaran el objeto separado y el otro, el sujeto responde mediante la reconstitución interminable de este mundo primero en la fantasía, si bien no en su unidad intacta y a partir de entonces inaccesible, si por lo menos en sus características de cierre, de dominio, de simultaneidad y congruencia absoluta entre la intención, la representación y el afecto"(Castoriadis,1989,II:213)

El individuo social y racional surge como resultado de una imposición sobre la *psique monádica*, estado éste de plenitud caracterizado por la indistinción de sujeto y mundo, de unas pautas institucionalizadas de socialización. La saturación de sentido que caracterizaba el estado primigenio culmina entonces en la construcción y consolidación del sujeto racional, que inevitablemente arrastrará una *incompletud de sentido* que deberá ser suturada. La fractura del estado de *locura primigenia* y la conversión del individuo en sujeto socializado, que se consumará con la tajante

escisión entre mundo privado y mundo público, lleva impresa la *herida del sentido*.

> "El que la locura de esta etapa se trasforme en la razón del hombre adulto se debe a la imposición de la institución social al individuo, pero también a que, al haber tenido que renunciar a su satisfacción inmediata, mantiene el objetivo de la puesta en relación de la vinculación total y universal. El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional" (Castoriadis, 1975,II:218-219)

De ahí que la permanente pregunta por el sentido remita siempre a la ilusoria recomposición de la plenitud del estado originario, y que la filosofía o la ciencia, en última instancia, estén orientadas por el móvil de esta recomposición.

> "Ya se trate del filósofo, ya del científico, predomina el objetivo último, a saber: encontrar, a través de la diferencia y la alteridad, las manifestaciones de lo *mismo* (cualquiera sea su nombre y aun cuando fuera el ser a secas) que habitaría plenamente y plenamente igual a sí mismo la diversidad fenomenal, apoyarse sobre el mismo esquema a la vez petrificador, operatorio y valorizante de una unidad última, es decir primera"(Castoriadis, 1975,II:219)

Como hemos intentado expresar, la imaginación y la fantasía en Castoriadis adquieren un radicalismo que no estaba presente en el psicoanálisis freudiano. Lo imaginario no tiene su origen en una carencia que deba ser suplida desde el juego de las ilusiones, por el contrario, lo imaginario se enraíza en la fantasía que es el componente esencial que caracteriza a la naturaleza humana desde su origen, y que acompaña a ésta a lo largo de su periplo vital. Se trata de otorgar la prioridad que merece a la fantasía, y que pese a haber sido rescatada por Freud, aún en éste queda relegada a un aspecto secundario de la vida psíquica.

D. La disputa con el estructuralismo: el problema del sentido

Castoriadis establece una interesante controversia con el estructuralismo de Claude Lévi- Strauss que gira en torno a la cuestión fundamental del sentido, que por

otra parte ya había sido apuntada anteriormente en sus críticas al marxismo y al psicoanálisis. A este respecto, según Castoriadis, la consideración estructuralista de la sociedad concibe a ésta como una red combinada de oposición de signos que disuelve al sentido en ella. Castoriadis, por el contrario, sostiene que el sentido no se llega a agotar en esta red de significantes estructurales, se vincula al mito como significación central y básica cuya génesis es perfectamente irreductible a la oposición entre signos. De ahí que Castoriadis, apoyándose en las tesis de Merleau-Ponty, persiga introducir a la subjetividad en la producción de sentido. Para ello, rechaza la disolución del sentido llevada a cabo por el estructuralismo amparándose en la teoría lingüística de Saussure, con tanta raigambre en el mundo intelectual francés durante los años setenta. La relación entre un signo con su significado, para Castoriadis, está predeterminada por una determinada institucionalización en que se inscribe. En suma, el sentido extralimita el marco de la combinación de signos.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "Si el análisis en cuestión es verdadero, significa esto: los hombres se hacen la pregunta: ¿qué es el mundo humano?, y responden mediante un mito: el mundo humano es aquel que hace sufrir una transformación a los datos naturales (en el que se hacen cocer los alimentos), es finalmente una respuesta racional dada en lo imaginario por medios simbólicos. Hay un sentido que jamás puede ser dado independientemente de todo signo, pero que es distinto a la oposición de los signos, y que no está forzosamente vinculado a *estructura significante particular alguna,* puesto que es, como decía Shannon, lo que permanece invariable cuando un mensaje es traducido de un código a otro, e incluso, podría añadirse, lo que permite definir la identidad (aunque fuese parcial) en el mismo código de mensajes, cuya factura es diferente. Es imposible sostener que el sentido es simplemente lo que resulta de la combinación de signos"(Castoriadis,1975,I:239)

Al contrario de lo que sostiene el estructuralismo, la red de significantes remite necesariamente a unas significaciones centrales bajo las cuales se organiza. El sentido trasciende, autonomizándose, a la relación de significantes y sirve de eje básico sobre el cual giran las relaciones entre significantes y significados. Estas significaciones centrales no son reducibles al esquema significante/significado, puesto que su significante no posee correspondencia en forma de una determinación "real".

> "Pues tenemos del todo aquí, a partir de lo imaginario que abunda inmediatamente en la superficie de la vida social, la posibilidad de penetrar en el laberinto de la simbolización de lo imaginario; y, forzando el análisis, llegamos a unas significaciones

> que no están ahí para representar otra cosa, que son como las articulaciones últimas que la sociedad en cuestión impuso al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que esta sociedad puede darse"(Castoriadis,1975,I:248)

Existe otra desavenencia teórica fundamental de Castoriadis con respecto al estructuralismo. Y es que este último establece una dicotomía ficticia entre lo sincrónico y lo diacrónico que otorga prioridad a lo primero sobre lo segundo, impidiendo de este modo pensar la historicidad de lo social. El estructuralismo pensaría las estructuras de modo atemporal, sin percatarse de que están inmersas en un fluir temporal del que no pueden ser sustraídas. De esta manera, suprime el tiempo, y sin embargo, es incapaz de explicar el cambio histórico de las propias estructuras.

> "Pero entonces ¿por qué hay diversas estructuras o *episteme* que se suceden?. Respuesta: porque están sometidas, como ha podido decirse, a "erosiones". Al parecer, las estructuras se gastan a fuerza de ser utilizadas. Curiosa propiedad del tiempo ésta que le permite, sin ser nada, sin postular nada, sin dar existencia a nada, erosionar lo que es" (Castoriadis,1975,II:88)

3.1.2. El proyecto de una nueva lógica-ontología de lo imaginario

La elaboración de una nueva lógica- ontología que llegue a acoger la riqueza de lo imaginario exige, para Castoriadis, la renovación de las categorías presentes en el pensamiento filosófico tradicional. Las limitaciones inherentes a éste, que tienen su alejado origen en la filosofía de Parménides y más tarde de Platón, estriban en su exclusiva consideración del *ser* como *determinado* (en sus distintas variantes, sujeto, cosa, idea o concepto) y la lógica como *determinación* (causa-efecto, medio-fin, implicación lógica). De esta forma, se muestra impotente para captar la esencia de lo imaginario, que no se agota en *determinación* y que trasciende las categorías del pensamiento tradicional. De una forma u otra, sostiene Castoriadis, las corrientes de pensamiento contemporáneo antes cuestionadas son herederas de la *lógica de la determinación.*

> "Del mismo modo que cuando hablamos de lo histórico-social y de lo imaginario, la dificultad no reside en inventar nuevos vocablos para lo que estamos aquí discutiendo; sino en comprender que lo que estos vocablos mentan no es categorizable por medio de las categorías gramaticales (y, detrás de ellas, lógicas y ontológicas) según las cuales estamos habituados a pensar. La dificultad reside en comprender que cuando hablamos de histórico-social, por ejemplo, no pensamos ni en un sustantivo, ni en un adjetivo, ni en un adjetivo sustantivado, que lo imaginario social no es sustancia, ni cualidad, ni acción, ni pasión, que las significaciones imaginarias sociales no son representaciones, ni figuras o formas, ni conceptos"(Castoriadis,1975,II:327)

El núcleo de la *lógica ontología heredada* es la lógica *identitaria* o de *conjuntos*, que se manifiesta a través de dos instituciones fundamentales y necesarias para la posibilidad de existencia de la sociedad*: legein* y *teukhein.* Por una parte, el *legein* es el instrumento de expresión de la lógica *identitaria* o de *conjuntos* y está asociada al *elegir-poner-reunir-contar-decir,* condición indispensable para concebir un conjunto. Pese a ser imposible de eliminar en toda vida social, pues cuando pensamos y hablamos no podemos substraernos a esta lógica de conjuntos, no llega a agotar toda la esencia de la vida social. La función del *legein* consiste en una organización y ordenación del mundo a través de la utilización del lenguaje como código, y ésto a partir de una organización preexistente en el estrato natural que puede ser manipulada en forma de conjuntos, aunque bien es verdad que la organización de este estrato no presta más que un punto de apoyo para una determinada estructuración del *legein*. Por otra parte, el *teukhein* encarna la dimensión identitario conjuntista del *hacer* social y está asociado al *reunir-adaptar-fabricar-construir*. Introduce así la relación de finalidad o instrumentalidad que refiere lo que es a lo que no es pero podría ser. Por eso, el *teukhein* instaura la dicotomía entre lo posible y lo imposible, lo factible y lo no factible.

Para pensar la coexistencia social es necesaria una ontología que la conciba desde la innovadora categoría de *magma*. La sociedad no puede aprehenderse como una unidad de elementos diferenciados que reproduce la lógica *identitaria,* debe pensarse como una organización de una diversidad que no se agota en una *lógica de identidad.* La noción de *magma* en Castoriadis supone un intento de comprender la lógica de lo social traspasando las fronteras establecidas por el esquema de la teoría de conjuntos. Castoriadis lo define sintéticamente del modo siguiente: "el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto"(Castoriadis,1975,II:34) o ahondando en una definición más precisa "Un

magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones"(Castoriadis,1975,II:288)

Uno de los móviles fundamentales que orientan la crítica de Castoriadis a la ontología tradicional es su incapacidad para pensar el tiempo social. La sucesión temporal no es reducible al esquema de la *lógica identitaria* y sus manifestaciones: causalidad, finalidad y consecuencia lógica. Las categorías de la lógica ontología heredadas, al pensar el *ser* como *determinado* y por consiguiente como atemporal, desvalorizan la temporalidad equiparándola a un modo secundario del *ser.* De este modo, son incapaces de comprender el tiempo en que lo social esta inmerso, negando la propia historicidad y creación continua que caracteriza a la sociedad. La intención de Castoriadis en recuperar la dimensión de temporalidad del *ser* y cuestionar así su categorización en forma de *ser* como *determinado*, universal y ahistórico, persigue resaltar que sólo una ontología y una teoría del conocimiento cargadas de historicidad son capaces de comprender el devenir inherente a lo social.

> "En efecto, si el tiempo es verdaderamente alteridad-alteración, queda excluido el que, en un instante cualquiera, se pueda clausurar un grupo de determinaciones esenciales de lo que es, y menos aún, decir verdaderamente por qué esas determinaciones son lo que son; por el contrario, se hace imperioso tener en cuenta el otro aspecto, también decisivo, de la cuestión, y también necesariamente ignorado y ocultado en la lógica-ontología heredada: la historicidad del pensamiento y del quehacer cognoscitivo"(Castoriadis, 1975, II:63)

La ontología tradicional, al igual que la lógica, la matemática y también la ciencia clásica, en su objetivo por suprimir lo temporal, conciben el tiempo como *tiempo identitario,* es decir como tiempo homogéneo y neutro de una sucesión. El *tiempo identitario* se basa en el *presente identitario* y el devenir se concibe como una repetición de *presentes identitarios* siempre equiparables. El tiempo, así concebido, es el que sostiene la posibilidad de una lógica-ontología fundada sobre la *determinación identitaria.* "Este tiempo identitario es indispensable para que haya determinación identitaria. El presente identitario es el que suministra su instrumento a toda determinidad"(Castoriadis,1975,II:65)

La importancia de la reinserción de la dimensión de temporalidad en la teoría del conocimiento y en la ontología está acompañada de una relevancia en la consideración de lo social desde la perspectiva de una institución temporal. La forma en que una sociedad se representa a sí misma está sujeta a una peculiar institucionalización de una temporalidad implícita, a una manera determinada de concebir el pasado y el futuro. La institucionalización del tiempo por parte de una sociedad es también la forma en que esa sociedad se concibe a sí misma. “No es que cada sociedad tenga su manera propia de vivir el tiempo, sino que cada sociedad es también una manera de hacer el tiempo y de darle existencia, lo que equivale a decir, una manera de darse existencia como sociedad “(Castoriadis,1975,II:73)

Castoriadis ilustra lo anterior tomando como ejemplo la institucionalización del tiempo en el capitalismo en contraposición a la institucionalización temporal en las sociedades arcaicas. A diferencia de la temporalidad cíclica y ritualizada característica de estas últimas, el capitalismo genera una nueva institucionalización significativa del tiempo que desgarra la temporalidad dominante en las sociedades anteriores. Lo que caracterizaría, específicamente, al tiempo instaurado por el capitalismo sería el de una linealidad histórica dominada por una constante progresión creciente.

> “Pues la institución explícita del tiempo en el capitalismo, en tanto que tiempo identitario o tiempo de referencia, es la de un flujo mensurable, homogéneo, uniforme, totalmente aritmético; y, en tanto tiempo imaginario o tiempo de significación, el tiempo capitalista típico es un tiempo “infinito” representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia”(Castoriadis,1975,II:74)

A este respecto, Castoriadis aclara la distinción, que no separación*,* entre *tiempo identitario, tiempo imaginario y cualidad del tiempo. Tiempo identitario* sería el tiempo que tomamos bajo referencias.“es el tiempo relativo a la medida del tiempo o a la imposición de una medida del tiempo”(Castoriadis,1975,II:78)*, tiempo imaginario* sería la significación del *tiempo identitario* para una determinada sociedad.“Lo que en él ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social ya sea en relación con el

trabajo, los ritos, las fiestas o la política"(Castoriadis,1975,II:79), y *centralidad del tiempo* expresaría una temporalidad orientada teleológicamente "lo que el tiempo "incuba" o "prepara", aquello de lo que está "preñado"(Castoriadis,1975,II:80)

En toda sociedad, el *tiempo identitario* remite siempre a un *tiempo imaginario* que le da sentido. Este es el caso del capitalismo que, tras una concepción peculiar del *tiempo identitario* antes indicada, remite necesariamente a un *tiempo imaginario* basado en una pretendida temporalidad racionalizada.

> "Es necesario que el tiempo sólo sea eso, puro medio homogéneo neutro, o el parámetro t de una familia de funciones exponenciales, para que, como dicen los economistas, haya una "tasa de actualización de futuro", para que todo parezca medible y calculable, para que la significación imaginaria central de esta sociedad - la pseudoracionalización - pueda aparentar la posesión de un mínimo de coherencia de acuerdo con sus propias normas" (Castoriadis,1975,II:80-81)

Por otra parte, la importancia de la institucionalización del tiempo radica en que esta institucionalización niega su génesis histórica y temporal, oculta a la propia sociedad el hecho de que su temporalidad responde a una arbitraria institucionalización, impidiendo que los individuos reconozcan el carácter autoinstituido de su temporalidad. Esta ocultación del tiempo es condición para que la sociedad instituida se presente como inmutable e independiente del tiempo, revestida así de la solidez de estos atributos, la sociedad no reconoce su propia historicidad, con lo que crea su propia condición de heterónoma.

> "Todo ocurre como si la sociedad debiera negarse como sociedad, ocultar su ser de sociedad negando la temporalidad que es primero y ante todo su propia temporalidad, el tiempo de la alteración-alteridad a la que da existencia y que le da existencia como sociedad. Dicho en otros términos: todo ocurre como si la sociedad no pudiera reconocerse como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución"(Castoriadis,1975,II:83-84)

3.1.3. Imaginario social y construcción de realidad

Castoriadis parte de una ontología constructivista desde la cual la realidad

social no puede ser conceptualizada de forma objetiva, como un dato natural con una existencia preexistente, por el contrario, *lo real* es siempre el resultado de una determinada construcción social desde la cual esta realidad adquiere una peculiar significación para los sujetos. Lo que se considere como *real*, y que como tal aparezca como algo evidente y connatural para una determinada sociedad, depende de un imaginario social que a través de la institucionalización de un *magma* de particulares significaciones dota de un sentido a las cosas. Las *significaciones imaginarias* delimitan un umbral de visibilidad, es decir, establecen un marco definitorio de lo real que implícitamente niega posibilidades diferentes. Enraizadas y consolidadas en la mentalidad colectiva de una sociedad con el rango de evidencia, estas *significaciones imaginarias* consiguen que una determinada percepción de lo real se convierta en una certidumbre ontológica incuestionable. Este es el modo mediante el cual el imaginario social se encarga de establecer lo que una sociedad considera como real y de trazar las fronteras delimitadoras tanto de lo existente como de lo posible.

> "Se ha creído necesario afirmar que los hechos sociales no son cosas. Lo que hay que decir, evidentemente, es que las cosas sociales no son "cosas", que no son cosas sociales y precisamente esas cosas sino en la medida en que "encarnan" - o mejor, figuran y presentifican - significaciones sociales. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente"
> (Castoriadis, 1975,II:306-307)

O también, expresado de otro modo, la constitución de lo real por parte de estas *significaciones*, es el mismo hecho a partir del cual una sociedad genera un peculiar y diferencial tratamiento del mundo y, de esta forma, una representación de sí misma. Como afirma Castoriadis en el artículo *Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial*:

> "Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo, y aun aquí el término "interpretación" resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación", ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación, lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma"(Castoriadis,1986:69)

Con ello, el objetivo de Castoriadis es disuadirnos de la posibilidad de concebir en términos dicotómicos lo real y lo imaginario, postulado presente aun en el psicoanálisis y en el marxismo, para así quebrar una específica consideración de lo imaginario como producto, consecuencia y distorsión ilusoria de lo real. No existe una tajante distinción ontológica entre el orden de lo real y el orden de lo imaginario, más bien la realidad se funde en lo imaginario y lo imaginario en lo real, sin una linea de división ontológica, o dicho de otro modo, lo real es imaginario y lo imaginario es creación de realidad. Distanciándose tanto de una ontología idealista como de una materialista[10], Castoriadis intenta destacar que imaginario y realidad guardan una relación de interdependencia, es decir, si bien la realidad es una construcción llevada a cabo por el imaginario, también es necesario reconocer que las significaciones imaginarias necesitan realizarse en la realidad.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que "materializa" un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia "(Castoriadis,1975,II:307)

Desde esta perspectiva, el problema de la justificación del orden y la cohesión social debe ser tratado a la luz de la *producción de realidad* llevada a cabo por la institucionalización de un *magma* de *significaciones* imaginarias. La integridad de lo social quedaría salvaguardada por la coparticipación de los individuos que componen una sociedad en un conjunto de significaciones centrales compartidas, en última instancia en un mito como garantía de sentido, desde el cual todos los aspectos de la vida social adquieren una peculiar significación e inteligibilidad para los participantes

10. A este respecto, John B. Thompson destaca que la ontología materialista subyacente en la obra de Marx es la que impide descubrir la importancia de lo imaginario en la vida social y por lo tanto de superar una estrecha concepción acerca de la representación social ligada siempre a un mero reflejo, o bien fidedigno o bien distorsionado de una realidad material. Para este autor, la importancia teórica tanto de Castoriadis como de Lefort radicaría en formular una nueva forma de pensar las relaciones entre representación y poder, liberándose del materialismo presente en el pensamiento de Marx y destacando el papel de lo imaginario como instrumento de legitimación de lo real, véase John B. Thompson, *Ideology and the Social Imaginary. An appraisal of Castoriadis and Lefort.* Theory and Society,11.1982:654.

en esas significaciones últimas. Así, en *Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial*, Castoriadis nos dice*:*

> "El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentido"(Castoriadis,1986:71)

La consolidación del orden social, y esto nos interesa enfatizarlo a la hora de comprender en el capítulo final de este trabajo el fenómeno ideológico, se solidifica a través de la comunión y asunción de los individuos de unas significaciones fundamentales que organizan el mundo exterior, haciéndose presentes en él y atribuyéndole un modo de ser y una significación a todas las cosas. Estas significaciones, que por otra parte carecen de un referente real, delimitan el terreno de la visibilidad social.

> "Hemos de pensarlo como posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del mundo y de la sociedad misma. Es esta institución de las significaciones -siempre instrumentada a través de las instituciones del *legein* y del *teukhein*- la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y como es o no es, vale o no vale lo que puede ser y valer. Es ella la que instaura las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y de lo representable, gracias a lo cual se mantiene unida, por anticipado y -por así decirlo- por construcción, la multitud indefinida y esencialmente abierta de individuos, actos, objetos, funciones, instituciones en el sentido segundo y corriente del término que es, en cada momento y concretamente, una sociedad" (Castoriadis,1975,II:326-327)

Conviene señalar que estas *significaciones imaginarias* que *crean* realidad, lejos de una interpretación equívoca de ellas en términos mentalistas o intelectualistas, funcionan en la vida de las sociedades entrelazándose en un entramado afectivo que impregna todo el marco de la vida social. De este modo, adquieren una mayor consistencia y por lo tanto incuestionabilidad, solidificando un sentido de realidad que impida la interrogación reflexiva acerca de éste por parte de los coparticipantes en esas significaciones. Fijando un umbral de visibilidad social, estas significaciones, como

afirma Castoriadis en *Imaginación, imaginaire, reflexión*, deben poseer dos rasgos fundamentales para poseer una eficacia social. Por una parte, la *coherencia*, ya que deben garantizar una interdependencia entre los distintos elementos del todo social que conserve una unidad de sentido, que no necesariamente está reñida con la existencia de oposiciones y contradicciones entre sus partes.

> "Aquí aparece también la implicación imaginaria recíproca de las partes de la institución y de las significaciones imaginarias sociales. Se trata no solamente de sus dependencias recíprocas pseudofuncionales, sino más bien de la unidad y del parentesco sustantivo y enigmático entre los artefactos, los regímenes políticos, las obras de arte y, por supuesto, los tipos humanos que aparecen en la misma sociedad y en el mismo periodo histórico. Inutil señalar que toda noción explicativa causal o lógica de esta unidad carece de sentido" (Castoriadis,1997:271)

Y por otra parte, la *completud*, es decir cualquier proyecto problematizador de estas significaciones es reconducido a la inmanencia de ellas, toda respuesta es dada desde el marco por ellas establecido. Así queda salvaguardada la legitimidad de un orden social ante las fisuras que en él puedan generarse. Este es el modo de constituirse una sociedad heterónoma, ya que este tipo de sociedades cierra la pregunta por el sentido de sus instituciones impidiendo comprender su carácter autoinstituyente.

> "Lo mismo, en una sociedad cerrada, toda cuestión pudiendo ser formulada en el lenguaje de la sociedad debe poder encontrar una respuesta en el magma de significaciones imaginarias de esta sociedad. Esto entraña en particular que cuestiones que afectan a la validez de las instituciones y de las significaciones sociales no pueden ser admitidas. La exclusión de estas cuestiones está asegurada por la posición de una fuente trascendente, extrasocial de las instituciones y de las significaciones,o sea, de una religión"(Castoriadis, 1997:271)

El imaginario social como constructor de realidad a través de significaciones encarnadas en todas las cosas que componen la sociedad permite comprender, a juicio de Castoriadis, que la racionalización dominante en las sociedades modernas, que surge como oposición a las cosmovisiones míticas, esta acompañada de la misma mitología que pretende eliminar, puesto que descansa sobre un nuevo imaginario: el

de una pseudoracionalidad. Como consecuencia de lo cual, no es posible una categorización dicotómica entre lo imaginario y lo racional. Lo definitorio del *mito* de la modernidad radica en la extrema racionalización presente en la economía, la cual descansa sobre el dominio de un imaginario sólo aparentemente racional que se manifiesta tanto en la promoción de necesidades artificiales para el consumo como, fundamentalmente, en la identificación de los individuos a cosas o lo que es lo mismo de un sujeto con un objeto. Pero lo esencial en el imaginario de la modernidad es la instauración de un modelo de racionalidad exclusivamente dominado por la eficacia y la instrumentalidad, pero que se desvincularía del sentido y la finalidad de las acciones. La mitología o *religión invisible* que da sentido al proceso de modernización es aquella que descansa en la instrumentalización y cosificación de todo lo real, por eso la añorada depuración de lo mítico propugnada por la modernidad acaba tornándose en una expresión más, aunque diferencial, de mitología. He ahí la nueva divinidad que como significación básica y central surge con la modernidad, y que impregna todo el entramado de la vida social.[11]

> "Y aquí aparece lo que nos parece el rasgo específico, y más profundo, de lo imaginario moderno, lo más profundo en consecuencias y en promesas también. Ese imaginario no tiene *carne propia* , toma prestada su materia a otra cosa, es catexis fantasmática, valoración y autonomización de elementos que, por sí mismos, no responden a lo imaginario: lo racional limitado del entendimiento, y lo simbólico. El mundo burocrático autonomiza la racionalidad en uno de sus momentos parciales, el del entendimiento, que no se preocupa sino de la corrección de las conexiones parciales e ignora las cuestiones de fundamento, de conjunto, de finalidad, y de la relación de la razón con el hombre y con el mundo (es por lo que llamamos a su "racionalidad" una pseudoracionalidad; y vive, por lo esencial, en un universo de símbolos que, las más de las veces ni representan lo real, ni son necesarios para pensarlo o manipularlo; es el que realiza hasta el extremo la autonomización del puro simbolismo "(Castoriadis,1975,I:276)

3.1.4. Alienación y autonomía social

11. El diagnóstico de la modernidad y las patologías que de ella se derivan llevado a cabo por Castoriadis guarda una notable similitud con el planteado por la Escuela de Frankfurt , desarrollado por Max Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* y de este autor junto con Theodor Adorno en *Dialéctica de la Ilustración,* así como con el análisis de la *cosificación* de Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase.* Sin embargo, la crítica de la pseudoracionalidad inherente a la modernidad por parte de Castoriadis posee la innovadora virtud de reelaborar esta problemática reconduciéndola al terreno de las *significaciones imaginarias* como constructoras de realidad. Si bien en Castoriadis no hay una referencia explícita a los frankfurtianos, sí que la hay en relación a Lukács, véase (Castoriadis,1975,II:274)

Una de las finalidades que guía el pensamiento de Castoriadis es la reconstrucción de la noción de alienación presente en el pensamiento de Marx, pero ahora desde el nuevo marco teórico establecido por el imaginario social como modo de institucionalización de la realidad. Desde este nuevo paradigma, la comprensión de la alienación trasciende la perspectiva de la dominación de una clase sobre otra, liberándose del dogma de una teoría de clases, ya que en definitiva la alienación no solamente se manifiesta ya en sociedades sin clases sociales diferenciadas sino que además también las propias clases dominantes son víctimas de ella. Precisamente por esto último, difícilmente pueden ser consideradas las diferentes instituciones sociales como instrumentos puestos al servicio de la clase dominante para mantener a la clase dominada en una situación de sometimiento y alienación. Es preciso, para Castoriadis, formular un concepto de alienación más amplio en conexión con el poder que las instituciones ejercen sobre la vida social, es necesario concebir la alienación como una independización del ejercicio de las instituciones respecto de los intereses fundamentales del cuerpo social, o en sintéticas palabras del propio Castoriadis, "como autonomización de las instituciones con respecto a la sociedad"(Castoriadis,1975,I:198).

Siendo la realidad social una constitución elaborada por la sociedad a través de significaciones institucionalizadas, la alienación o heteronomía social vendrían dadas por la ocultación y desconocimiento por parte de la sociedad del origen autoinstituyente de su realidad, o en otras palabras, de la imposibilidad por parte de la sociedad de reconocer lo real como resultado de una génesis histórico-temporal. Así, el reconocimiento de la realidad social como creación de una institución imaginaria cuestiona cualquier tipo de fundamentación que la presente de modo atemporal, inmutable o extrasocial. Puede decirse, que la alienación o heteronomía de la sociedad es un estado prototípico caracterizado por una petrificación significativa de lo real a partir del encubrimiento de su dimensión temporal, lo que impide a la sociedad la posibilidad de un autocuestionamiento. La inercia y la perpetuación de lo social radicarían en esta incapacidad de los individuos para reconocer su realidad como algo socialmente instituido; mientras que, por el contrario, la autonomía social y la

capacidad de transformación política de cara a alcanzar una nueva forma de relación de los individuos con la institución, surgiría del desvelamiento del origen social, arbitrario y contingente, de su imaginario instituido[12].

> "La sociedad, por tanto, es siempre autoinstitución de lo histórico-social. Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal (lo que ha hecho creer que no puede saberse como tal). La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación; ocultación del ser de la sociedad como autoinstitución a sus propios ojos, recubrimiento de su temporalidad esencial"(Castoriadis,1975,II:332)

Castoriadis destaca que este reconocimiento de la sociedad como un proceso autoinstituyente, o lo que es lo mismo la liberación de la heteronomía social, no está impedida por una estructura ontológica inherente a la propia realidad social que la haga impenetrable al desvelamiento que haga transparente su carácter autoinstituyente, pues aceptar ésto implicaría estar aún sujeto al marco del pensamiento heredado que concibe la esencia de lo social de modo atemporal.

> "Negativa: algunos dirán imposibilidad de esencia o estructura ontológica. Nosotros no lo decimos. El discurso que, en este dominio, pretende determinar imposibilidades de esencia no triviales, es el mismo discurso que rechazamos y que, a lo largo de las páginas que anteceden, hemos tratado de refutar. En efecto, coloca todavía la esencia o el ser de la sociedad en un *aei* , en un siempre intemporal en el cual se sitúa también

12. El proyecto de autonomía en el que piensa Castoriadis, como señala Hans Joas en *La institucionlización como proceso creativo. Acerca de la filosofía política de Cornelius Castoriadis*, suscita ciertas dificultades teóricas que no podemos desapercibir: en primer lugar, la subordinación de lo individual a lo social "Sus modos de asegurar tanto la autonomía individual como la social son igualmente insatisfactorios. En el modelo de Castoriadis, la autonomía individual sólo es posible en el marco de la autonomía social" (Joas,1998:157),Castoriadis contribuye a confirmar esta crítica en una entrevista en *Esprit* , publicada bajo el título *Le délabrement de l´Occident,* cuando al analizar el individualismo reduce la sustancialidad del individuo a una institucionalización imaginaria de su campo social, desde el cual adquiere un sentido." Esto significa que no puede haber "autonomía individual si no hay autonomía colectiva y que no puede haber "creación de sentido" para la vida de cada individuo que no esté inscrita en el marco de una creación colectiva de significaciones"(Castoriadis,1991:47); en segundo lugar, la teoría de la socialización de Castoriadis, pretendiendo liberarse de toda carga funcionalista, no desarrolla una teoría de las representaciones como mediadoras entre una situación y una acción, como aparece en la psicología piagetiana "Castoriadis no desarrolla una conexión funcional entre las representaciones y la acción" (Joas,1998:161). Al respecto de la primera dificultad, puede verse también la crítica de Habermas a Castoriadis, consistente en que este último utiliza un concepto de autonomía en el que subyace una concepción del lenguaje y una ontología social que omite el carácter intersubjetivo de los individuos socializados (Habermas,1985:391y 395)

> y al mismo tiempo aquello que así habla de aquella esencia"(Castoriadis,1975,II:85-86)

Por tanto, la posibilidad de autocuestionamiento y transformación de la sociedad es algo factible, ya que el estado de heteronomía no es inmanente a la existencia de la sociedad. Con ello, Castoriadis trata de poner en manos de la voluntad de los hombres la capacidad de modificación de su destino histórico, para cumplir así las verdaderas expectativas revolucionarias del marxismo. El reconocimiento de que la heteronomía no es algo propio de lo social, evidentemente, tiene claras implicaciones políticas.

La heteronomía social se concibe, para Castoriadis, como un estado propio de sociedades, como aquellas en las que la religión ocupa un lugar fundamental como garantía de sentido, en las cuales los significados institucionalizados vienen dados o impuestos desde fuera a los individuos ,y su mantenimiento legitimado desde instancias externas y revestidas de una notoriedad atemporal que las presenta como incuestionables e inviolables. En el artículo *Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial*, expresa Castoriadis:

> "Pero un ejemplo mucho más corriente y general nos es dado por todas las sociedades "primitivas" y también por todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, las leyes, las significaciones, los principios, etc. están dados de una vez por todas y en las que el carácter indiscutible e indiscutido de tales reglas, principios, etc. está garantizado institucionalmente por la representación instituida de una fuente, de un fundamento y de una garantía extrasociales de la ley, de la significación, etc.: evidentemente, uno no puede cambiar la ley de Dios, ni decir que esta ley es injusta"(Castoriadis,1986:76)

Por el contrario, la autonomía social es pensada por Castoriadis, desvinculada del formalismo kantiano, como la posibilidad de la que goza una sociedad para descubrir el carácter autoinstituyente de sus significaciones imaginarias. De esta forma, los individuos poseen la capacidad de cuestionar permanentemente las instituciones establecidas, pudiendo interrogarse acerca de la legitimidad de cualquier significación impuesta de modo dado e irrebatible. Esta es la esencia crítica del pensamiento: llevar a cabo un cuestionamiento deslegitimador y radical de las significaciones imaginarias institucionalizadas que cristalizan una percepción natural del mundo cancelando cualquier interrogación acerca de su sentido, o lo que es lo mismo, establecer una

fisura en el orden natural de las cosas. En este sentido, la grecia clásica, con el surgimiento de la democracia y la filosofía[13], representaría, para Castoriadis, el momento histórico que marca una discontinuidad entre sociedades caracterizadas por un estado de heteronomía a sociedades autónomas. En *Lo imaginario. La creación en el dominio históricosocial*, nos dice:

> "Todo esto está evidentemente implícito en la creación de la democracia y la filosofía que rompen el cerco de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces y abren un espacio en el que las actividades del pensamiento y de la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo la forma dada de la institución social y de la representación social del mundo, sino los posibles fundamentos de cualquier forma de este tipo. La autonomía toma aquí el sentido de una autoinstitución de la sociedad, autoinstitución en adelante más o menos explícita: nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por qué esta ley y no otra?. Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo que puede preguntarse y también preguntar en voz alta " ¿Es justa esta ley?"(Castoriadis, 1986:77)

Heteronomía social y religión están estrechamente relacionadas, puesto que el papel histórico de la religión consistió en clausurar la pregunta por el sentido en una sociedad. La religión, a través de un conjunto de creencias ligadas a lo sagrado, ofrece una oferta de cierre de sentido bajo una presentación homogeneizada de lo social, la cual, a partir de la representación de un origen extrasocial de la institución oculta la dimensión autoinstituyente y autoinstituida de la sociedad. La heteronomía que caracteriza a la religión radica en este hecho: su presentación como origen propio de la institución, que impide reconocer la faceta autoconstitutiva de lo social. Como afirma Castoriadis en *La institución de la sociedad y la religión:*

> "En particular, se ha definido siempre el origen de la existencia y de la institución de la sociedad por las creencias religiosas. La relación profunda y orgánica de la religión con la heteronomía de la sociedad se expresa en esta doble relación: toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución, y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como algo extrasocial y así remite a la

13. Un desarrollo más pormenorizado de la trascendencia que supone el surgimiento de la filosofía y la democracia griega como hitos históricos que marcan una discontinuidad entre sociedades heterónomas y autónomas, aparece expuesto por Castoriadis en el artículo *Imaginario político griego y moderno* incluido en *El ascenso de la insignificancia*,1996:157-180)

religión" (Castoriadis,1986:183)

La relevancia de la religión en la vida social debe ser comprendida, para Castoriadis, como una respuesta que en términos absolutos cierra la pregunta por el sentido. La religión dotaría de una significación al mundo, que cubriendo el caos, el abismo sin fondo en que radica la existencia individual y social, sirve como protección ante la presencia de este caos. A través de la religión, todas las sociedades a la vez ocultan y reconocen este caos abismal, por medio de una imagen instituida de lo sagrado que le fija una localización determinada, bloqueando así la pregunta por el sentido.

> "En todas las sociedades conocidas y hasta el momento en que comienza la descomposición de la sociedad capitalista, las significaciones imaginarias sociales reunieron el reconocimiento y la ocultación del abismo. Reconocimiento en la medida en que tienen en cuenta la experiencia del envés, del surgimiento repentino, del súbito carácter extraño que cobra lo familiar, de la rebelión de lo domesticado, del desvanecimiento de lo dado. Ocultación en la medida en que esas significaciones procuran siempre un simulacro, una figura del abismo o un verbo - que lo "representan" y que son su presentación instituida: lo sagrado. Mediante lo sagrado, el abismo, queda presuntamente circunscrito, localizado y como presente en la vida social inmanente"(Castoriadis,1986:187)

Sin embargo, la religión es un falso reconocimiento/ ocultación del abismo, ya que impide descubrir el carácter específicamente autoinstituyente de la sociedad a través de un determinado imaginario social, delegando así en una instancia extrasocial el origen de las significaciones que impregnan la sociedad y que le marcan unos fines y unas orientaciones. Bloquea, de este modo, la posibilidad de reconocimiento del origen siempre social de estas significaciones y la necesidad por parte de la sociedad de responsabilizarse ante la creación social de un *sentido* contingente, generándose así las condiciones caracterizadoras de la heteronomía . La resonancia que en la práctica política posee lo anterior radicaría en que, en estas condiciones, la sociedad desconoce que la posibilidad de transformación de lo real reside solamente *en* y *por sí* misma, lo que impide, en definitiva, la realización práctica de un verdadero proyecto democrático.

> "Lo esencial consiste en esto: la autoocultación de la sociedad, el desconocimiento por parte de la sociedad de su propio ser como creación y creatividad le permite establecer su institución como algo que está fuera de su alcance, como algo que escapa a su propia acción"(Castoriadis,1986:190)

El sentido peyorativo que Castoriadis atribuye a la religión, en cuanto ocultación histórica de las significaciones creadas socialmente y como imposición de una norma externa a lo social como fundamento de estas significaciones, permite reformular la tesis marxiana según la cual la religión expresaría una inversión fantasmagórica e ideológica de lo real que distorsiona y oculta la percepción de las condiciones reales de existencia. Comprender críticamente la religión, en este caso, implicaba descifrar desde un punto de vista materialista e histórico el fundamento sobre el que descansaban las representaciones religiosas. Sin embargo, no solamente lo real está ya estructurado y configurado por significaciones, y por tanto carece de una entidad preexistente a éstas, sino que, lo que es más importante aún, la religión no es una mera representación imaginaria que emerge y está determinada por las condiciones materiales de existencia, por el contrario, expresaría la inevitable necesidad de responder a las preguntas relativas al sentido y a la finalidad instaladas en toda sociedad. Desde esta perspectiva, el carácter negativo de la religión radicaría ahora en su capacidad para erigirse en origen exterior a lo social de las significaciones sociales encarnadas en la sociedad, encubriendo la génesis histórico-social de éstas.

> "Después de esto ni siquiera vale la pena agregar que la idea de que la religión pertenecería a la "ideología", a la "superestructura" o que la religión sería un "reflejo invertido" del mundo real resulta enteramente ridícula. El "mundo real" está cada vez definido y organizado en virtud de un magma de significaciones imaginarias sociales, significaciones relativas a interrogaciones a las cuales nunca se podría dar una respuesta "real" o "racional". La respuesta, así como la manera de articular implícitamente las cuestiones, fue dada cada vez por ese conjunto de creencias instituidas que llamamos religión. Y al situar obligatoriamente el origen de la institución en el mismo lugar de su propio origen - en el lugar exterior a la sociedad -, la religión siempre fue expresión central, vehículo esencial y garantía última de la heteronomía de la sociedad"(Castoriadis, 1986:191)

3.2. Raymond Ledrut

La conceptualización de lo imaginario en Raymond Ledrut se inscribe en el

contexto de una crítica al papel de la modernidad como pretencioso proyecto de disolución del mito, siempre identificable con la irracionalidad, y como formulación de la ciencia como único modo de expresión de la verdad. Es desde esta perspectiva, desde la cual, para este autor, debe ser valorada la manifiesta revitalización del mito en las sociedades actuales, como síntoma de un profundo diagnóstico: el agotamiento del proyecto moderno[14].

En este sentido, el pensamiento de Raymond Ledrut, expresado en *La Forme et le Sens dans la société*, pretende ser un acercamiento a lo imaginario por unos derroteros diferentes a los establecidos por el reduccionismo del paradigma intelectualista, recuperando para ello el papel de lo simbólico como vía de comprensión de la presencia inevitable de lo imaginario en la vida colectiva. El símbolo, a través de una hermenéutica diferencial, es el instrumento entonces, que nos abre al mito, el cual, aparentemente superado por el cientifismo, recupera su verdadera importancia social en su localización en el ámbito del sentido. En este punto, como en otros, la actitud de Ledrut ante el mito es similar a la de Castoriadis.

Por otra parte, la concepción de lo social de Ledrut, que se refleja en el emblemático artículo *Société réelle et société imaginaire*, está presidida por un declarado intento de otorgar una entidad a lo imaginario que había sido denegada por cierta tradición de pensamiento marxista[15], la cual relegaba lo imaginario al terreno de lo ideológico o de la *falsa conciencia*, como un mero reflejo ilusorio y distorsionador de las condiciones materiales de existencia. Desde esta ontología materialista, se ocultaba la facultad fundamental de lo imaginario como creador de lo real, de ahí la

14. Este diagnóstico que explica el resurgimiento del mito en las sociedades actuales como efecto de una crisis de la modernidad y la idea subyacente según la cual el proyecto de disolución del mito por la racionalidad científica resulta algo ilusorio establece una gran similitud, como veremos posteriormente, entre la concepción de lo imaginario en Michel Maffesoli y Raymond Ledrut. Por otra parte, en esta lectura crítica del programa de la modernidad, late el cuestionamiento del proyecto ilustrado llevado a cabo Adorno y Horkheimer en su emblemática obra,*Dialéctica de la Ilustración.*

15. Aunque Ledrut no haga ninguna alusión concreta a alguna corriente marxista específica, sí que piensa en aquellas que, bajo una estrecha interpretación del materialismo histórico, han identificado lo imaginario con una falsa conciencia de lo real. Por eso, pese a las expresiones teñidas de generalidad en sus referencias al marxismo, no parece ser la intención de Ledrut acoger a todo el marxismo bajo esa generalización. A este respecto, es importante destacar que tanto en la obra de Ernst Bloch,*El principio de la esperanza*, a través de la noción de *sueño diurno*, como en la de Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, cuando piensa en la *ebriedad de lo revolucionario*, pensadores vinculados en una u otra medida al marxismo, hay un reconocimiento de la imaginación como movilizadora de la transformación social, más allá de su simplificadora identificación peyorativa con lo ideológico.

exigencia de clarificar una nueva ontología que reformule la reduccionista contraposición establecida entre lo real y lo imaginario. Desde ésta, lo imaginario adquiere una autonomía y una dimensión sustantiva, que por otra parte es la condición indispensable de su facultad para posibilitar la trasformación social de una realidad establecida, convirtiendose así más que en *falsa conciencia* en el propio germen sobre el que descansa la invención y realización de un orden social alternativo al existente.

Conviene dejar apuntado, como hemos hecho en el caso de Castoriadis, la directa vinculación de Ledrut al grupo de investigadores que de procedencia francesa se aglutinan en torno a la revista *Cahiers Internationaux de sociologie*, verdadero foro de discusión y difusión de distintos estudios interdisciplinares en torno al imaginario social. En el contexto del panorama sociológico y filosófico francés actual, constituye la fuente más emblemática de estudios acerca del imaginario social en sus distintas vertientes. Lo que permite, más allá de las lógicas divergencias temáticas, establecer un nexo fundamental con los dos autores que posteriormente abordaremos: Georges Balandier y Michel Maffesoli. En los tres casos, aunque también en otros como Jean Duvignaud, Pierre Ansart o Pierre Sansot que la ineludible acotación de este trabajo nos impide abordar, se revela un especial interés en torno al estudio del relevante papel social de lo imaginario, no solamente como noción teórica sino también en su faceta cotidiana. En todos ellos, en mayor o menor medida, la influencia del pensamiento de Durand y especialmente de Durkheim es notable. Por tanto, en lo sucesivo, al abordar los planteamientos de Balandier y Maffesolí omitiremos esta significativa contextualización intelectual a la cual ya hacemos aquí referencia.

3.2.1. Modernidad, mito e imaginario

La tesis fundamental sobre la que gira el pensamiento de Ledrut consiste en que la modernidad viene dada por un cambio de actitud fundamental en relación al mito. Este, concebido como una historia extraordinaria o un relato ejemplar que escapa a lo ordinario y a lo contingente, vendría caracterizado por el entrecruzamiento de un doble plano: el de unos sucesos reales y el de una fabulación o relato. Resultado de este

entrejuego de planos, es el carácter sagrado del mito como expresión de la ruptura con la temporalidad cotidiana y la subordinación de ésta a la temporalidad fundadora y fundamental del tiempo mítico, bajo la cual el orden de lo cotidiano adquiere un sentido y un valor. El mito remite siempre a lo absoluto, a aquello que trasciende lo contingente impregnando el discurrir de la cotidianidad, pero dotando de un sentido a ésta.

> "Esta singularidad de la historia relatada y de su tiempo propio está estrechamente ligada a su carácter "fabuloso" es decir extraordinario, excepcional y así ejemplar. "Por aquel tiempo" o "era una vez" son unas introducciones a un mundo que sale de lo ordinario, estamos localizados de repente en un universo donde los sucesos y los actos poseen un valor, una finalidad, un sentido que no el del momento banal, fugitivo, evanescente.La paradoja del mito, es su despliegue en un tiempo que es al mismo tiempo aquel de las historias y aquel de los modelos, en todos los sentidos del término. Esto es lo que otorga su carácter sagrado al mito"(Ledrut,1984:157)

El mito está instalado en una esfera social propia que es la de la representación, la cual remite a lo imaginario, de esta forma, el acercamiento a lo absoluto, más que la vía conceptual, requiere la dimensión de lo imaginario. La esencia de lo imaginario, como en Durand, se expresa en lo simbólico, en el símbolo en cuanto figura que representa y nos evoca alegóricamente una realidad que de por sí trasciende a la realidad concreta percibida.

> "El mito se despliega en un mundo de símbolos en el sentido anteriormente dado a este término, es decir evocaciones equívocas y misteriosas. Las figuras no son en efecto, en el mito, unos signos arbitrarios donde el significante permanece independiente del significado pero no designa algo más que él. En el mito el propósito está siempre en una doble cara:denota una realidad (hombre, cosa o suceso), pero al mismo tiempo expresa un otro dominio de realidad y establece un vínculo entre los dos"(Ledrut,1984:158)

De ahí que el mito se mueva en la paradoja de representar lo que de por sí es irrepresentable. Lo que exige abandonar el paradigma del conocimiento científico a la hora de plantear la comprensión de la relación simbólica entre la figura y lo absoluto. Por el contrario, nos abre al terreno de la interpretación como medio de acercamiento a la fecundidad de lo simbólico, o dicho de otro modo, el tratamiento de la riqueza del mito necesita reconocer un orden propio de lo simbólico y una hermenéutica específica para la comprensión de dicho orden. El conocimiento, entendido al modo

racionalista -ilustrado como copia o representación de lo real, se nos revelaría impotente para comprender la naturaleza de lo simbólico. En este sentido, la delimitación del terreno propio del mito y el símbolo en contraposición al conocimiento científico vendría dado por el hecho de que aquel no ofrece respuestas concluyentes, sino que solamente plantea los interrogantes fundamentales que afectan a la existencia humana, vinculando a ésta con lo absoluto y lo atemporal. Por eso, la realidad mítica e imaginaria, con un dominio diferente a la del conocimiento científico, es una realidad fundamental para la vida de una sociedad y no el mero resultado de una carencia o contradicción real. Como ya había sido apuntado también por Castoriadis, el mito es el que establece un necesario sentido orientador y finalístico a una sociedad.

> "Esto es por lo que el mito empuja a la interpretación: él no da respuestas, pero interroga. Es así en todos los relatos míticos relativos al origen del mundo, a la aparición del hombre y la muerte.No es menos verdad que el mito, sin ser un conocimiento, hace sentir y experimentar el vínculo de lo temporal y de lo atemporal"(Ledrut,1984:159)

La modernidad, con su ensalzamiento de la ciencia y la técnica como modelos hegemónicos de pensamiento y su evaluación unívoca de las restantes manifestaciones intelectuales bajo este patrón, trata de excluir al mito bajo el pretexto de su falta de cientificidad. Pese a este intento de disolución, piensa Ledrut, en las sociedades modernas el mito pervive en la conciencia colectiva como una especial relación con lo absoluto que la ciencia no consigue suplir, expresandose ésta a través de la imaginación.

> "El mito respondería a unas interrogaciones y a un deseo el cual ni la ciencia ni la filosofía intelectualista tradicional responde. Por otra parte el mito encuentra su fuente esencial en la imaginación que es una disposición antropológica irreductible y necesaria"(Ledrut, 1984:167)

De manera que, para Ledrut, la modernidad no ha conseguido finalmente eliminar al mito, puesto que los interrogantes fundamentales que afectan a la existencia humana y su vínculo con lo atemporal emergen como acompañantes omnipresentes de la naturaleza humana, irreductibles al modelo de conocimiento propuesto por la ciencia. A igual que en Kant, la radicalidad del sentido queda fuera de los límites del

saber propiamente científico. Por eso, a través de la realidad de lo imaginario, la modernidad descubre la necesidad vital de un orden de *irrealidad* con una autonomía propia respecto de la realidad material, y de esta forma pone en tela de juicio el programa desmitologizador que animaba su proyecto aparentemente desenmascarador. Como en el caso de Gilbert Durand, Ledrut afirma la necesidad de una remitologización de lo real que haga justicia a lo imaginario y a lo simbólico tras el proceso de desmitologización que animaba el racionalismo dominante en la modernidad.

Es preciso comprender el mito desde lo simbólico y a partir de la irreductibilidad de éste al conocimiento científico o al saber filosófico especulativo. Para ello, se requiere una interpretación hermenéutica destinada a descifrar toda su riqueza, pero eso sí, una hermenéutica que no recaiga en la desnaturalización de lo simbólico bajo presupuestos subyacentes al pensamiento abstracto y conceptual, el cual adopta un prefigurado acercamiento a lo simbólico a través de este restringido marco. Por tanto, es necesario abandonar el modelo de conocimiento conceptualista, caracterizado por un intelectualismo abstracto que privilegia el pensamiento sobre la imagen y limita el tratamiento de lo simbólico a su aspecto estrictamente cognitivo. Descubierto el absoluto como lo irrepresentable, y por tanto lo paradójico del mito, el papel del símbolo no se enraíza en el terreno propio de lo explicativo, por el contrario, debe comprenderse como expresión de una comunicación universal de lo cotidiano con lo absoluto.

> "La aparición del "mito-símbolo es de alguna forma la exposición, la explicación, la conciencia de esta paradoja del mito: representar lo absoluto, lo metafísico. El símbolo aparece por tanto ahora sin ser de ninguna manera un conocimiento o incluso un pensamiento de lo absoluto, a pesar de todo lo que ha podido decir Dan Sperber del carácter cognitivo del simbolismo apuntando por lo demás algo muy diferente de lo que es llamado aquí simbolismo. El símbolo no "comprende" lo absoluto, no lo expresa, no lo traduce. Eleva solamente lo relativo a lo absoluto, lo contingente a lo necesario, lo temporal a lo eterno. Como se ha dicho el mito absolutiza, eterniza"(Ledrut,1984:171)

En otro orden de cosas, la modernidad ha descubierto, según Ledrut, la universalización del mito y su extensión e inserción en variadas localizaciones de la vida social, quebrando así la tradicional escisión entre lo profano y lo sagrado como dos esferas diferenciadas de lo social caracterizadas cada una de ellas por una

representación del espacio y del tiempo distinta. La modernidad elimina la distinción entre sagrado y profano, expandiendo el símbolo y lo mítico por cualquier ámbito social, de manera que todo puede llegar a ser objeto de sacralización. La consecuencia de ello es la proliferación de mitos por todo el tejido social y la apertura a formas relativistas *sui generis* de lo absoluto de carácter profano, lo que, a juicio de Ledrut, caracterizaría a nuestras sociedades.

> ":lo absoluto no es una parte anulada, está pues por todas partes. La gran revelación moderna es que todo, en cualquier tiempo y lugar, puede convertirse en hierofanía. La teofanía es universal - al menos potencialmente. Toda historia (y no solamente la Gran Historia de los Hombres) es una teodicea. Los dioses están por todas partes, nos pertenece reconocerlos y ver su figura. He aquí puede ser por lo que se habla a menudo más hoy en día de "dioses" que de Dios. Los dioses son las imágenes míticas vividas no como ficciones falaces o ídolos engañosos sino como símbolos es decir como "representaciones" absolutas (no de lo absoluto, pero absolutizadas"(Ledrut,1984:172)

De este modo, es cómo la modernidad, que pretendía superar al mito, genera, paradójicamente, la revitalización de la mitología. A este respecto, sería necesario, a juicio de Ledrut, y dada la expansión de los mitos por todo el organigrama social, un análisis de la génesis histórico-social desde la cual emerge y toma cuerpo el mito en la vida colectiva. Así, recobrado y restituido con fuerza el mito en la modernidad, se convierte en testimonio de la limitada y reduccionista equiparación a una mera ilusión, por el contrario, la efervescencia del mito como detonante de la modernidad nos revela su condición fundamental e indispensable en la vida social.

> "Eros, intercesor privilegiado, es el principio de innombrables hierofanías, efímeras o durables, que se inscriben más o menos poderosamente en la vida de los individuos y las colectividades. Nosotros sabemos ahora que estos Mítos-símbolos no son punto de apoyo de "fantasmas" sino el resultado de un proceso antropológico necesario y que en este sentido expresan una realidad. El mundo moderno ha descubierto una *nueva verdad* del Mito en su *Forma presente*"(Ledrut,1984:172-173)

3.2.2. Imaginario y representaciones sociales

Ledrut, siguiendo la estela de Durkheim, intenta destacar el valor de la representación en la vida colectiva, en controversia con la teoría marxista la cual reducía ésta a un mero reflejo o expresión de unas condiciones materiales de existencia previas. En realidad, el error de Marx, para Ledrut, radicaría en su simplificadora conceptualización dicotómica de la realidad social, según la cual el plano de lo real y el plano de la representación aparecen netamente escindidos. Por el contrario, según Ledrut, es necesario descubrir que lo real esta intrínsecamente mediado por una representación que lo constituye, de ahí que la manera más acertada de entender la naturaleza de la vida social sea como una unidad y un entrejuego constante entre estos dos órdenes. Es preciso reconocer la insuficiencia de aquel materialismo que relega la dimensión representacional, como manifestación propia del orden de la conciencia, a una clase específica de epifenómeno siempre intrínsecamente derivado del orden de lo material. Realidad y representación, pues, se funden en una indisociable unidad en la que ambos órdenes se retroalimentan constantemente. Elevar el rango de lo representacional en la vida social significa entonces dotar al plano de la representación de una entidad y una autonomía que la faculte para constituir lo real y actuar sobre él.

> "Es en este sentido que la distinción establecida por Marx entre existencia y conciencia es demasiado tajante. No existe existencia - individual y colectiva - que no sea conciencia, incluso si la conciencia comporta grados y si los más bajos aparecen y son a veces más profundamente "reales" que los otros... La realidad social se constituye en la interacción y el juego de las condiciones llamadas "objetivas" y las intervenciones propias de la acción y la representación de los hombres, en su conciencia activa. El progreso por ejemplo, no es un dato de la experiencia o una realidad en sí misma: es siempre "en dependencia". En cierto modo, el término mismo interacción es impropio porque supone la existencia de partes separables y distintas. La realidad social no es el producto de factores objetivos y de factores subjetivos. Posee una unidad mucho más grande que la diversidad de sus componentes. Sus elementos mismos son de manera indisociable objetivos y subjetivos, dato "material" y representación"(Ledrut,1984:179)

Ledrut utiliza la noción de *forma social* como utillaje teórico clarificador de esta interdependencia entre lo real y la representación, lo objetivo y lo subjetivo. Surge así como una ontología alternativa frente a los reduccionismos positivistas (sólo posee existencia lo real como dato entendido en términos de objetividad) e idealistas(la realidad se funda en la subjetividad).

> "Así las Formas Sociales no poseen existencia ni en la sola conciencia de los hombres -suponiendo que pudiese aislarse de su objeto- ni en una realidad exterior a esta conciencia. Ellas son indisociablemente "objetivas" y "subjetivas", con toda la dialéctica individuo-sociedad que comporta esto subjetivo. Como tales, las formas sociales juegan luego un papel esencial en nuestra comprensión del mundo social. Ellas permiten a la Sociología y Antropología escapar a la alternativa del cientifismo y del idealismo subjetivo"
> (Ledrut,1984:179)

La esencia del mito, y su manifestación a través de lo simbólico, deben ser comprendidos desde una *forma social*, dotada de los atributos y el papel social anteriormente mencionados. Para Ledrut, la *forma-símbolo* se inscribe en el orden propio de lo imaginario, lo que explica que no pueda ser reducida ni a lo conceptual ni a lo sensible. Apela, a través de la imaginación y como ya había sido percibido por Kant en la *Crítica del Juicio*, a aquello que trasciende la limitada experiencia de lo sensible y lo objetivo, es decir, a lo absoluto, a lo incondicionado. Por eso, la imaginación es la facultad desde la cual se proyectan las dimensiones de libertad y cultura propias de lo humano cuando traspasa las fronteras de lo sensible.

> "No estamos ya en el mundo de la percepción y de la ciencia donde la imaginación está sometida a las exigencias de la acción y del conocimiento eficaces y válidos, por tanto en estrecha relación con lo "relativo", lo condicionado, los límites de la experiencia sensible. La imaginación se ejerce por el contrario en un campo más libre, no está al servicio de un conocimiento "objetivo" -como cuando nos permitimos percibir una cosa o constituir un objeto científico. Es la imaginación la que produce las Formas culturales, sea las obras de arte, los Mitos o las imágenes de vida"(Ledrut,1984:184)

La tesis de la inserción del mito en lo imaginario como esfera de apertura a lo incondicionado, debe replantear, a juicio de Ledrut, los criterios definitorios de la distinción entre racional e irracional. Desde el paradigma cientifista, el mito se concebiría como lo irracional, pero sólo porque no se ajusta al modelo de racionalidad dominante en la razón empírica. Sin percatarse de que la localización del mito, como ya fuera apuntado por Durkheim y Castoriadis, no es el orden del conocimiento objetivo sino el del sentido vital, el cual exige una lógica, y en sintonía con ella, una hermenéutica diferenciada. Por tanto, aquello que, como el mito o lo imaginario, se sitúa ajeno a los límites del conocimiento científico posee una racionalidad propia y distintiva respecto a la de la ciencia, que es preciso y necesario recalcar.

El reconocimiento de la dimensión específicamente autónoma de la cultura, en la que se enraíza el mito y lo imaginario, está directamente vinculado, para Ledrut, con la función esencial de las representaciones sociales. Puesto que éstas, con una lógica alternativa a la dominante en la ciencia, son los medios a través de los cuales los individuos y las colectividades se autoconstituyen y se reconocen en su mundo al modo apuntado por Durkheim, es decir, conforman una identidad simbólica. De ahí, la necesidad de las *representaciones imaginarias* como elemento fundamental de la existencia social, y su irreductibilidad a una simplificadora identificación en términos de mero reflejo ideológico distorsionador o alienante que oculta y legitima las condiciones reales de dominación social existentes, tal como se presenta en el discurso marxiano. Es preciso, en definitiva, subrayar, al igual que en Castoriadis, que la representación social no está determinada por las condiciones materiales de existencia, porque la cultura no puede ser explicada de modo reduccionista desde lo material ya que pertenece a un orden propio y diferenciado en lo social. Como en todo el pensamiento de Ledrut, el influjo de Durkheim es patente. De hecho, a riesgo de ser concisos, el reconocimiento de la importancia social de lo imaginario por parte de Ledrut, descansaría en una lectura crítica del marxismo desde el marco teórico aportado por Durkheim.

> "Lo "cultural" cualquiera que sea su carácter (lenguaje, mito o arte) no es una simple expresión de la interioridad humana, ni la reproducción de una realidad exterior. Es para el espíritu (para los hombres) un medio de constituir su identidad y la del mundo. Las "Formas simbólicas" - en el sentido de Cassirer - son las condiciones necesarias de la constitución de la conciencia. No son de ningún modo reflejos de lo exterior o lo interior, sino "representaciones" por las cuales la conciencia - sujeto y objeto inseparables - se edifica. Traducida en términos menos "idealistas" esta concepción es aquella de la autoconstitución del hombre a través y por las mediaciones culturales. El hombre se produce gracias a la exteriorización que se opera en el lenguaje, los Mitos... Puede alienarse en ellos, pero puede también reconocerse en la exteriorización cultural cuando es reconocida como su exteriorización y no como el reflejo de una realidad extraña" (Ledrut,1984:186)

Revisando los postulados básicos de la teoría marxista de la sociedad, pero también los del positivismo, Ledrut trata de realzar el papel de la conciencia en la vida social. De este modo, la representación se convierte en parte constitutiva de la esencia de la realidad social, en cuanto orden de la conciencia que configura específicamente la existencia social, de la misma forma que también en sentido inverso la existencia

social genera una determinada forma de conciencia. La representación no es simplemente, pues, una instancia independiente añadida desde fuera a lo social. En definitiva, Ledrut piensa la sociedad, siguiendo a Durkheim, como una retroalimentación constante y recíproca entre realidad y la representación, como una unidad operativa indisociable de ambos órdenes.

> "La sociedad y lo social no son cosas y no son unas cosas -al menos en la medida en que la idea de cosa implica un dato natural con un carácter radicalmente externo y casi absoluto. La sociedad - aprehendida en las formas- no es un objeto puro, resulta, en su ser mismo, de esta puesta en representación, de esta relación de conciencia (sujeto-objeto) que le confiere la existencia. Lo social se constituye en la dialéctica incesante de sujeto y objeto. Se instituye no por un puro sujeto o por un objeto autónomo, sino a través de la realización de la existencia humana que posee un polo objetivo y un polo subjetivo, en relación y en intercambio permanentes. La conciencia social no se añade a la sociedad, porque la *sociedad es un resultado y un proceso de autoconstitución del hombre"*(Ledrut, 1984:188)

En suma, la realidad social no es algo objetivo, aparece inexorablemente prefigurada por lo cultural, son las distintas manifestaciones de la cultura como creación humana las que conforman y dan vida a una determinada realidad social.

> "Lo social es inseparable del dinamismo humano (individual y colectivo) y de su exteriorización incesantemente recuperada. Esto es por lo que lo social es totalmente cultural. El lenguaje, los Mitos, el conocimiento, el arte no son de ningún modo lujos superfluos y vanos. Lo social está tejido por estos movimientos culturales, estas puestas en escena y estas objetivaciones"(Ledrut,1984:189)

3.2.3.Ontología de lo imaginario: lo real y lo imaginario en la sociedad

El artículo de Ledrut *Société réellee et société imaginaire* constituye uno de los pilares fundamentales de la literatura filosófica y sociológica para comprender el papel de lo imaginario en la vida social. En él se profundiza en la idea, ya expuesta en *La Forme et le Sens dans la société*, de que lo real viene constituido por el orden de la representación, lo que cuestiona la tesis marxiana que dicotomizaba, como hemos

visto, lo real y lo imaginario, relegando a este último a una consideración como mero reflejo deformado e ilusorio de una realidad concebida en términos de materialidad y objetividad. El planteamiento teórico que recorre el artículo de Ledrut es el reconocimiento de una entidad social de lo imaginario, eclipsada en el pensamiento marxista por su falsa equiparación a lo ideológico, como ya fuera destacado en la misma linea por Castoriadis.

Por una parte, como ya hemos abordado, bajo el dominio de esta tradición filosófica que contrapone real e imaginario, este último se identifica siempre con lo irreal, lo quimérico, o si se quiere falsa conciencia que traduce de forma distorsionada en el plano de la conciencia la verdadera naturaleza de la realidad social. Pero además, por otra parte, el pensamiento marxista estaría aún sujeto, para Ledrut, a una simplificadora teoría del conocimiento heredera de la tradición occidental, la cual contrapone *doxa y episteme*, convirtiendo a lo imaginario en una dimensión meramente aparente y desdibujadora de la realidad social (*doxa*), en oposición a un verdadero conocimiento de la sociedad capaz de descifrar su funcionamiento(*episteme*). Ambos postulados dicotómicos presentes en la tradición marxista (ficticio/real y doxa/episteme) se entrecruzan e impiden descubrir la importancia de lo imaginario en la dinámica de la vida colectiva.

De ahí que sea necesario, a juicio de Ledrut, establecer una nueva ontología de lo social que reformule la ontología marxista, y en este sentido la cuestión fundamental que debería empezar por abordarse es la interrogante acerca de qué es lo real. A este respecto, Ledrut destaca dos sentidos de real; así lo real puede ser identificable como realidad empírica, pero también, y aquí Ledrut apela a la *Lógica* de Hegel, como lo sustancial opuesto a lo contingente, una esencia que se proyecta en lo existente. En este segundo sentido prioritario de real, éste es asimilable a lo esencial, pero un esencial con existencia, que no es pura abstracción y que se manifiesta en el primer sentido de realidad, en la modalidad de la realidad empírica. No cabe aquí posibilidad de distinción entre esencia y existencia, sino por el contrario de una identidad de ambas en la que la existencia es una expresión en que se manifiesta lo esencial, y al mismo tiempo lo esencial necesita exteriorizarse en existencia.

Este sentido de real como esencial va a ser el terreno propio de lo imaginario,

lo que significa cuestionar las ontologías empiristas y positivistas para las cuales no existe más realidad que la empírica bajo su consideración como dato sensible. No existe una realidad concebida en términos de objetividad y un conocimiento contemplado como una reproducción pretendidamente realista de esta realidad, porque no existe realidad como tal exterior al sujeto que la experimenta significativamente. Lo imaginario es real, pero siempre que ensanchemos el significado de realidad más allá de su identificación con una existencia como dato objetivo, lo imaginario es real en la medida en que constituye un modo esencial de experimentar y vivenciar subjetivamente la realidad por parte de los sujetos. La realidad, como insistió la fenomenología, lo es siempre para un sujeto que la experimenta desde su subjetividad, por eso el objetivismo impide reconocer que la realidad carece de sentido ajena al sujeto que la experimenta. Al percatarnos que lo real necesita de un sujeto, que no es un mero dato, redescubrimos el sentido que pueda tener una *realidad de lo imaginario*. La realidad social, debemos insistir en esta trascendental cuestión, debe ser comprendida entonces, como una simbiosis de objetividad y subjetividad, y ésto lo expresa Ledrut en este importante fragmento del modo siguiente.

> "Una sociedad solo es real en primer lugar porque nosotros construimos la experiencia, y no solamente científica. Ella se nos da en una sola experiencia sino en una multitud de experiencias lo que supone la sensibilidad de sujetos igualmente múltiples. Las relaciones sociales son reales a condición de que sean vividas por los hombres. Ellas son sentidas y sufridas, pero no solamente..Todo el mundo sabe que la experiencia no se reduce a receptividad . Los deseos y las voluntades entran igualmente en juego. Lo real solo es sentido y experimentado por medio de toda una alquimia que va más allá de las simples impresiones y del reflejo totalmente pasivo. En este sentido, la sociedad real, una sociedad real, no es para nada un objeto en sí mismo(totalmente exterior y anterior a la experiencia) ni un puro dato sensible. Una sociedad real es un tejido complejo que no es más objetivo que subjetivo, en donde se mezclan no tanto el espíritu y las cosas, sino todos los componentes de la experiencia social. Ahora bien, la experiencia social se compone de diversos ingredientes y, puesto que la sociedad está formada de individuos teniendo una vida psicológica, de todas las funciones psíquicas que contribuye a constituir el sujeto. La sociedad real es tanto las fantasías y las imágenes como los instrumentos de producción. Todo se enlaza de manera extraña pero quizá más inteligiblemente de lo que uno cree. El realismo banal -metafísico o no - quiere depurar la sociedad de sus imaginarios, pero olvida que estos son reales y forman parte de la sociedad real"(Ledrut,1987:42-43)

A la hora de delimitar la esencia de lo imaginario, Ledrut distingue en el régimen de lo imaginario dos categorías: imágenes e imaginarios. La imagen se caracteriza por

ser una realidad física y material que nos remite a través de su carga simbólica a una representación que la trasciende. Este sería el dominio específico tanto del arte como de la religión, en cuanto dimensiones fundamentales por las que se expresa lo simbólico. Ambas son constituyentes esenciales de la vida social, puesto que la sociedad se vivifica a través de estas representaciones. Pero además, incluso podría decirse, a juicio de Ledrut, que la propia imagen tendría una virtud estética de por sí, por la que se convierte en objeto de contemplación y ensueño, y que al mismo tiempo, también posee un peculiar sentido religioso puesto que toda representación, como la expresada en la imagen, es objeto de culto y religiosidad en sí misma.

A diferencia de las imágenes, los imaginarios no poseen una entidad propiamente física, sin embargo, la imagen adquiere su contenido representativo específico desde un imaginario que la engloba y le otorga una significación. Ledrut nos acerca a una posible definición de los imaginarios cuando expresa:

> "Esos imaginarios son arquetipos cuyo papel es fundamental en la vida social. Cada cultura tiene los suyos - que se pueden llamar los imaginarios dominantes- , pero existen también imaginarios que atraviesan las culturas. Esos imaginarios no son representaciones, sino esquemas de representación. Estructuran en cada instante la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes "reales". Su realidad es la de principios de organización que no son menos reales que otros principios de organización social cuya entera y cabal realidad se evoca con complacencia. Por lo tanto, la sociedad de lo imaginario - la de las imágenes y de los imaginarios - es la sociedad misma. Si se concentra uno en el término de sociedad imaginaria, se ve muy pronto que esa sociedad no es irreal, sino que por el contrario forma un elemento constitutivo de la sociedad real"(Ledrut,1987:45)

A la luz de la definición de Ledrut, lo propio de los imaginarios radicaría en su específica capacidad para configurar y organizar lo real, para que así éste se constituya en significativo e inteligible. Los imaginarios serían modos a través de los cuales la realidad se dota de significado para unos sujetos que la experimentan.

El imaginario es lo que alimenta el poder del mito como generador de una representación de sí misma por parte de la sociedad, que acaba enraizandose en la sociedad real dotándola de vida. Resultado de lo cual, es la indiferenciación final de sociedad real y sociedad imaginaria, ya que ambas aparecen unificadas, como ya se apuntaba en *La Forme et le Sens dans le société*. Ya no es posible pensar una sociedad real concebida en términos de objetividad, porque lo imaginario toma cuerpo

en lo real a través de la ensoñación, de la imaginación. La esencia de la realidad social descansa en una intrínseca ilusión que la impregna y de la cual no puede desligarse, puesto que forma parte de su naturaleza como sociedad.

> "La sociedad imaginaria penetra también en la sociedad real con lo que la irrealiza de una cierta manera. Nosotros somos a menudo lo que nosotros queremos ser - y así los grupos y la sociedad entera. Pero entonces,¿no se puede decir que la sociedad es una ilusión, que su realidad es toda ilusión?. Cierto, pero esto no es en mi opinión un punto de llegada, solamente un punto de partida. Hay que admitir que, en gran medida, los hombres sueñan su existencia y especialmente, la existencia social. Esto no les impide sufrir en su sueño. Los sociólogos deben comenzar a curar su objetivismo"(Ledrut,1987:46)

Por eso, es necesario replantearse el estatuto de verdad de la ilusión y el sueño en la vida social desde unas claves diferentes a las que sostiene a la teoría marxista, la cual sigue sujeta a una insostenible ontología materialista y objetivista de la realidad social desde la cual evalúa como ideológicas las ensoñaciones imaginarias identificables a una falsa conciencia. Para ello, es imprescindible comprender la relación entre lo real y lo imaginario no como dos esferas diferenciadas e independientes, sino más bien como una relación de continuidad. Hay un isomorfismo entre lo real y lo imaginario a través de la *forma*, la cual entrecruza y unifica ambos órdenes, estableciendo una dialéctica de reciprocidad entre lo imaginario y lo real con una retroalimentación constante. La *forma*, para Ledrut, como ya apuntaba en *La forme et le sens dans le société*, sería la verdad última de lo imaginario y lo real, pero que no debe ser evaluada desde la estrecha perspectiva del conocimiento, valorando exclusivamente su contenido. Por el contrario, la verdad de una representación imaginaria, como ya fuera destacado por Durkheim en el caso de la religión, remite siempre a un significado latente que no se deja ver, que se esconde tras el manifiesto contenido representado. Podríamos pensar, a juicio de Ledrut, en una ilusión ideológica de las representaciones en términos marxistas, sólo cuando este imaginario se desvincula de lo real y deviene entonces irrealidad.

> "La verdad de un mito (religioso en sentido estricto o no) no reside en lo que dice efectivamente sino en su forma latente. Es así en todas las imágenes "abstractas" y los imaginarios mas irrealistas. Hay por tanto las imágenes y los imaginarios que se desligan

> de lo real y no pueden estar relacionados con ninguna realidad. Son los imaginarios informables e informulables. Ellos no poseen ninguna verdad. La "conciencia falsa" es "irreal" y "falsa" en este sentido. Pero, por supuesto, ese es el caso de muy pocos imaginarios y puede ser que de ninguno, pues la imagen o el imaginario que parece poco vinculable a una forma no existe totalmente sin una verdad, que queda por supuesto por encontrar"(Ledrut,1987:47)

Pero, además, lo real y lo imaginario no son algo estable, estarían en continuo movimiento. Llo real puede transformarse en imaginario y al mismo tiempo lo imaginario puede llegar a ser real, es decir, no es posible aislar y captar tanto lo imaginario como lo real desvinculándolos de la temporalidad social en que se inscriben ya que están sujetos a un constante proceso de *realización* y *desrealización*. Puede pensarse una sociedad imaginaria como aquella sociedad que aún no ha llegado a realizarse, pero que sin embargo potencialmente puede llegar a hacerlo.

> "Todo se realiza o se desrealiza, según las condiciones y el momento, según el tiempo. Esto es verdad tanto para el individuo (y su personalidad) como para la sociedad: una sociedad imaginaria no es podemos decir más que es una sociedad que no ha encontrado su tiempo -y bastante tiempo - para ser real"(Ledrut,1987:48)

Por eso, la fuerza de lo imaginario, retomando el sentido fuerte de realidad hegeliano antes indicado y cuestionando la distinción sartreana de existencia y esencia, se alberga en su dimensión de posibilidad de creación y cristalización de una realidad hasta el momento no existente. La esencia de lo imaginario es la de *lo posible*. Es desde lo imaginario y su capacidad para vivificar y movilizar la acción social, desde lo cual se nos abre la posibilidad de pensar y construir una realidad alternativa a la realidad existente. De este modo, la irrealidad es condición de posibilidad del *llegar a ser* de una realidad que todavía no es. En este punto concreto, es donde radica la irremplazable fecundidad utópica del imaginario. Aquí, la similitud con la noción de *función utópica* formulada por Ernst Bloch es notable, lejos pues, nuevamente, de la simplificadora catalogación de peyorativa ideología.

> "Si la realidad es, así como hemos visto, la unidad de esencia y existencia, lo imaginario es un modo de ser de una esencia que no ha llegado todavía a la existencia o que ha perdido la existencia. Lo real, en sentido fuerte, es la existencia radical y sustancial. Es la unidad del interior y el exterior, su apariencia coincide con su estructura interna. Se

> nota entonces que lo imaginario no ha alcanzado todavía esa plena y entera sustancialidad. Es, tal vez, una realidad que se está constituyendo, o en vías de deshacerse, una forma en parto o en decadencia, y si participa de la irrealidad, participa más o menos de la realidad" (Ledrut,1987:48-49)

Para comprender la eficacia real de lo imaginario, es necesario concebir tanto lo real como lo imaginario, una vez más, como una mutación constante y no como categorías fijas. La sociedad real es, pues, una sociedad realizada o en proceso de realización por lo imaginario y no una entidad objetiva, un objeto dado y ya finalizado, sustraído al devenir temporal y con una existencia independiente con respecto a la vivencia de los individuos que la experimentan.

> "La continuidad de lo real y lo irreal, de la sociedad real y de la sociedad imaginaria, aparece mejor si nosotros dirigimos nuestra atención en los procesos más que en los estados, es decir en la realización más que en lo real y menos en lo irreal que en la irrealización. Lo real es lo realizado, lo real es lo irrealizado. El paso a lo imaginario es un proceso de irrealización o desrealización. Recíprocamente, la sociedad real es una sociedad que se realiza. La realización es la acción, la desrealización es la detención de la acción. La realización exige la acción y los actores que realizan la sociedad y llegan a conferirle una verdadera sustancialidad o realidad en la que lo esencial se junta con lo existencial. Pero es fácil ver que el imaginario que anima los actores interviene en la realización social. Los nuevos imaginarios y las nuevas imágenes contribuyen a la realización de una nueva sociedad. Lo irreal (más o menos esencial) participa en la constitución de lo real. Lo mismo lo real está en la fuente de lo irreal de algún modo" (Ledrut,1987:49)

A juicio de Ledrut, para llegar a descifrar la esencia de lo imaginario se deben recuperar las categorías de temporalidad pasada y futura de lo real. La realidad social se inscribe en un pasado que la condiciona y se proyecta hacia un futuro. En estas dos dimensiones temporales se acoge lo imaginario. No puede ser concebido éste, pues, como algo objetivamente *acabado*. De ahí las dificultades en su conceptualización, porque lo que define a lo imaginario es la categoría fundamental de *posibilidad* que escapa a toda aprehensión objetivista. Al igual que en Cornelius Castoriadis, se trataría de ir más allá de una concepción del *ser* como *determinación* para introducir la temporalidad en la esencia de éste. De lo que se deriva la justificada resistencia de lo imaginario a ser conceptualizado bajo categorías transhistóricas. El imaginario nunca es algo determinado, concluido, o bien es un pasado que ya no es pero acompaña al presente, o bien es un futuro con una expectativa de cristalización real.

> "Lo imaginario social, además de su funcionalidad real, puede ser algo real que todavía no es o que ya no es, algo superado (fantasmas de conservación, de inercia y de estabilidad) o posible (expectativas, utopías). Lo imaginario de lo social (la sociedad imaginaria) es un modo de realidad de los posibles en una sociedad. Del mismo modo que el *estado* es una dimensión de lo real (y el estado de la realidad social), también lo posible es otra dimensión. El mundo de lo imaginario es el de lo que ya no es (*Never more*) o todavía no es. La sociedad imaginaria es pues la doble dimensión temporal (histórica) de la sociedad real. Esta sociedad real implica siempre otra cosa que algo dado, finalizado de algún modo. Ella posee un futuro y un pasado como los individuos y está sometida a las perturbaciones de lo imaginario de la misma manera que estos individuos. El pasado no se deja superar con facilidad y el futuro puede ser evasión"(Ledrut,1987:50)

Existe, por tanto, una dialéctica constante y nunca acabada entre lo imaginario y lo real, según la cual lo imaginario *coacciona* a lo real y en sentido inverso lo real a lo imaginario. Por eso, la sociedad imaginaria no se localiza en una esfera independiente respecto de la sociedad real. Como puede comprobarse, el influjo de la obra tardía de Durkheim es fundamental. Ledrut trata de cuestionar, de esta forma, el dualismo ontológico(real/ideal), porque éste, como en Durkheim, es el que nos incapacitaría para desentrañar toda la radicalidad social de lo imaginario.

> "La sociedad imaginaria no puede situarse fuera de la sociedad real: participa por el contrario en su autoconstitución. Le es consustancial. Así lo real engendra lo imaginario y lo imaginario engendra lo real. La sociedad real ya que ella se realiza tiene necesidad de desrealizarse: los dos movimientos de realización y desrealización están íntimamente asociados"(Ledrut,1987:51)

Como antes indicábamos, el dominio de lo imaginario es el dominio de lo posible, pero de una posibilidad proyectada a realizarse, lo que es indicativo de que tanto pertenece a lo irreal como a lo real. Esto es lo que Ledrut quiere expresar cuando nos dice que "Lo imaginario está colocado entre lo real y lo irreal o más bien los ajusta y los une"(Ledrut,1987:52). Como posibilidad, el imaginario se manifiesta en la invención social de fines y valores que pretendan ser soluciones a contradicciones de la vida real. Precisamente por este carácter de *irrealidad*, de invención, el imaginario corre el riesgo de devenir objeto de culto y adoración por parte de los individuos. Sucede esta circunstancia cuando el imaginario se desvincula de la realidad social de la que emerge, convirtiendose así en ilusión religiosa. No se trata, piensa Ledrut, de cuestionar lo imaginario por su carácter de irrealidad alienante como en la teoría

marxista, puesto que se ha reconocido el carácter fundamental de *irrealidad* sobre la que se apoya la realidad social, y por otra parte, lo imaginario está estrechamente vinculado a la invención de fines y valores que resuelven problemas generados en la propia sociedad "real". Se trataría de cuestionar, sin embargo, la perversión de lo imaginario cuando esta *irrealidad*, desvinculada de la realidad social que la fundamenta y sin capacidad para movilizar acciones sociales, se convierte en una simple incitación para la adulación y la idolatría, o sea, peyorativa, ahora sí, irrealidad o ideología.

> "Si, en una sociedad, las imágenes y los imaginarios son tomados por lo que son, es decir incitaciones a la invención de una sociedad "real", no pueden "engañar" a nadie. Pero cuando lo imaginario por el contrario no está desarrollado o realizado en la acción y en la vida (o en la obra que se llame artística o de otro modo) no es más que fantasma o fantasías, irrealidad. Lo imaginario a veces pierde poco a poco el componente de realidad que funda su existencia y su duplicidad al menos tanto como lo hace su irrealidad. Deviene religioso"(Ledrut,1987:53)

Como consecuencia de lo anterior, Ledrut pretende reformular la concepción epistemológica en torno a lo imaginario según la cual su verdad o falsedad siempre se examina en relación con un orden de lo real pensado en términos de objetividad, del cual puede ser una expresión fiel o un reflejo distorsionado. Desde este punto de vista, lo imaginario siempre se encontrará abocado al reino de la ficción, ya que no refleja una realidad objetiva. Como la realidad de lo imaginario no es del orden de la objetividad sino del pasado y del futuro, la evaluación de la verdad o falsedad de lo imaginario carece de sentido al ser planteada en estos términos. Deberíamos, pues, para Ledrut, valorar lo imaginario a partir de un nuevo criterio: su funcionalidad en el seno de una sociedad. De este modo, el carácter peyorativo de lo imaginario residiría entonces, en su facultad para legitimar, y por tanto contribuir a sostener, un orden social establecido, ocultando las formas de dominación social.

> "La sociedad imaginaria no es siempre aquella que hace cambiar la sociedad, ella puede por el contrario conservarla y hacerla durar. Olvidarlo sería desconocer que existe también una voluntad y un voluntarismo de la conservación. Se tiene ya bastante visto por lo demás el papel funcional (o funcionalizado) de lo imaginario. La imagen de la sociedad de los derechos del hombre, de la "Sociedad libre" que existiría ya puede ocultar paradójicamente todas las formas de sometimiento que esta sociedad posee. La sociedad imaginaria aquí en connivencia con la sociedad real y que esta extrae su sentido de aquella, es de hecho una justificación o legitimación azarosa. De la misma

> forma otra imagen, aquella de la “sociedad de los trabajadores”, oculta la realidad del paro y de la explotación en una sociedad haciendonos creer esa imagen”(Ledrut,1987:54)

Este es el aspecto negativo de lo que Ledrut, reformulando las tesis de Durand, denomina como *función equilibradora* del imaginario, cuyo móvil es la conservación de la realidad social establecida. Pero al mismo tiempo, para Ledrut, existiría una *función desequilibradora* de lo imaginario, que no había sido apuntada por Durand, y a partir de la cual se generaría inestabilidad y cambio en un orden social. En el seno de una determinada sociedad, el imaginario acoge esta doble funcionalidad: estática y dinámica, es decir, en una misma sociedad existiría una lucha constante entre imaginarios que procuran mantener el orden social e imaginarios que pretenden modificarlo. La sociedad es, por ello, al mismo tiempo estática y dinámica. Sin embargo, Ledrut recalca que existe una diferencia esencial entre la función equilibradora y desequilibradora de lo imaginario que remite a la propia esencia de lo imaginario, y que resulta particularmente interesante para valorar desde una nueva perspectiva crítica el papel que juegan las representaciones en la vida de las sociedades. Mientras que lo que caracteriza la función desequilibradora o dinámica de lo imaginario es la invención de posibilidades y expectativas que promueven el movimiento social a través de la *realización* de lo imaginario, por el contrario, la función equilibradora de lo imaginario, por medio de su papel legitimador, desrealiza, otorgando un carácter de fantasía a lo real.

> “ La función de desequilibraje de lo imaginario es paradójicamente (y a través de su misma negatividad) una función de realización. Lo imaginario equilibrador por el contrario desrealiza en las imágenes, justificadoras; fantasmagoriza y embellece“(Ledrut,1987:55)

En suma, en la misma linea que Durand y Castoriadis pero también recogiendo el influjo de Durkheim, lo imaginario para Ledrut no puede ser comprendido como una simplificadora ficción o fantasía que tiene como referencia una realidad pensada siempre en términos materiales y objetivos. Por el contrario, lo real y lo imaginario, a través de la noción de *forma* social, establecen una constante simbiosis desde la cual puede entenderse el funcionamiento de la realidad social. Lo imaginario no es sinónimo de irrealidad, sino por el contrario fuente de invención y realización de posibilidades destinadas a la modificación de la realidad establecida.

3.3. Georges Balandier

El acercamiento a lo imaginario en la obra de Georges Balandier se mueve en una linea más sociológica que la de los otros autores hasta el momento tratados. Su preocupación en torno a la importancia de lo imaginario en la vida social está directamente relacionada con un diagnóstico crítico de las sociedades denominadas posmodernas y los efectos que de ello se derivan en el plano de la vivencia de la experiencia social por parte de los sujetos. De alguna manera, la actitud de Balandier en torno al imaginario está marcada por sus raíces intelectuales, vinculadas al campo de la antropología cultural. Aborda el estudio del imaginario en las sociedades actuales de la misma forma que haría un antropólogo que tratase de comprender una sociedad diferente a la suya, pero dirigiendo ahora la mirada específicamente antropológica hacia las sociedades occidentales. No se sitúa, por tanto, el pensamiento de Balandier, en el terreno de una ontología social como en el caso de Castoriadis y Ledrut, aunque sí se manifiesta en él una importante preocupación acerca de los efectos sociales resultantes de la mediatización de la cultura en la definición de lo real en la sociedades actuales.

Al igual que en Ledrut y como veremos en Maffesoli, existe también en Balandier una ligazón entre lo imaginario y la saturación del programa de la modernidad, por cuanto este último pretendería la eliminación de la categoría de sentido a través del proyecto unidireccional de sociedad establecido bajo el parámetro científico-tecnológico. Desde esta perspectiva, es, para este autor, desde la cual debería comprenderse la revitalización del mito y lo imaginario en la vida colectiva, y también, asociado a lo anterior, el inevitable conflicto entre tradición y modernidad que caracterizaría a la mayoría de los modelos de sociedad vigentes.

Además, Balandier nos introduce en una dimensión de lo imaginario que nos resulta familiar: la institucionalización imaginaria de lo espacial, y fundamentalmente de lo temporal. También en Castoriadis existía una preocupación en torno a la construcción imaginario-social del tiempo, pero a diferencia de este último que fija su análisis en la emergencia de la temporalidad imaginaria que define al sistema de

producción capitalista en oposición al modelo de sociedad anterior, lo interesante del pensamiento de Balandier es el estudio de la institucionalización imaginaria del tiempo en las sociedades del capitalismo tardío, las cuales acogen importantes modificaciones estructurales que aún no estaban presentes en el sistema económico capitalista más tradicional.

Por último, es interesante también destacar que el pensamiento de Balandier está estrechamente comprometido con la praxis política, y en concreto con la profundización en la consolidación real de la democracia en la vida social. Es desde este parámetro, desde el cual debe entenderse su crítica a las nuevas formas de alienación presentes en las sociedades actuales, que aparecen ahora especialmente vinculadas al poder de la imagen y los mass-media como constructores de realidad.

3.3.1.Tradición y modernidad

,

En *Modernidad y Poder.El desvío antropológico*, Balandier nos acerca a una primera definición y diagnóstico de la modernidad, en la cual, el aspecto fundamental que la define es la incertidumbre y el azar que impregnan la experiencia social, como resultado del desmoronamiento de las certezas y seguridades en otro tiempo afianzadas por la tradición. Se nos manifiesta así, una de las preocupaciones fundamentales que recorre todo su pensamiento: el conflicto entre tradición y modernidad que se manifiesta en las sociedades actuales.

> "Los grandes sistemas interpretativos de la modernización y de la modernidad, y más aun las lecturas escatológicas, han ido siendo sucesivamente rechazados. Algunas tentativas concurrentes, ajustadas mejor a una realidad fragmentada y siempre en movimiento, han buscado las señales, los rasgos, los aspectos que permiten una exploración más sectorial y constantemente replanteada. Se delimitan así, en primer lugar, los espacios de incertidumbre. Esta, cuando es referida al individuo en situación de modernidad, conduce a poner en evidencia los azares que afectan la formación de la identidad personal. El embrollamiento de los criterios temporales se impone al mismo tiempo que el de los criterios espaciales; conjuntamente contribuyen a una especie de bricolaje en la construcción identitaria y en la constitución de las relaciones interpersonales"(Balandier, 1985:168)

El análisis de la modernidad llevado a cabo por Balandier, y ya esbozado en *Antropológicas*, una de sus primeras obras, parte del llamado *desvío antropológico*: a saber, una mirada antropológica sobre la modernidad que nos descubra un grado de extrañeza en torno a ella similar a la sugerida al antropólogo en el estudio de sociedades diferentes a la suya. Bajo esta perspectiva, la modernidad debería ser comprendida tanto a la luz de un proceso de inflación desmedida de la imagen mediática, como de una aceleración en el ritmo social que empaña todos los órdenes de la sociedad. Como consecuencia de ello, surge un vacío de sentido en las sociedades, acompañada de una crisis del proyecto de representación política. De ahí que la modernidad albergue una inherente y contradictoria ambivalencia: al lado de un aspecto positivo vinculado al cambio que consigue movilizar la rigidez de las sociedades tradicionales, acoge también la incertidumbre e inseguridad que se manifiestan en una crisis de sentido generada por aquel.

Por otra parte, la modernidad impone una racionalidad instrumental a la realidad a través del desarrollo científico-tecnológico, como resultado de lo cual, emerge una consideración unívoca de lo real orientada por el criterio unilateral de la programación técnica. Es en este contexto, desde el cual, para Balandier, al igual que como hemos visto para Ledrut, podemos comprender la revitalización del imaginario en las sociedades contemporáneas. La racionalidad técnica, en lugar de disolver lo imaginario, alimenta su efervescencia, es decir, la insatisfacción y el desencanto provocados por el proyecto de racionalización y programación del mundo definitorio de la modernidad es lo que precisamente posibilitaría el surgimiento de un imaginario social, que compuesto por un depósito de imágenes y recuerdos vivifica la vida social, expresando así la inquebrantable herencia de la fuerza peculiar de lo mítico en las sociedades tradicionales.

> “La modernidad contemporánea no reduce lo imaginario, lo hace secreto, como ha ocurrido en todas las épocas; pero cambia su régimen, lo libera y lo hace más fluctuante, volviendo sus usos y explotaciones más evidentes. Las sociedades que ponen el acento en el conocimiento racional, la acción instrumental eficaz, la productividad y la expansión exasperan, sin embargo, la imaginación multiplicando sus medios y lugares de producción, sus usuarios y sus manipuladores. La movilidad de las personas, la proliferación de imágenes y signos, la comunicación imitativa de las necesidades por los provocadores del consumo, y la circulación rápida de bienes culturales banalizados y productos del imaginario político, concurren, en esta solicitación constante de lo

> imaginario. Este se constituye cada vez menos a partir de repertorios, de “esquemas“ establecidos y transmitidos a largo plazo: la religión, las tradiciones y sus simbologías, las costumbres, las maneras de hacer y ver heredadas o revividas”(Balandier,1985:242)

En esta linea, algunos años más tarde en *Le dédale.Pour en finir avec XXe siècle*, Balandier perfila con más claridad el terreno en el que se mueve lo imaginario en contraposición al programa de la sobremodernidad*(surmodernité*), término que utiliza reiterativamente para catalogar las sociedades del capitalismo tardío, como aquella faceta relativa a la ensoñación que nutre la vida individual y social.

> “En fin si lo imaginario se compone del cuerpo y el espíritu, el mundo de las sensaciones, emociones, pulsiones, deseos y el mundo de las representaciones, ideas aventuradas, fantasmas, entra en discordia con una sociedad de la *sobremodernidad* calificada de “abstracta”; porque es menos propicia a la relación directa y viva de las personas, más dependiente de mediaciones instrumentales, códigos y algoritmos”(Balandier,1994:109)

En suma, lo imaginario entraría en conflicto con la racionalidad *desencantada* característica de las sociedades *sobremodernas*, puesto que su naturaleza se resiste a ser colonizada hegemónicamente por el efecto objetivante y cosificador que lleva implícito la racionalidad instrumental impuesta a partir de la modernidad.

La manifestación más emblemática de la explosión de lo imaginario en la modernidad es lo que Balandier denomina *tecnoimaginario*. Este, vendría a ser la conversión de la técnica en una nueva forma de mitología, revistiendo a los aparatos técnico-instrumentales de una fecundidad para explotar un nuevo genero de ensoñación y una realidad ahora mediatizada, construida y percibida a través de ellos. Queda configurada, de este modo, una nueva experiencia de lo real, que acaba solidificándose como aquella manera a través de la cual los individuos establecen su interacción con el mundo.

> “Pero el aspecto más significativo es la aparición de una tecnoimaginación, concomitante con la aparición de una tecnología que ha contribuido a la desaparición de los sistemas de pensamiento de forma tradicional. Conjugándose la técnica y lo imaginario, crean una variedad de singular potencia, ya que une la fuerza de las imágenes a la "magia” de las máquinas complejas”(Balandier,1985:242)

En *El Desorden.La teoría del caos y las ciencias sociales.Elogio de la fecundidad* del *movimiento*, Balandier continúa incidiendo en la problemática del entrecruzamiento de imaginario, tradición y modernidad, en relación con las categorías de orden y desorden social. En estas coordenadas, la tradición tendría la facultad de garantizar el orden social a través de la capacidad de la religión para generar una continuidad con el pasado desde la promulgación de un código unitario de sentido. En sociedades tradicionales, la religión como ámbito de expresión del sentido, nutre de consistencia a la sociedad e inmuniza a ésta ante el movimiento y la incertidumbre social, interpretando y dando un significado vivencial al presente, pero siempre desde las claves de la memoria del pasado. En este modelo de sociedades, religión y mitología se conjugarían en la tarea de dotar de cohesión a la sociedad, otorgando a ésta de una justificación moral y una cosmovisión que, recreándose a través de la eficacia de ritos, contribuirían al mantenimiento de un orden social. Además, en este tipo de sociedades, la específica vivencia de la temporalidad ayudaría también a consolidar la integración social a través de su referencia a ciclos naturales, siempre perfectamente fijados por medio de prácticas rituales.

La modernidad, pretendiendo instaurar el dominio de lo científico sobre todas las esferas de la realidad, se revela impotente para abarcar los dominios del sentido, los interrogantes fundamentales que afectan a la existencia humana. Pero, además, genera una incertidumbre en todos los planos de la vida social que debilita los pilares fundamentales sobre los que descansaba el orden en la sociedad tradicional. Todo se vuelve condicional y se acaba relativizando, produciendo como consecuencia un vacío de sentido y de seguridad ontológica. La temporalidad resultante de la modernidad es un tiempo sin duración, se desvincula del pasado y acaba replegándose sobre sí misma, concluyendo en fragmentaria, inestable y efímera. La modernidad, piensa Balandier, prioriza en lineas generales el movimiento sobre el orden.

3.3.2. Imaginario espacial y temporal en la *sobremodernidad*

En la obra de Georges Balandier, más que en ningún otro autor abordado en

este trabajo, existe una reiterada preocupación en torno a los efectos derivados de la institucionalización de un determinado imaginario espacial, y fundamentalmente temporal, sobre la experiencia social de los individuos. Y ésto, en sociedades como las actuales donde la modernidad se ha desplegado con toda su intensidad, que él gusta de llamar, como ya hemos señalado, *sobremodernas.*

En lo que concierne al espacio, Balandier destaca en *Poder y Modernidad* cómo el imaginario en el que se mueve el hombre contemporáneo está marcado por vez primera en la historia por la paradoja consistente en que por una parte implica la apertura a espacios abiertos del cosmos y de otras culturas, y por otra, se caracterizaría por la clausura creciente de los espacios en los que se desarrolla su vida cotidiana. Si bien la modernidad, a través de su proyecto racionalizador, ha colonizado el espacio de la ciudad y la ha sometido a unos dictados tecnocráticos y financieros que se expresan en su creciente desarrollo tecnológico y en su marcada estandarización de los hábitos y pautas de comportamiento, la imaginación procura recrear a través de su facultad ensoñadora espacios de fuga en lo cuales lo imaginario busca una salida compensatoria ante la frustración generada por la vida en grandes urbes.

En el artículo, *Images*,*images*,*images* profundiza en los efectos de la *sobremodernidad* sobre la vivencia del espacio. Así, el despliegue y universalización desorbitada de la imagen en la sociedad mediática produciría un efecto de ubicuidad, es decir, la imagen haría presentes de modo simultaneo sucesos en directo a distancias muy alejadas, modificando las tradicionales concepciones de la distancia y finalmente creando una percepción de disolución de lo espacial. Valorando los efectos imperialistas de la imagen en sociedades dominadas por un acelerado desarrollo informativo y comunicacional, dice:

> "La percepción y la concepción de la proximidad y de la lejanía, de la distancia, son profundamente transformadas. La noción de "proximidad mediática" indica una supresión del espacio y una contracción del tiempo por la incidencia de la simultaneidad" (Balandier,1987:20)

Esta desaparición del espacio coloniza la cotidianidad y condiciona el establecimiento de nuevos modelos de relación interpersonal sin el obstáculo de la distancia, lo que, como consecuencia, modifica sustancialmente las concepciones

tradicionales de lo público y lo privado. El espacio privado se entreteje de relaciones públicas de tipo instrumental pero desligadas del espacio exterior, lo que genera un modo de vida conjunta pero al mismo tiempo, y paradójicamente, separada a través de la distancia.

En *Le dédale..*, Balandier continuará indagando en los procesos mediante los cuales la modernidad ha eliminado lo espacial, interpretando la necesidad social de recuperación del espacio en estrecha sintonía con la recuperación de la memoria colectiva. La modernidad, ahondando en lo expuesto en *Modernidad y Poder* y en *Images..*, se caracterizaría por la imposición de una función instrumental del espacio marcada por una reglamentación burocrática en detrimento de su consideración como lugar donde habitar. El espacio deja de ser el lugar natural que acoge la vida de las personas para pasar a ser la localización o receptáculo en el que se despliega el movimiento. De este modo, quedarían anuladas las señas de identidad forjadas por la historia y que cristalizan en una idiosincrasia local, la cual contribuye a solidificar la memoria colectiva.

De ahí, la urgencia política de reencontrarse con el espacio de lo local, como depósito de esta memoria desorientada bajo el dominio de una racionalización y uniformización del espacio. Contribuyendo así éste, a través del reconocimiento de una continuidad con el pasado, a la recuperación y consolidación de una identidad de lo social dañada por el movimiento vertiginoso

Para Balandier, la *sobremodernidad* se relacionaría con el espacio a través de un triple aspecto:

a. Descualificación. Consistente en la reducción del espacio a su faceta funcional. Lo que genera una consiguiente neutralización tanto de sus aspectos diferenciales como de su importante carga de relación interpersonal y fuerza socializadora, concluyendo así en una maquinización final del espacio.

b. Desrealización: La *sobremodernidad*, a través del desarrollo tecnológico y comunicacional, genera un espacio que acoge el movimiento de hombres, cosas, servicios, como receptáculo de actividades técnicamente programadas. Como ya indicara en *Images..*, las perversas consecuencias que de ello se derivarían vendrían dadas por la desaparición de las fronteras entre lo público y lo privado por una parte, y la aprehensión peculiar del espacio a partir de la imagen por otra, lo que contribuiría

a generalizar y consolidar una realidad espacial meramente figurada.

c. Virtualización: Lo real, a través de las nuevas tecnologías de la imagen, se disuelve en virtualidad y acaba siendo suplantado por la propia imagen, con lo cual, los individuos finalmente estarían inmersos en una vida imaginaria independiente de la vida real.

En este contexto, es importante destacar que, para Balandier, la recuperación de la representación de una memoria colectiva es una condición necesaria para recobrar la identidad y orientación social heridas por la incertidumbre y la inseguridad provocadas por la *sobremodernidad* sobre la experiencia vital de los individuos. Se convierte así, en brújula orientativa de una época caracterizada por una nueva forma de *extrañamiento*, en la cual los individuos carecen de una guía desde la que localizar sus señas de identidad bajo un espacio tan conflictivo y cambiante. Se puede hablar, incluso, de un efecto socio-político de la memoria colectiva, porque ésta inmuniza la experiencia vital de los individuos ante el constante peligro de fragmentación y discontinuidad en su relación con el espacio. La memoria colectiva vendría a ser el verdadero patrimonio familiar que puede llegar a infundir seguridad al sujeto frente al vertiginoso e incesante cambio. En *Le dédale..*, nos dice Balandier:

> "La sobremodernidad se somete al exceso. No cesa de multiplicar, de diversificar las formas de la experiencia humana, de lanzarla en lo inédito en el dominio y apropiación, sin parada. La conduce sobre unos caminos embrollados donde el espacio y el tiempo no están ya definidos por sus localizaciones familiares, se convierten en conjunto en generadores de desorientación. El momento y su lugar, el ahora y aquí, conjugan una suerte de alianza en la discontinuidad, al precio de una fragmentación de la vida, de una incertidumbre en la definición de sí mismo.
> La identidad propia requiere una memoria y la constante posibilidad de situarse, de mantener unas relaciones vivas hechas de presencia y de palabras directas, no establecidas por medios artificiales o descualificadas por los efectos de masas" (Balandier,1994:66-67)

En lo relativo al tiempo, nos interesa retener especialmente la instauración del modo de temporalidad llevado a cabo por la modernidad. En *Poder y Modernidad* Balandier nos anticipa el eje de su reflexión en torno a la temporalidad: la modernidad establece una acentuada lucha contra el tiempo. La temporalidad moderna es ya en sí misma un intento de abolir el tiempo marcado por los ciclos de la naturaleza, pero el acelerado desarrollo mediático de la *sobremodernidad* acaba por consolidar una

percepción hegemónica de la temporalidad en la cual el único tiempo real es el tiempo discontinuo y fragmentado del presente, en el cual la misma duración temporal se disuelve en una vivencia exclusiva del instante inmediato y fugitivo. Esto genera, como consecuencia, una percepción efímera del tiempo, que elimina la continuidad del pasado con el presente y de éste en su proyección futura, pero que genera, precisamente por su carácter efímero, una vivencia de vivir atemporalmente, ajeno al tiempo.

> "El activismo moderno prosigue la lucha con el tiempo bajo otras formas. Más contradictorio aún, el hombre moderno puede descubrirse en una situación extraña al tiempo, en estado de *a-temporalidad* , tal como los navegantes del espacio están en estado de ingravidez. El movimiento, el cambio, la precariedad se le hacen familiares, y entran a formar parte de la naturaleza de las cosas. El acontecimiento queda banalizado por los media y la aceleración de la información; al ser recibido en todo momento, hace añicos el tiempo y debilita la conciencia de continuidad. La novedad, lo efímero, la moda, la versatilidad de los gustos, tanto con la necesidad de efectuar frecuentes adaptaciones, dan la impresión de vivir solamente el presente. La dificultad para concebir claramente el porvenir personal, así como las incertidumbres asociadas a esto, refuerzan esta ilusión de estar en un mundo en el que la duración ha desaparecido"(Balandier,1985:260)

A este respecto, la imaginación, piensa Balandier, a través de su capacidad para generar una temporalidad retrospectiva que se refugia en el pasado o una temporalidad anticipativa proyectada hacia el futuro, contribuye, en ambos casos, a la eliminación de la dominación del tiempo presente, desplazándolo en los dos sentidos. La fuerza de la imaginación radicaría en ser la depositaria de la resistencia ante una temporalidad plegada sobre sí misma, albergando la facultad proyectiva de un tiempo que se evade de lo instantáneo para recrear, mediante la ensoñación, pasado y futuro.

Ahondando en la cristalización de un tiempo efímero en la sociedad mediática, Balandier nos plantea en *Images..* que la esencia de la imagen, debido a su carácter instantáneo y omnipresente, impone una temporalidad radicalmente diferente a la dominante en la escritura, puesto que esta última necesita y se abastece de la memoria.

> "El discurso de las imágenes difiere no solamente por sus reglas de composición, por su ritmo, sino por las rupturas que introduce en la continuidad, y luego en la conciencia de continuidad"(Balandier,1987:19)

En *El desorden..*, insiste en la problemática de la temporalidad, tomando la vivencia del tiempo como criterio delimitador entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas. Así, el tiempo que caracteriza a las sociedades tradicionales es un tiempo lento marcado por lo sagrado, que al servicio de la tradición busca eternizar el pasado procurando lograr una integración social fuerte y sin fisuras. Frente a esta temporalidad que privilegia el orden sobre el desorden, la modernidad establece una nueva significación del tiempo vinculada al desarrollo científico-tecnológico, y luego informativo-mediático, que supone una aceleración de la temporalidad y, por tanto, una ruptura con la experiencia del tiempo tradicional. La modernidad, de esta forma, acrecienta un sentimiento de desorden, de incertidumbre, vinculados a la ruptura de un tiempo unificado y aún ligado a la periodización de los fenómenos de la naturaleza. La nueva temporalidad, resultante del desarrollo tecnológico y mediático, es una temporalidad en la cual el propio tiempo aparece secuestrado, lo que genera una fuerte sensación de impredicibilidad e inseguridad vital.

Para Balandier, la temporalidad propia de la *sobremodernidad* se caracterizaría por tres aspectos definitorios que son explicitados con claridad en *El desorden..*:

a. Cotidianidad: Como ya fuera apuntado anteriormente, implicaría la fijación a una temporalidad inmediata, incesantemente novedosa, y que confiere a los individuos una constante, pero nunca acabada, necesidad de readaptarse al presente.

> "De manera más global, el hombre de la modernidad puede sentirse en la situación de extranjero ante lo que no es la temporalidad inmediata. En cambio, lo inestable, la precariedad se vuelven más familiares; la novedad, lo efímero, la sucesión rápida de las informaciones, los productos, los modelos de comportamiento, la necesidad de efectuar frecuentes adaptaciones le dan la impresión de vivir solamente en el presente, aunque la gestión de una existencia tiende a ser la de sus momentos sucesivos"(Balandier,1988:159)

b. Las máquinas complejas: Generan una percepción y vivencia artificial del tiempo, alternativa al propio tiempo cronológico.

> "Es el universo de los "inmediatos", se ha dicho, donde el tiempo secuencial o cronológico ya no tiene claramente su lugar, sino un tiempo que no se despliega, que es de otro carácter y se produce de otra forma. Singular, manifiesta una temporalidad fluctuante y modelable; inmaterial, es sin embargo una especie de materia explotada por

> la inventiva y el trabajo humano. Es un tiempo de una poderosa eficacia, por el cual la máquina llega a ser generadora de sentido, autora de significaciones resultantes de su interacción con la persona que dirige el sistema"(Balandier,1988:159-160)

c. La imagen: Debido a su velocidad de transmisión, modifica la vivencia del tiempo, crea un efecto temporal de simultaneidad pero a la vez sin distancia y, por otra parte, fijado a su propio presente.

> "Este tiempo no corre, está "abierto sin fin ni comienzo.., simulación de instante siempre renovables y diferentes que pueden actualizarse..en una infinidad de momentos que ni el objeto ni el sujeto ni la imagen han vivido antes. Es el tiempo del instante, separado de un pasado que impone su necesidad y de un futuro cuya realización sería ineluctable" (Balandier,1988:161)

Como resultado de esta dominación del tiempo sobre los individuos, que adopta la forma de una presión de lo presente e inmediato sobre su experiencia vital, se hace necesaria, como en el caso del espacio, la recuperación de la memoria colectiva como espacio imaginario de resistencia ante el imperialismo de lo efímero e instantáneo. La memoria colectiva, a juicio de Balandier, puede dotar a la experiencia social de los individuos de un enraizamiento y orientación en una sociedad dominada por la aceleración y desorden generados por el repliegue del tiempo sobre el presente, sin ligazón con el pasado y sin proyección de futuro. En *Le Dédale..*, Balandier explica esta fecundidad de la memoria colectiva, ya antes abordada en el caso del espacio, del modo siguiente:

> "Las memorias colectivas poseen una asombrosa capacidad de resistencia a los asaltos de la historia, durante los peores periodos, ellas se protegen replegándose en una vida de algún modo subterranea. Ellas han sobrevivido al ataque y a las manipulaciones de los totalitarismos: cuando aquellos se acaban, ellas surgen y acceden a una existencia tanto más explosiva en tanto que hayan sido durante un largo periodo ocultadas. Resisten, al trabajo de deconstrucción de la *sobremodernidad*. En efecto, en las situaciones donde el lazo social está perdido, la relación al pasado se convierte en lugar de remedio a esta carencia. Es demandado para religar por medio de una continuidad de valores, de dar un patrimonio compartido, incluso cuando aquel es todavía generador de artificios de interpretación, de disputas y de enfrentamientos"(Balandier,1994:48)

En la misma obra, Balandier establece una relación especialmente importante entre la dominación del presente a través de una institucionalización de un régimen

específico de temporalidad y la crisis del proyecto ilustrado. Como resultado del desmoronamiento de la idea de progreso que había sido el relato que dotaba de sentido, orientaba la vida colectiva y establecía la vivencia del tiempo en occidente desde la Ilustración, la historia deja de tener un sentido que la dirija, generándose una temporalidad sin historia. La crisis del proyecto según el cual el despliegue de la historia es el camino abonado para la conquista del mundo y la liberación del hombre, abandona al individuo y a la colectividad al imperioso estado permanente de producir y renovar constantemente, y al mismo tiempo nunca de forma acabada, un sentido orientador de la vida colectiva. Así, como consecuencia de lo anterior, se produce una deshistorización del tiempo social, acabando colonizados pasado y futuro por el presente inmediato, en el que la expectativa queda finalmente eclipsada por la urgencia.

> "Es globalmente, la relación con la historia la que se difumina. No se contempla más como una doble imputación de sentido: manifestación de una dirección y de una significación que surge y se descubre a lo largo del devenir de las sociedades y las civilizaciones. No se ve más como un movimiento de progreso continuo, de unificación de avance hacia la realización de mundos sociales más propicios a la eliminación de las coacciones y al desarrollo de la persona. La historia parece reducida al silencio, ella no dice nada, no muestra más lo que está por venir. Este silencio abandona a los individuos a ellos mismos, a la obligación de producir continuamente sus relaciones sociales y sus significaciones, de remediar de forma constante y sin tregua lo inacabado de todas sus obras" (Balandier, 1994:49)

De ahí que, a juicio de Balandier, haya que atribuirle un importante significado político al tiempo, y pensar la emancipación de los individuos como una liberación de la dominación de un modelo de temporalidad específico sobre su experiencia vital. Una vez más, la riqueza de la memoria colectiva radicaría en su capacidad de representación y consolidación de una identidad individual y social que sirva de freno ante la incertidumbre generada por la nueva temporalidad.

> "La búsqueda de los lugares de la memoria, de lo que contribuye a una ligazón histórica, muestra que esta última es considerada como necesaria en la formación de la identidad y de las localizaciones de pertenencia menos frágiles. La reivindicación de un tiempo más liberado se interpreta como la búsqueda de condiciones propicias a unas actividades más autónomas, y también como el deseo de un tiempo "a hacer" y a cambiar de significaciones, abierto a la creatividad personal y a la innovación, capaz de dotar al individuo de una parte de inicitativa en la construcción del devenir común. En este sentido, el tiempo adquiere un valor político, se convierte en una perspectiva que

> puede contribuir a liberar las coacciones de lo inmediato, y que intente abrir los espacios privados que incitan al repliegue y a la clausura"(Balandier,1994:58)

3.3.3. La imagen como constructora de realidad y sus efectos sobre el imaginario social

El pensamiento de Balandier esta presidido por la preocupación acerca del poder de la imagen, y en general de la cultura mediática, en las sociedades actuales. La importancia de la imagen radicaría en su capacidad para construir la realidad, de este poder, emerge una nueva cultura y una nueva representación del mundo. En el artículo *Images*.., Balandier destaca cómo la sociedad mediática aprehende el mundo desde una nueva categorización: la visualidad fragmentada propia de la imagen, de la que se deriva un nuevo régimen de definición de la verdad y la creencia, el cual se sostendría básicamente sobre la vista. Desde estas claves, la sociedad de la comunicación, a través de la imagen, produce una pseudorealidad que acaba solapando y finalmente suplantando a la propia realidad, convirtiéndose en una forma homogeneizante y totalizadora de percibir el mundo

> "Las redes que vehiculan las imágenes y los mensajes ligados, doblan la realidad material, imponen una sobre-realidad siempre más densa, más englobante, transmiten a lo real una "vida en doble" y vuelven más confusas sus fronteras hasta ahora reconocidas. Todas las culturas tienen desde siempre definidas las formas de un más allá de lo real inmediato, pero es la primera vez en la historia de los hombres que la realidad cercana se encuentra inmersa en el flujo cotidiano de imágenes y mensajes"(Balandier,1987:17)

Este proceso de suplantación de lo real por la imagen, es llevado a cabo a través de un doble procedimiento: la abundancia de productos audiovisuales que impone una nueva figura a lo concreto y la progresión de lo abstracto por el primado de la estadística que elimina las particularidades diferenciales bajo el dominio lógico-experimental. A partir de todo ello, se modifica la relación del individuo con lo real, de modo que lo material se sustituye finalmente por lo inmaterial, o en palabras de Balandier. "La relación con la materialidad del mundo es transformada o enmascarada

o cortada por la interferencia de las imágenes, las inmaterialidades sustituyen progresivamente a las cosas" (Balandier,1987:18-19)

Pero, también, se instaura una nueva entidad ontológica del objeto, en la que su materialidad y permanencia se difumina, y donde el ser queda mediatizado por el ver, o lo que es lo mismo, la naturaleza del objeto queda suplantada por una simulación figurada, espectacular, fugaz y evanescente.

> "La imagen abundante cambia la evidencia del estatuto del objeto, a menudo si aquel es considerado según la acepción didáctica -toda cosa inerte o animada que afecta los sentidos, la vista principalmente. Esta menos asociado a la materialidad, a las manifestaciones "naturales", a las configuraciones en las que la percepción se inscribe en un largo hábito, está más ligado al "reflejo", a la simulación ,al movimiento que no le otorga más que una breve existencia"(Balandier,1987:21)

Balandier señala en *Le dédale..* cómo a lo largo de la historia la imagen ha poseído el poder de dar fuerza a una creencia. Precisamente por ello, la tradición filosófica desde Platón la ha minusvalorado como una forma deteriorada de expresión intelectual. Sin embargo, la imagen posee una capacidad autónoma de expresión "es un medio de la relación, un enviado que libera el sentido, pero su inscripción en el espacio expansivo de la comunicación la descalifica progresivamente" (Balandier,1994:125). En este sentido, es importante señalar cómo en las sociedades tradicionales la imagen aparece custodiada y circunscrita a los específicos ámbitos de lo político y lo religioso. En la *sobremodernidad*, sin embargo, y como resultado de la expansión de las técnicas de reproducción mecánica, se produce una explosión de la imagen de masas sometida a los dictados del mercado y creadora de un universo dominado por lo visual. Aquí enraíza su poder la imagen, puesto que la *sobremodernidad*, con la expansión mediática que ésta despliega, coloniza el imaginario, terreno propio como hemos apuntado de la ensoñación y el deseo, generándose así, como consecuencia, un especial *tecnoimaginario.*

> "La imaginería específica de la sobremodernidad resulta de esta conjunción de medios que alían ciencia y técnica, que construyen un real expresable y manipulable por medio de pantallas. Lo imaginario no puede trazar su propio camino más que adaptándose a estas condiciones, más que practicando una suerte de alianza desigual que hace un tecno-imaginario. Incluye sus propias imágenes, degradadas porque él no es su único

> dueño, en un universo de imágenes abundantes integrando poblaciones constantemente diversificadas: imágenes banalizadas de la vida cotidiana y del trabajo, imágenes de interrogación científica y de la creación, imágenes inquisidoras de los dispositivos de vigilancia. Un universo donde la realidad se evalúa según su capacidad de mostrar o de mostrarse, y donde - escribe Michel de Certeau - las comunicaciones se transforman en "viaje de mirada(*voyage de l´oeil*)"(Balandier,1994:127)

De hecho, piensa Balandier, la *sobremodernidad* explota la faceta imaginaria presente en la vida social, pero creando una simulada e ilusoria realidad que acaba por colonizar toda la vida social. La sociedad actual, desmoronados los grandes mitos e ideologías que nutrían de sentido a la sociedad, se caracterizaría por un nuevo género de dominación invisible, en el cual, unas fragmentarias *micromitologías* al servicio del mercado conquistan la faceta de ensoñación presente en la cotidianidad, buscando la seducción de los individuos a través de la apelación y sometimiento de su imaginario social. Habría, pues, un nuevo reencantamiento del mundo a través de la imagen mediática convertida en forma de mercancía y espectáculo banal, que requiere la apropiación de lo imaginario y su conformación bajo las directrices de lo fugaz, inmediato o del deseo siempre insatisfecho.

> "Lo imaginario social e individual mantienen su demanda, que debe ser provista Lo es efectivamente con exceso, confusión y contradicción. Los mitos nuevos, portadores de creencia y generadores de acción, no existen más que en estado difuso y precario, son mitos de ambiente, de impregnación y con una función inmediata, más que mitos fundadores de lazos sociales fuertes. La cultura de la mercancía, de cosas, de la publicidad omnipresente y de los espectáculos comerciales transfigura de una cierta manera el consumidor, pero con el fin de provocar en el cliente un deseo siempre reavivado"(Balandier,1994:26)

3.3.4. Cultura mediática y política

Como ya hemos señalado, para Balandier, la atmósfera de escepticismo generada a partir del desmoronamiento de los grandes *metarrelatos* e ideologías que desde el siglo XVIII alimentaban de sentido y orientación a la vida colectiva de las sociedades, al mismo tiempo que la explosión emancipadora de las diferencias e identidades eclipsadas bajo el proyecto unidireccional de liberación de clase definitorio del *metarrelato* marxista, provoca la efervescencia de unas emergentes

pseudomitologías sustitutorias. Estas poseen una dimensión de actuación local y por ello menos totalizante, pero procuran abastecer de un sentido efímero y banal a la vida cotidiana, intentando llenar el vacío generado por la crisis de los grandes relatos de la historia.

La sociedad mediática impone el imperio de la comunicación, el cual, a través del desarrollo de la imagen y la técnica impregna todas las esferas de la vida social. Este se convierte en una nueva fuente generadora de sentido a partir de su facultad para producir realidad, supliendo, de este modo, el vacío heredado por el eclipse de las ideologías tradicionales. Por eso, como expresa Balandier, la comunicación, a través de nuevas *micromitologías* por ella diseñadas, es el verdadero espacio en el cual se ejercita la legitimación de la dominación en las sociedades actuales. En *El Poder en*, *escenas*, se nos dice:

> "Al tiempo que las religiones se debilitan, que las ideologías y las "cosmovisiones" se difuminan y dejan al hombre contemporáneo desprovisto de grandes relatos de referencia, que lo político pierde parte de su contenido en favor de la competencia por la competencia, la comunicación ocupa el lugar que todo ello abandona. La comunicación acapara lo imaginario, produce lo real y sus simulaciones, engendra sociologías cambiantes, forma e impone las figuras detentadoras del poder o las obliga a depender de ella"(Balandier,1992:151-152)

La proliferación de la imagen en la sociedad mediática crea, para Balandier, una contradicción con la consolidación de unas estructuras democráticas sólidas, puesto que la imagen también coloniza el ámbito de lo político como una esfera más de la vida cotidiana. Se puede hablar, según Balandier, de un secuestro de lo político por lo mediático, o expresado con más precisión, de un doblegamiento de aquel a los dictados de éste. De esta manera, al quedar convertida la política en imagen y por ello en representación espectacular, ya no puede ser considerada al modo tradicional como un debate de ideas a través de un discurso argumentativo y con capacidad de generar convicciones sólidas. El dominio de la imagen sobre la política crea las condiciones para la emergencia de una nueva consideración de lo político. Este se presenta ahora de modo escenificado, y por tanto, la fuerza de las ideas queda suplantada por los efectos retóricos de la imagen. El desplazamiento retórico de lo político lo expresa Balandier en *Le dédale..* del modo siguiente:

> “Cada vez más, la información y el debate políticos resultan menos una presentación y una argumentación comunicadas por la palabra viva y por la escritura que una retórica técnica asegurando la puesta en imágenes la más propicia a la dramatización eficaz. Si el recurso a la narración se mantiene, aquella aquí es de una forma a menudo breve y sumisa a lo espectacular”(Balandier;1994:204)

En este contexto, piensa Balandier, es necesario desprenderse de las categorizaciones tradicionales de lo político que no implican una fuerza retórica, ya que en el imperialismo de la imagen quedan reconducidas a un mero aspecto idealizante y moralizador pero con nula eficacia social. El orden de las ideas y su argumentación no es inmune al universo dominante de la comunicación, de manera que no se valoran tanto éstas por el contenido propio de lo que dicen como por el modo en cómo se dicen. Como consecuencia, la mediatización de la cultura exige de un proyecto político que éste pretenda ir más allá del terreno de la verdad o la coherencia, además debe ir acompañado del mostrarse como creíble, bajo los efectos de la imagen, para la opinión pública. En definitiva, la verdad política sin revestirse de fuerza retórico-mediática se convierte en ineficaz. Pero, además, el riesgo que entraña la absorción del pensamiento crítico por la cultura mediática consiste en que finalmente pueda acabar convirtiéndose en una expresión desnaturalizada de sí mismo, en una manifestación más del espectáculo.

> “El problema del estatuto de la verdad en el espacio político es así una noticia a la vez colocada. Sería simplemente banal, e inscrito en la cuenta de unas olas moralizantes, si el contexto no le diera una dimensión totalmente diferente. La cultura hipermediatizada, que multiplica las capacidades de producir apariencias generadoras de sentido, simulaciones y lo virtual, engendra también las trampas donde los que salvaguardan la democracia se enredan, y aquella con ellos” (Balandier,1994:206)

A juicio de Balandier, con la colonización de la vida social por la imagen se pone en tela de juicio la esencia de la democracia. La imagen crea una realidad apegada a lo instantáneo y emocional que anularía la actitud de crítica y reflexión ciudadana, posibilitadoras de la conquista de la autonomía y capacidad de decisión de los individuos. Se podría hablar, incluso, de una crisis de soberanía y representación política, o de un genero de totalitarismo de la imagen en la sociedad mediática que convierte lo social en escenificación espectacular y la opinión pública en una opinión

fabricada y cautiva de los medios. Así, en *Le dédale..*, Balandier nos dice:

> "El pensamiento que se expresa únicamente bajo la forma imagen-mensaje es, necesariamente simplificador y condenado a una relativa indigencia. La escritura solo puede reconocerse plenamente en el tiempo de la reflexión, que permite elaborar una comprensión menos expuesta al choque de la emoción y tener una distancia crítica. La democracia verdadera tiene por exigencia dar a todos el uso de esta capacidad, de desterrar lo más posible las determinaciones que condicionan las opiniones, las preferencias y las elecciones, entonces la democracia liberada en los medias, en la empresa de grandes comunicadores, estaría condenada a abolirse en un populismo en el cual el autoritarismo estaría maquillado por el efecto de puestas en escena imaginarias. En otro tiempo, la República se ha consolidado instaurando el culto de lo textual y del derecho, hoy en día el vigor de la democracia depende de la voluntad de devolver al uno y al otro, lugar, espacio y fuerza"(Balandier,1994:207)

Es importante destacar que, para Balandier, el ejercicio de la dominación y el sometimiento de los individuos en la sociedad mediática no reside tanto en la importancia de las ideas aceptadas por los subordinados o en un consenso bajo una ideología de la que todos participarían, como en la construcción de un imaginario circunscrito a un espacio de visibilidad dominado por las apariencias. El poder ya no necesita remitirse a ninguna instancia trascendente que legitime la realidad social al modo tradicional, radica en la capacidad de la imagen para hacer creíble una realidad o crear una realidad percibida como evidente, y ésto por medios retóricos y simulatorios que buscan la seducción de los individuos.

> "El poder ha siempre estado dependiendo de dramatizaciones -posee un aspecto teatrocrático - y unos componentes simbólicos e imaginarios que le aportan una eficacia consolidando el consentimiento. Depende, y no exclusivamente de la legitimidad y de la argumentación, que le permiten establecerse no sobre la sola coacción, sobre la capacidad efectiva de ejercer la coerción. Maquiavelo, ya, recuerda en el Príncipeque el juicio de los sujetos se forma según lo que les es dado a ver: es necesario luego hacer corresponder las apariencias a lo que aquellos esperan de él. En una cultura de lo visual, de las imágenes, la tecnología de las apariencias, por su potencia misma, contribuye a adquirir, desviar así una parte de poder. La comunicación entre gobernantes y gobernados se establece bajo este castigo. La fuerza del aparentar se impone y, con ella, la de los medias"(Balandier,1994:207)

Lo que modifica sustancialmente la consideración en torno al mantenimiento de la dominación social, ya que ésta ni puede ejercerse de modo directo como coacción

y coerción, ni puede hacerlo apelando al orden de la legitimidad en términos de principios racionales. Su actuación vendría dada por la utilización de mitologías que, apoyadas en la fecundidad de los símbolos, conquistan por su faceta persuasiva el imaginario colectivo, produciendo un efecto quimérico de realidad y cristalizándose en el ámbito de la creencia cotidiana como certidumbre. De esta forma, se garantiza, por un nuevo mecanismo más sutil, la legitimidad del orden social. Este importante punto, lo expresa Balandier del siguiente modo en *El Poder en escenas*:

> "Un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada; a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial"(Balandier,1992:18)

En la misma obra, Balandier nos dice que aunque exista un denominador común que impregna el imaginario político en las sociedades tradicionales y *sobremodernas*, también puede decirse, al mismo tiempo, que la *sobremodernidad* supone un giro novedoso en la representación de lo político. Si bien la propia esencia del mantenimiento del poder radica en ambas en una teatralización, en una puesta en escena que apela a la fuerza de la representación simbólica en la vida social y a su imaginario, en las sociedades dominadas por la mediatización de la cultura, la dramaturgia política se presenta bajo el legado de la imagen como espectacularización. A diferencia de las sociedades tradicionales, el poder pierde así su aureola de misterio, de sacralidad, de mitología fundamentadora, para hacerse ostensible y manifiesto a través de la imagen técnica y su poder retórico, pero persiguiendo, lo mismo que en las sociedades tradicionales, la obediencia y sumisión de los gobernados.

> "El poder ya no se haya asociado a una figura lejana, perfilada por el mito inicial, lo imaginario colectivo y la tradición, sino por una elaboración que otorga a los responsables presencia y celebridad, haciendo de ellos personajes capaces de atraer hacia sí la más amplia adhesión. La escena parlamentaria no es ya un universo casi cerrado, sino que se ofrece a la mirada de los teleespectadores que se convierten así, en efecto, en espectadores a distancia de un drama montado para ellos - casi siempre bajo la forma de un breve enfrentamiento entre *vedettes* políticas"(Balandier,1994:119-120)

3.4. Michel Maffesoli

Maffesoli es el autor de los incluidos en este trabajo en el cual la concepción de lo imaginario aparece de una manera menos sistemática. Se puede intentar rastrear una formulación de lo imaginario en Maffesoli entre la dispersión y fragmentación de esta noción en distintas dimensiones y contextos de su pensamiento, pero rehuyendo la búsqueda de una sistematización. No obstante, y pese a lo anterior, pude decirse que la evolución del pensamiento de Michel Maffesoli está impregnado por la intención de reivindicar, como en los autores precedentes, el papel fundamental que juega lo imaginario en la vida social. La falta de sistematización a la que aludíamos está relacionada con la asunción general por parte de Maffesoli de un deliberado estilo ensayístico, opuesto así al discurso sociológico tradicional, orientado éste último por la búsqueda de coherencia y por el objetivo de alcanzar certezas. Lo que dificulta, en ocasiones, la exposición de su formulación en torno al imaginario.

Por otra parte, es de especial interés cómo Maffesoli fija su objeto de atención prioritaria en la vida cotidiana(de hecho funda con Georges Balandier el *Centro de estudios sobre lo actual y lo cotidiano* en París), temática inspirada en los análisis situacionistas de los años sesenta en Francia o en el propio Lefebvre. En una entrevista con Luis Gómez llevada a cabo en 1994, comenta que su interés en torno a una sociología comprensiva de lo cotidiano tiene su origen en un apego y proximidad biográfica con la cultura popular. Lo que motiva un acercamiento a lo *microsocial*, a un conocimiento de lo ordinario, de lo banal, desde el que se pretende pensar lo social poniendo el acento sobre lo minúsculo, siempre como alternativa intelectual a la abstracción teoricista e intelectualista obsesionada por el rigor conceptual.

En sus primeros trabajos, la reivindicación de lo imaginario servía como cuestionamiento de ciertas lecturas racionalistas y cientifistas del marxismo que minusvaloraban la fuerza del ensueño en la vida de las sociedades como garantía de su dinamismo. En relación con ésto, la noción de ideología que utiliza Maffesoli pretende desvincularse del carácter peyorativo que la identifica con una *falsa conciencia.* Intenta así realzar una dimensión de la ideología que, bajo el influjo de la obra tardía de Durkheim, revele su trascendental importancia como elemento

consustancial a la vida colectiva, enraizada en el plano vivencial en el cual revela su verdadera funcionalidad.

Existe también en Maffesoli, al igual que en Ledrut y Balandier como ya dejábamos apuntado, una crítica al proyecto de modernidad occidental y un acercamiento a la comprensión de las nuevas formas de cultura emergentes en las sociedades posmodernas, indicativas de la saturación del proyecto moderno. En este sentido, la revitalización social de aspectos vinculados a lo corporal, lo cercano, lo pasional.. son analizados como manifestaciones testimoniales de descrédito y rebeldía ante el imperialismo de la racionalidad productivista y la lógica de la identidad caracterizadoras de la modernidad. Bajo esta perspectiva, Maffesoli evalúa también la efervescencia de incipientes formas de sociabilidad que explotan los aspectos imaginarios y simbólicos, generando así un especial sentimiento de comunidad vital ya apuntado por Durkheim en las *Formas elementales de la vida religiosa* al estudiar el fenómeno religioso como instancia sobre la que descansa la integración simbólica de una sociedad. Por eso, más que en ningún otro autor de los incluidos en este trabajo, la conjugación de las influencias de Durkheim y Durand son patentes. Del primero, recoge la radical importancia de los procesos de comunión colectiva, del segundo, el reconocimiento de la constelación de aspectos imaginarios de la experiencia social que el racionalismo había marginado.

Por último, es también importante destacar que para Maffesoli el papel de lo imaginario en la vida social está estrechamente vinculado a las instancias de legitimación de la dominación social, ya que ésta sólo es posible apelando a las dimensiones simbólicas y mitológicas que contribuyen a garantizar el orden social. Pero al mismo tiempo, y esta es la doble faceta contradictoria de lo imaginario, puede alimentar la transformación social y abrir así la posibilidad de la utopía.

3.4.1. Imaginario, ideología y utopía

En *Lógica de la dominación*, obra en que empieza a ser objeto de estudio el imaginario social, Maffesoli intenta recuperar la importancia de la ensoñación colectiva

como móvil de transformación social, que ya fuera apuntada en su momento en el marxismo de Ernst Bloch. El objetivo de ello es hacer frente a una lectura de la obra de Marx y un paradigma de crítica ideológica derivada de ella marcados por un acento racionalista, en la que se otorgaría prioridad a la ciencia como único modelo de conocimiento verdadero y liberador de las difusas e ilusorias representaciones ideológicas. En este sentido, el reconocimiento de la fecundidad de lo imaginario, en cuanto representación social con la facultad para alumbrar posibilidades alternativas a la realidad social dominante, pretende poner en tela de juicio una crítica ideológica apoyada sobre el referente de la verdad científica como única posible superación de la ideología. Al mismo tiempo, intenta dotar de una vitalidad a la representación social, que el pensamiento de Marx dicotomizaba, sin un desarrollo sistemático y de modo un tanto simplificado, respecto de la infraestructura económica.

Partiendo de una revisión del papel asignado a lo imaginario en el pensamiento de Freud, quien establece una tajante distinción entre lo imaginario y lo real derivando a lo primero de lo segundo, Maffesoli reivindica la creatividad de lo imaginario como el terreno propio del ensueño doblegado por una racionalidad productiva. De ahí que apoyándose en Marcuse, la esencia de lo imaginario, radique para Maffesoli, en la lucha simbólica contra el grado de renuncia que impone una civilización represiva. Por eso, la vitalidad de lo imaginario es siempre, del mismo modo que en la poesía, la fuerza de la fantasía que fractura la monotonía de la vida cotidiana e imprime un dinamismo colectivo a la realidad social. Es la forma de expresión y cristalización de la energía colectiva que, solidificándose como mito, emerge de la sociedad en una coyuntura histórica y ofrece una resistencia ante el imperio de la racionalidad *unidimensional*. Maffesoli resume esta importancia de lo imaginario del siguiente modo:

> “Las consecuencias que derivan de lo imaginario colectivo-individual podrán ser la volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo, el juego con la muerte, el intercambio transitivo; cosas todas que escapan a la esfera de la economía, cosas todas que, aunque aquí se las haya indicado de una manera sucinta, se anuncian como importantes en el devenir histórico como superadores del valor y del productivismo occidental “(Maffesoli,1976:94-95)

Para Maffesoli, la utopía, tomada más desde la perspectiva de la forma que del

contenido, se revela como una manifestación de lo imaginario. A través de ésta, el hombre se recrea en el pasado o edifica un futuro renegando de su realidad cotidiana. La utopía debe ser concebida a la luz de una movilización de expectativas en torno a la realidad, que así, a través del sueño, pretende trascenderse, iluminando la realización de otras posibilidades diferentes de lo real "el reconocimiento de un desequilibrio estructural que deriva del dinamismo de la aspiración, y procede de la tensión continuada entre lo posible y lo imposible"(Maffesoli,1976:40).Utopía, en este contexto, no significa un objetivo social a alcanzar, un vector histórico que fije una direccionalidad teleológica, por el contrario debe ser concebida como una apertura siempre inacabada de posibilidades de realidad alternativas a la institucionalizada socialmente, y que se desencadenan como resultado de la insatisfacción que ésta provoca.

En virtud de las exigencias cientifistas propias de la coyuntura histórica que a Marx le toca vivir, no existe en su pensamiento una alusión clara a la función social de la utopía, sin embargo, urge reconocer, para Maffesoli, una clarificación de su papel en el seno de una renovada teoría crítica de la sociedad. Maffesoli piensa la utopía no en un sentido etimológico, como aquello que no tiene lugar, sino, bajo la influencia de Marcuse, como aquello posible que el poder mantiene como inalcanzable a los individuos. Por eso, la utopía, como realidad de la posibilidad o eficacia del sueño, vendría a suplir el déficit existente en buena parte de la teoría marxista en torno a las representaciones sociales, consideradas éstas como mero reflejo de las condiciones materiales de existencia o productos intelectuales resultantes de una dominación de clase. De alguna forma, la noción de sueño diurno de Ernst Bloch apuntaría en esta dirección.

> "Así esbozada, la utopía concreta puede ser un medio eficaz para organizar el mundo futuro, permite también dar cuenta, de una manera menos mecanicista que en el marxismo vulgar, de las relaciones que existen entre lo imaginario y lo real. En este sentido, el análisis que hace Bloch de los sueños diurnos (*tagstraume)* pone de manifiesto el carácter dominable y proyectivo que estos poseen"(Maffesoli,1976:49)

Para Maffesoli, la teoría marxista de la sociedad debe acoger en su seno a la

utopía. De hecho, piensa Maffesoli, tras cualquier tipo de proyecto revolucionario late siempre el germen de la utopía como medio de trascendencia de lo real y apertura a lo posible, lo que ofrece una resistencia a todo intento de imposición de la evidencia presente bajo el pretexto de única posible realidad.

> "La apertura del campo de lo posible contra la fatalidad del presente o las imposiciones del pasado, procede de esta extraña pasión "por decir nuestra vida, así, directa totalmente", es la ebriedad primaveral y romántica que impulsa la lucha contra la trivialidad de lo establecido y que, al aliarse con la lucidez (y al desarmar así el aspecto escéptico de la lucidez), constituye el más firme motor de la revolución"(Maffesoli,1976:52)

En una obra posterior, *La Transfiguration du politique. La Tribalisation du monde*, Maffesoli reincide en la tesis de que lo imaginario es lo que dota de fuerza a la utopía. Desde lo imaginario, se consigue movilizar la *potencia* social, cuestionando el orden social establecido. Ocurre así en todos los movimientos de transformación social, los cuales se enraízan en un imaginario que dinamiza la capacidad de movilización de la sociedad. Y ello se produce porque, en general, el ensueño, lo imaginario, en definitiva, el mito, dan forma a la vida social a través de la dimensión simbólica.

> "Por medio de leyendas, canciones, de la memoria colectiva, de las palabras del espíritu, etc., todas se capilarizan en la vida cotidiana, éstas son las que fundan la sociedad. No se insistirá lo bastante sobre la importancia de la mitología o de los mitos. Más que la historia lineal, con un desarrollo continuo y racional, estos son aquellos que de una manera cíclica, presiden la respiración de esta cosa viviente que es toda estructuración social; con sus altos y sus bajos, sus grandezas y sus bajezas, en definitiva, una vida que posee historias más que una historia. Los mitos, otra manera de decir los sueños, en los cuales se ha expresado, en su sentido más fuerte, el "simbolismo" de un conjunto social; o para decirlo de una manera trivial, su cosa mental. Este simbolismo existe antes y después de la política, la irriga en profundidad, el es, de algún modo, el estrato subterráneo"(Maffesoli, 1992:101)

Maffesoli destaca un dualismo, o incluso se llega a preguntar si duplicidad, en la noción de ideología, que ya fue mencionado en su momento cuando aludíamos al pensamiento de Marx: falsa conciencia y representación constitutiva de lo social. En la obra de Marx, reconoce Maffesoli esta doble perspectiva, y a la luz del segundo

sentido apuntado insiste en la importancia de tener en cuenta la relevancia del sueño diurno del que antes hablábamos para evitar incurrir en una lectura positivista del marxismo que relegue la noción de ideología al ámbito de la deformación ilusoria, en definitiva a la consideración como falsa conciencia.

Lo que definiría peyorativamente a la ideología, para Maffesoli, es su pretensión de eternización, y por tanto deshistorización, que actuaría como antídoto frente a la incertidumbre y la inseguridad vital.

> "En función de lo anterior, la ideología, *strictu sensu* interviene a partir del momento en que lo que sólo es una generalización extraída de experiencias previas se convierte en una verdad absoluta, plausible de veneración (o de odio), en todo caso de supersticiones. Ahora bien: el individuo posee una tendencia constante a considerar eterna tal o cual idea, delimitable y determinable históricamente. La estructura básica de la ideologización reside en este mecanismo de "eternización". Esa estructura remite necesariamente a las nociones de angustia, de miedo, de muerte y de devenir, porque, en definitiva, de esto se trata cuando nos refugiamos bajo el caparazón de las certidumbres resistentes y de los ámbitos cerrados"(Maffesoli,1976:104)

He ahí, la diferencia con la utopía, pues mientras esta última trasciende lo real, el carácter eternizador de la ideología contribuye a inmovilizar la realidad social.

> "La fuerza de la utopía reside en su posibilidad de trascender lo real, por oposición a lo que cabría denominar ideología, que adhiere excesivamente a lo dado y por ello lo hace perdurar"(Maffesoli,1976:50)

Para Maffesoli, tanto la pretensión leninista de considerar a la razón como un mero reflejo de la naturaleza como la actitud positivista en que recae el estructuralo-marxismo althusseriano al situar a la sistematización científica como terreno de la verdad, reproducen esa eternización eliminadora de la angustia e incertidumbre que caracteriza a la ideología. Más en concreto, el devenir cientifista del marxismo althusseriano es heredero del modelo científico burgués que trata de delimitar tajantemente el orden de la ideología del orden de la ciencia, la contingencia de la certeza. Al respecto de este énfasis teoricista, basado en un endiosamiento de la ciencia como único sentido de verdad, Maffesoli nos explica:

> "Esta fascinación, contemporánea del positivismo francés, es perceptible en la investigación marxista actual, pero, de una manera más general, está presente en el universitarismo clásico, es la heredera más allá de Descartes, de ese deseo teológico (*rabies theologicae* dirán algunos) que quiere establecer una linea de demarcación entre una certeza(una ciencia, un criterio divino) y lo que pertenece al dominio de la contingencia, de lo no inscribible dentro de un sistema (diferencias entre la noción ideológica y el concepto científico)"(Maffesoli,1976:107)

En realidad, piensa Maffesoli, Marx dejó sin estudiar el funcionamiento específico de la superestructura, planteando una división excesivamente esquemática entre infraestructura y superestructura. Por eso, es necesario recuperar la dimensión imaginaria y simbólica que se inserta en el conjunto de la vida social, y que no fuera realzada en su momento por Marx. Aquella concepción que concebiría la ideología como falsa representación siempre derivada de lo material, y el modelo de crítica ideológica teoricista que de ella se deriva, no haría otra cosa que reproducir el mecanicismo propio del pensamiento burgués, inscribiéndose así, en realidad, dentro del marco de lo criticado sin percatarse de ello. Frente a esta reducción teorética de la crítica ideológica, Maffesoli propone una nueva formulación de ideología que se apoya en la reivindicación por parte de Lukács de una ideología propia de la clase proletaria, reconociendo que la ideología puede llegar a ser también una verdadera fuente de transformación revolucionaria de la sociedad"En realidad, tal es nuestra tesis, lo que se denomina ideología puede ser el ámbito de cristalización, de condensación de las energías rebeldes"(Maffesoli,1976:113-114)

En sí misma, esta definición estaría exenta de connotaciones peyorativas, lo que ocurriría para que la ideología adquiera el sentido de una perversa falsa conciencia es que acabe siendo presa de la abstracción. De este modo, aparecería como desligada del tiempo social que la produce, revestida así de una forma condensada de temporalidad y presentada como evidencia acabaría por desvincularse finalmente de la historia.

> "En su sentido más fuerte, que designa a la representación separada del desarrollo que se produce, la ideología es de hecho la forma condensada del tiempo detenido, del tiempo vacío experimentado como tal. Se trata del momento de la pasividad o de la repetición, en el que a lo sumo pueden recitarse como una letanía mortal sus papeles aprendidos e interiorizados, en cualquiera de sus niveles. Queda por ver si esta pasividad está generalizada en un momento históricamente determinado o si, más allá de lo que ocurre en los discursos oficiales y científicos (cualquiera sea el orden al cual

éstos pertenezcan), hay otra realidad que aflora. De este modo, el aspecto más visible de la ideología reside en la evidencia: no porque la evidencia (o las evidencias primeras) sea impura o tenga alguna tara no científica, sino porque la evidencia se pega a lo que denomina realidad, a lo que es, a lo que salta a la vista, y de ese modo olvida la labilidad del devenir“ (Maffesoli,1976:114-115)

Como resultado de la notable influencia freudiana que pesa sobre su obra, Althusser recaería en el mismo error al localizar la ideología en lo propiamente atemporal, reproduciendo así aquello que pretende cuestionar. Al sostener que la ideología, como el inconsciente, no tiene historia, es eterna o transhistórica, apoyándose en un emblemático fragmento de la IA, acaba finalmente hipostasiándola y por tanto negando así su destacada capacidad de transformación social.

“ En pocas palabras: asegurarse el control de la ideología al hipostasiarla implica retirarle, una vez codificada, canalizada y bien deslindada, toda virtud social y, por consiguiente subversiva”(Maffesoli,1976:117-118)

Encontramos posteriormente un tratamiento de la relación entre ideología e imaginario, desde una manifiesto influjo del pensamiento de Durkheim, en el apartado titulado *La función ideológica*, incluido en la obra *El conocimiento ordinario*, verdadero intento de acercamiento a los rasgos definitorios de una epistemología de la cotidianidad. Aquí, Maffesoli incide en la duplicidad de la noción de ideología ya apuntada algunos años antes en *Lógica de la dominación* y además nos ofrece una definición de ella exenta de caracteres peyorativos “verdadero conservatorio del desear-vivir social”(Maffesoli,1985:65). Al mismo tiempo, propone una novedosa aproximación a la ideología que intente ir más lejos del racionalismo presente en la epistemología moderna y contemporánea, desde el cual pretende establecerse una nítida demarcación entre lo ideológico y lo científico al modo de una distinción entre lo falso y lo verdadero. En buena parte de la tradición marxista, perviviría, como ya indicábamos, esta dicotomía, la cual desvaloriza las dimensiones míticas e imaginarias que, incluidas en el ámbito de la representación, no son objeto de un tratamiento que se merecen. Maffesoli persigue reintroducir estas dimensiones en el análisis de la realidad social, conjugando así los aspectos racionales de la existencia social con los mitológicos. Como resultado de esta superación del racionalismo, la ideología no es ya asimilable a una falsa conciencia u opinión ilusoria contrapuesta a la verdad

científica, tal como el discurso positivista pretende.

> "De esta manera, el término "ideología ha pasado a designar progresivamente la "mala conciencia" y la opinión espontanea e imperfecta: es decir, aquello que el especialista en ciencias sociales debe superar, reformar o revolucionar. El conjunto de la masa era naturalmente infantil o ignorante y la verdad tenía que ser una aportación del exterior" (Maffesoli,1985:66-67)

Es importante destacar que para Maffesoli, guardando fidelidad a Durkheim, las representaciones poseen una reconocida eficacia social, movilizan las conciencias con una fuerza de la que el esquematismo y la abstracción racionalista está desposeído. El poder de la ideología radica en su capacidad de persuasión y convicción de la que adolece el discurso científico, ya que se enraíza en la pasión, el sentimiento, la emoción, en los *residuos* de Pareto, en suma, en aquellos aspectos sepultados por el racionalismo bajo una catalogación de anacronismo, pero que es preciso reconocer que caracterizan a la conducta humana. Las representaciones colectivas tienen una eficacia social a través de su capacidad de movilización de las conciencias individuales. Ahí descansa la fecundidad de los mitos, que siempre apelan a un orden más vivencial que el racional.

> "Como sea, es importante reconocer que la pasión y su gesta son los pivotes esenciales de la vida social. Las justificaciones, las teorizaciones y las racionalizaciones vienen después. Lo primero es la pulsión que lleva a actuar, que anima a decir, que preside las diferentes asociaciones, que propicia las atracciones y repulsiones, que ordena las alianzas: en una palabra, todo eso no-lógico (V. Pareto) que puede economizarse aquí y que se encuentra en el cimiento de nuestras maneras de ser. Así para Durkheim "acaso no hay representación colectiva que , en cierto sentido, no sea delirante" Y este fenómeno que se comprueba en el caso de las creencias religiosas, puede considerarse como una "ley muy general". No puede expresarse mejor la importancia de lo sensible, del sentimiento irreprimible y desordenado en lo que se llama sociedad. Cuando se coincide (por lo menos de manera problemática) acerca de esta importancia, cuando se reconoce que el *homo demens* también es un elemento imprescindible de nuestro objeto de estudio, hay que aceptar todas sus consecuencias. Si no, se considera que las representaciones son anacrónicas, es decir patológicas"(Maffesoli,1985:70)

En esta sugerente interpretación de la ideología, en la cual el influjo durkheimniano es manifiesto, las representaciones colectivas tienen un papel fundamental en la vida social asociado a la eficacia vital, mientras que las

construcciones intelectuales son manifestamente insignificantes en este orden ”Apoyándose en la terminología de Durkheim, la interpenetración de las conciencias, de otra manera conocida como ideología, produce “una existencia psíquica de un nuevo tipo”, que piensa y actúa de manera autónoma. Esta metáfora referida a la sociedad no carece de audacia. De algún modo, recalca bien la solidez y originalidad del vínculo simbólico. La asociación que resulta de ello es también un factor activo que produce efectos especiales. Esto es lo que es importante en las representaciones” (Maffesoli1993:66). Incluso, podría afirmarse que la fuerza revolucionaria de las construcciones intelectuales, o el poder de dinamización de un movimiento social concreto, remite siempre a su vinculación con los aspectos imaginarios y mitológicos. De hecho, en *La violencia totalitaria*, Maffesoli nos sugería adentrarnos en una utilidad política del mito revolucionario, mostrándonos un nexo básico entre mito y revolución. La seducción de los movimientos revolucionarios se ampara en un mito que los dinamiza históricamente, y que por tanto los impregna de un carácter propiamente mesiánico “Hay que señalar un último interés del paradigma mítico. El de subrayar una puntuación que puede encontrarse en los fenómenos revolucionarios y en las manifestaciones mesiánicas”(Maffesoli,1979:90). Por tanto, aquello que caracterizaría a los mitos, religiones, utopías.., más allá del reduccionismo positivista, sería, desde el marco teórico aportado por Durkheim, más su forma que su contenido, su capacidad de interpenetración de las conciencias y garantía de *socialidad*, que apela a los aspectos vivenciales que el racionalismo oculta.

> “Si se comprende de manera abierta, esta “interpenetración” es la que sirve de fundamento a los mitos, las ideologías y las representaciones que permiten la duración de la socialidad”(Maffesoli,1985:75)

No se trataría, por tanto, de depurar las representaciones, de ir más allá de ellas, en aras del conocimiento verdadero. Lo que no es ya de utilidad es el esquema apariencia/profundidad, como tampoco el de irracionalidad/racionalidad, como modelo epistemológico para comprender los aspectos imaginarios de la vida social. En estos esquemas reduccionistas, subyacería un manifiesto racionalismo que, amparándose en el conceptualismo, margina siempre lo experiencial y vivencial.

3.4.2. Crítica de la modernidad e imaginario

El núcleo fundamental sobre el que descansa *Lógica de la dominación* es el reconocimiento del tránsito de una sociedad basada en una lógica de la explotación a una sociedad caracterizada por la lógica de la dominación. A partir de este último modelo de sociedad, Maffesoli pretende abrir un nuevo camino para la crítica ideológica, en el cual la comprensión de la dominación estaría ligada al establecimiento de un modelo de unidimensionalidad social que anula la diferencia. Con ello, Maffesoli nos anuncia la necesidad de adecuación de los análisis relativos a la dominación social desde un marco teórico que intente ir más allá del marxismo tradicional, aceptando para ello importantes modificaciones estructurales presentes en el capitalismo.

Influenciado por el pensamiento de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, Maffesoli entiende que la modernidad ha impuesto un totalitarismo de la razón que reduce la realidad a criterios de utilidad y cálculo, sustituyendo a través de un proceso de aparente desmitologización al mito por el número . En este momento, se pone en funcionamiento el ideal de productividad y el mito del progreso. A través del principio de equivalencia generalizada, se pretende someter la heterogeneidad propia de la realidad a la *lógica de la identidad*, lo que posibilita la uniformización y el control social. Al final, la *mitología del progreso* culmina en una perversa racionalidad, cuya finalidad radica únicamente en sí misma y en el modelo o plan sobre el que construye el mundo más que sobre la propia naturaleza de éste.

Además, recogiendo el influjo frankfurtiano, la racionalidad desempeñaría una función protectora en el seno de la sociedad, por cuanto contribuye a la fortificación frente a los peligros que la amenazan. En este sentido, la tradición occidental busca ocultar y reprimir la diferencia bajo la regla de equivalencia que reduce la heterogeneidad de lo real al modelo de abstracción y cuantificación que impone la *lógica de la identidad*, y a excluir la diferencia como aquello que no se ajusta a esta lógica, lo que revela ese sentimiento protector de la razón frente a aquello que no puede ser objeto de reducción a sistema. Lo que Maffesoli trata de desvelar es la

inserción de la racionalidad científica en el ámbito de la dominación social[16]. Es por eso, por lo que ese racionalismo dominante en la cultura occidental, el que da prioridad a la razón abstracta y formal cuya herramienta fundamental es el concepto, se muestra impotente a la hora de intentar comprender los aspectos vivenciales de la experiencia social en sus distintas manifestaciones. De ahí, el llamamiento a una *razón sensible*, a una *razón erótica* dice Maffesoli[17], a un raciovitalismo que redescubra la analogía y la metafóra como vías de conocimiento capaces de desentrañar la riqueza de la vida social.

Marx, a juicio de Maffesoli, es heredero del proyecto racionalista que anima a la modernidad, está sujeto a una concepción optimista del progreso y a una visión positiva del trabajo y su derivado, la técnica industrial, como fundamento de dominio del hombre sobre la naturaleza.[18] Por eso, para Maffesoli, el marxismo estaría incapacitado teóricamente para comprender y cuestionar la razón como elemento de la dominación. El marxismo, al reproducir el mito prometeico del progreso y la productividad burguésas otorgando prioridad a la economía sobre otros aspectos de lo social, reproduce el modelo de la Economía Política. En Marx, para Maffesoli, existe un declarado ensalzamiento histórico de la racionalidad científica como medio de

16. Para comprender el proceso a través del cual la Ilustración, pretendiendo liberarse del mito, deviene en una nueva forma de mitología, el análisis más lúcido y penetrante sigue siendo el de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, en especial el capítulo titulado *Concepto de Ilustración.*Madrid,1994:59-95.

17. Véase al respecto, Maffesoli, *Elogio de la razón sensible*. Barcelona.1997:Cap.V y VI ,en donde se nos muestran las características de este nuevo tipo de *razón interna* y fenomenológica que se convierte en alternativa a la razón ilustrada dominada por hegemonía del concepto. Frente al componente reductor del concepto, la nueva razón debe partir de la polisemia que caracteriza a la vida social. Este es también el verdadero valor epistemológico del *formismo*: destacar la irreductibilidad de la experiencia social a una conceptualización simplificadora, véase,*Hacia un formismo sociológico* (Maffesoli,1985:79-96)

18. Este aspecto es reconocido por distintos autores situados en perspectivas teóricas diferentes. Así, por ejemplo, Habermas recalca en *Conocimiento e interés* que la relación hombre-naturaleza en Marx, pese a la ambigüedad que sugiere su obra, enfatiza lo que este autor denomina *Interés instrumental*, en detrimento de otro tipo de intereses como el *práctico*, y finalmente el *emancipatorio*. De este modo, el proyecto de emancipación social no se libera del marco determinado por la producción, véase Habermas,1968:57. En otra linea diferente, Baudrillard, en *El espejo de la producción*, también acusa a Marx de estar sujeto a una evaluación positiva del trabajo y la productividad, lo que impediría que su crítica de la Economía Política alcance el grado de radicalidad necesaria, puesto que sigue inmersa en el marco de las categorías fundamentales de la economía burguesa, véase Baudrillard,1973:67-69

aprehensión de la verdad, se deposita una inquebrantable confianza en la ciencia como modélica forma de conocimiento. Y buena parte de la tradición marxista posterior sigue guardando fidelidad a esta perspectiva, convirtiendo a la sistematización y teorización en pilares sobres los que debiera apoyarse la formulación de una crítica ideológica. Frente a ello, lo que propugna Maffesoli, es la elaboración de una teoría crítica que rechace el objetivo de convertirse en *corpus científico* coherente y sistemático e intente ir más allá de la ciencia como categoría propiamente burguesa, adoptando, por tanto, un modelo fragmentario, y descubriendo en la propia ciencia un instrumento de dominación social.

> "La consumación de la metafísica y del productivismo cuyo fundamento consolida, deja intacta la apertura de la interrogación. Esto no entraña una connivencia con lo irracional, como señalábamos más arriba, ni el esbozo de un relativismo de buen tono y anticuado, por el contrario, se trata de prolongar la crítica social hasta su punto de extrema lucidez, se trata de ser ante todo denuncia, es decir de desprender la actitud crítica de las pretensiones de la teoría tradicional (burguesa, marxista), que sólo considera la sociedad industrial desde la perspectiva del utilitarismo o del productivismo, es decir, del positivismo" (Maffesoli,1976:188)

Lo que Maffesoli busca resaltar es la necesidad de recuperar la dimensión simbólica y mitológica presente en la tradición marxista. Desde ella, en su capacidad de movilización y cristalización como movimiento social, o en la misma constitución de la conciencia de clase, tiene lugar una funcionalidad de lo imaginario que le imprime un dinamismo. Por eso, la teoría marxista, al conseguir romper con el modelo de racionalidad burguesa, redescubre su fuerza social en su faceta imaginaria, en la realización del ensueño como afirmación de la vida, pero sin ánimo de devenir una sistemática doctrinal. La realización del sueño en su dimensión creadora, a través de la mitología, ensancha el horizonte de la realidad posible, constituyendo el campo donde se enraíza la subversión de las condiciones de vida nacidas del dominio de la racionalidad productiva.

> "En la actitud de resistencia, la imaginación y la inventiva se afinan. En este sentido, la acción espontanea siempre ha estado presente en la teoría socialista. Sobre todo en la medida en que esta acción espontanea ha sido a menudo vivida de una manera colectiva en la cual el deseo de liberación se ha cristalizado en mecanismos inconscientes, en mitos dinámicos en el sentido de Sorel"(Maffesoli,1976:220)

La modernidad, según Maffesoli, establece una lógica caracterizada por una *monovalencia de lo racional* que relega al mito y a los aspectos imaginarios de la experiencia social al orden de la mera apariencia y la ilusión, en aras de un pensamiento de lo profundo, de una verdad *epistémica*. La cultura posmoderna, por el contrario, piensa Maffesoli, testimonia el valor y la eficacia social de la apariencia, redescubre un sentido inscrito en la ilusión social en sus distintas manifestaciones sociológicas, la imagen, el estilo.. que pone en tela de juicio, entonces, el racionalismo hegemónico del proyecto ilustrado. De ahí que en contraposición a una cultura dominada por el racionalismo, realza lo sensible, lo hedonista, en definitiva, propone un *paradigma estético* de cultura. Maffesoli acuña la noción de *formismo*, inspirada en el pensamiento social de Simmel, para caracterizar esta efervescente cultura posmoderna reveladora de la crisis del proyecto de cultura propio de la modernidad. Así, el *formismo*, revitalizando la apariencia social, pone el acento en una cultura caracterizada por una experiencia social que privilegia distintas formas de adhesión social capaces de generar una especial coparticipación comunitaria y movida por una actitud sentimental.

El autorreconocimiento es el fundamento de la lógica de lo social, es lo que permite comprender, amparándose en Durkheim, la sociedad posmoderna desde una cultura dominada por una religiosidad profana y fragmentaria en la que se privilegia aquello que tiene que ver con un sacramento común, del que la *forma* es su lógica. La *forma* carecería de toda dimensión de proyecto, de finalidad histórica, en la linea de la filosofía del progreso ilustrada, por el contrario, fija su atención en la experiencia vital y orgánica de tipo presente y por ello evanescente, es más un receptáculo de acogida que un proyecto a realizar. Se inscribe, pues, en una invisibilidad comunitaria, en un vínculo inmaterial que desde una lógica subyacente da sentido a las fragmentarias y heterogéneas manifestaciones de la cultura posmoderna. El formismo es, de este modo, revelador de la incapacidad de la categoría de dialéctica, hegeliano-marxista, para explicar la lógica de la posmodernidad. Así, en *Elogio de la razón sensible*, Maffesoli nos dice:

> "La dialéctica tenía como ambición, como pretensión, ir más allá de lo contradictorio y de ese modo daba sentido al mundo, lo orientaba, le daba una finalidad. El formismo,

> en cambio, reune los contrarios y favorece así un sentido que se consume en actos, que no se proyecta, que se experimenta en el juego de las apariencias, en la eflorescencia de las imágenes, en la valorización de los cuerpos"(Maffesoli,1996:113)

Además, el *formismo* destaca la *participación mística* como el verdadero dinamizador de la experiencia colectiva, cuestionando el individualismo impuesto por la modernidad. Insiste en diagnosticar una cultura desde sus fenómenos de *religación*, a partir de las experiencias sentimentalmente compartidas de participación. De este modo, da crédito de un novedoso *reencantamiento del mundo*, en el que aflora el mito pretendidamente disuelto por el espíritu racionalista y emerge lo comunitario marginado por el individualismo consolidado en la modernidad. Lo posmoderno, cultura caracterizada por una lógica de la *forma*, rescata así, para Maffesoli, lo premoderno, es decir, lo que el programa moderno intentaba disolver.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

3.4.3.La *socialidad*:coparticipación comunitaria en un imaginario

En el pensamiento de Maffesoli está presente una inquietud sociológica acerca de la emergencia de nuevas y plurales expresiones comunitarias que afloran en el conjunto de la vida social. Hay una constante preocupación por descifrar el significado de un *tribalismo* que se expande por todos los intersticios de la sociedad y que apela a nuevas formas de comprensión de lo social que se desliguen de un paradigma racionalista o positivista. En este sentido, la impronta de la noción de religión como expresión de la fuerza de lo social elaborada por Durkheim, le sirve como medio de acercamiento a la complejidad de estas manifestaciones. El interés teórico de estas nuevas formas emergentes de cultura radica en que son, para Maffesoli, un diagnóstico de la saturación de la modernidad y sus consecuencias; el descrédito de la categoría de sujeto y la necesidad de superación de una racionalización de la existencia.

El tiempo de las tribus es un estudio acerca de las características que impregnan estas nuevas manifestaciones de *tribalismo*. En él, hay una apelación a lo imaginario, como localización desde la cual adquieren sentido estas formas de sociabilidad que escapan al dominio de la racionalidad moderna, privilegiando lo vivencial sobre lo conceptual e invirtiendo así los cánones impuestos por la modernidad. En esta indagación está latente, además, la herencia de Durkheim, en lo que concierne a la función de la religión en la vida colectiva, en cuanto garantía de comunión y cohesión social a través de un proceso de integración bajo símbolos.

Maffesoli recupera el pensamiento *vitalista* de las *Formas elementales de la vida religiosa*, en el cual la razón pasa a ocupar un papel secundario en la vida social en comparación con la emoción vivida en común y el contagio resultado del sentimiento. A partir de esta premisa teórica, el diagnóstico de *neotribalismo* aplicado a las sociedades posmodernas designa unas expresiones de relación social de tipo *empático*, que testimonian la crisis de un proyecto social en tensión hacia el futuro y la vitalidad del sentimiento de comunidad ligado a lo presente. Es importante señalar que Maffesoli no juzga en términos valorativos estos fenómenos sociales, pero sí que ve en ellos, a diferencia de buena parte de la sociología actual anclada en la nostalgia de lo perdido en la crisis del proyecto moderno y como bien destaca Jesús Ibáñez en el Prólogo a
esta obra, los aspectos afirmativos de un descrédito de los *metarrelatos* que sostenían la modernidad “Maffesoli se sitúa más bien del lado de acá: por eso ve de la postmodernidad lo que ganamos, su tono es más bien optimista, maneja más la afirmación que la negación”(Ibáñez,1988:9-10)

Para Maffesoli, en la modernidad se impone una racionalidad ordenadora de la vida social, proyectada a través del progreso y en manos de un sujeto colectivo hacia la construcción de un futuro. La crisis de los *metarrelatos* provocaría la efervescencia de lo pulsional reprimido bajo este proyecto, que se plasma en nuevas formas de mitología en las que se cristaliza un sentimiento de comunidad compartido, un *ethos* común que adopta una expresión pasional y emocional, que Maffesoli denomina como *paradigma estético*. De este modo, se sustituye el proyecto político de futuro por el sentimiento de vida en común cercana y presente, evacuada de la vida colectiva por la modernidad.

Al mismo tiempo, para Maffesoli, la modernidad significa la consolidación de la noción de identidad del sujeto, condición que emerge del dominio de la naturaleza y la regulación social. También esta categoría entra en crisis con el resurgir de formas de sociabilidad compartidas que persiguen la disolución de esta identidad en un sentimiento vivencial y colectivo de comunidad, de *estar juntos*, que caracteriza inequívocamente a las sociedades posmodernas. Se trataría de recuperar, de este modo, la importancia, ya apuntada por Durkheim, de la comunidad como una *trascendencia inmanente*, soporte del carácter religioso que acompaña siempre a lo social. En suma, Maffesoli diagnostica el surgimiento de las nuevas formas de identificación comunitaria como reafirmaciones posmodernas de religiosidad que explotan las dimensiones de emoción compartida, disolución en el grupo y efervescencia colectiva, caracterizadoras del fenómeno religioso para Durkheim. No se trataría, por tanto, de percibir la posmodernidad como el reforzamiento del individualismo[19], y sí por el contrario, se podría hablar de un narcisismo colectivo enraizado en una *socialidad* desindividualizante y que explota el sentimiento de pasión compartida. Este rebrote de *socialidad* se enfrenta al individualismo que acompaña al ascenso y consolidación de la burguesía, el cual entra en descrédito al mismo tiempo que la saturación de lo político, y que Maffesoli sintetiza como "el deslizamiento desde la lógica de la identidad hasta la lógica de la identificación"(Maffesoli,1996:17)

En este punto, es donde el imaginario social entra en juego, puesto que las novedosas manifestaciones de *socialidad* obedecen, en última instancia, a expresiones de *religación* sustentadas por el afecto, que ya Durkheim había estudiado y que adquieren consistencia en un imaginario común. La importancia de lo imaginario, como fundamento del vínculo social que caracteriza a toda colectividad, pretendió ser eliminada en el proceso de desmitologización del mundo característico de la modernidad, pero rebrota con fuerza con la crisis de este proyecto y el florecimiento de la heterogeneidad que caracteriza a la nueva cultura. Con él, se reconquista, una vez más desde el influjo de Durkheim, el papel del mito en la vida social, y se reivindica

19. Esta sería la conocida tesis defendida en los años ochenta por Gilles Lipovetsky(1983: Cap.III).Para este autor, lo posmoderno se caracterizaría por un repliegue narcisista e individualista, como resultado del desmoronamiento de los relatos emancipatorios que nutrían a los movimientos sociales del siglo XIX. En una linea similar, véase Christopher Lasch(1991:21-75*)*

la esencial importancia de los aspectos *ideales* de la vida colectiva que posicionamientos materialistas y positivistas pretendieron suprimir.

> "Es esto, por cierto, lo que permite afirmar que las ideas tienen fecundidad propia, cosa, por regla general, el positivismo del siglo XIX, bajo sus distintas variantes (marxismo, funcionalismo), puso fuertemente en tela de juicio. Es verdad que la lógica económica que prevaleció en la modernidad, y que privilegió a la vez el proyecto político y la atomización individual, no podía en absoluto integrar la dimensión de un imaginario colectivo; a lo sumo, pudo concebirla como un suplemento anímico, una "gachí de lujo" para uso privado y redundante. Esto desemboco, de manera suave y natural, en el "desencanto del mundo" (*Entzauberung*) que todos sabemos y que triunfó, en particular, en la teoría social, lo que no permitió ver toda la carga mítica (utópica) que se hallaba encerrada dentro del movimiento obrero"(Maffesoli,1988:153)

Como hemos indicado, la concepción del imaginario social en Maffesoli está estrechamente ligada a la cristalización del sentimiento de comunidad estudiado por Durkheim. También, desde esta misma perspectiva, debe ser comprendida, para Maffesoli, la efervescencia de la imagen en la sociedad actual, ya que ésta realza su importancia en una cultura caracterizada por la *proxemia* y que se opone a una cultura dominada por la racionalidad unidimensional y abstracta. La *proxemia*, caracterizada por la prioridad de lo comunitario sobre el individuo y de la historias vividas frente a la gran historia, revitaliza el imaginario colectivo asociado con la fecundidad de la imagen y el símbolo en la vida social, como dimensiones bajo las cuales alcanzan su reconocimiento e identificación los individuos que integran un grupo. De este modo, con el resurgimiento y difusión de la imagen por todo el cuerpo social, bien puede hablarse de un novedoso *reencantamiento del mundo*, diametralmente opuesto así a la abstracción y racionalización características del universo científico-tecnológico.

> "Por último, y aunque no sea posible desarrollarlo con precisión, conviene establecer un paralelismo entre la proxemia y la importancia que (retoma el imaginario en la vida social. Casi convendría, en nuestro caso hablar de una ley sociológica: cada vez que la desconfianza respecto de la imagen tiende a prevalecer (iconoclasta, monovalencia racionalista), se elaboran representaciones teóricas y modos de organización social que tienen lo "lejano" por denominador común; en tales ocasiones se asiste al dominio de la política, del linealismo histórico, cosas todas ellas esencialmente prospectivas. En cambio, cuando la imagen, bajo sus distintas modulaciones, salta a la palestra, entonces el localismo se torna una realidad ineludible"(Maffesoli,1988:238)

.

En *Au creux des apparences.Pour une éthique de l´esthétique*, Maffesoli reincide en el estudio de la revitalización de la imagen en las sociedades posmodernas, siempre en el contexto de la recuperación de la importancia de lo aparente, lo superficial, que impregna la cotidianidad, y que había sido minusvalorado por un paradigma epistemológico racionalista que pretendía captar una verdad conceptual y *epistémica* oculta más allá de las apariencias. Este paradigma se revelaría incapaz de comprender la efervescencia de mitos e imaginarios, y por tanto de la imagen, en las sociedades actuales. Pero esta omnipresencia de la imagen en todos los ámbitos de la vida social remitiría a un imaginario en el que se entrelazan siempre estas imágenes, y a partir del cual, éstas adquieren definitivamente un sentido. Este *mundo imaginario* es, de este modo, el soporte del sentimiento de comunidad compartido por los integrantes de una comunidad.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "El mundo imaginario sería de alguna forma la condición de las imágenes sociales. Lo que hace que se califique de tal o cual manera un conjunto de lineas, de curvas, a las formas más o menos arbitrarias, y que por lo tanto es reconocido como siendo una silla, una casa o una montaña. Sin insistir en la dimensión filosófica del problema, se puede señalar que se trata de un reconocimiento social que funda sociedad. Existe una inteligencia imaginativa societal que no puede ser tratada a la ligera"(Maffesoli,1990:109)

En consonancia con el surgimiento del *paradigma estético*, la lógica que moviliza la imagen se diferencia radicalmente de la racionalidad abstracta, puesto que fija su atención en las dimensiones de corporalidad y cercanía presentes en lo cotidiano, que tradicionalmente fueron relegadas al orden secundario de la apariencia. En este plano, de reconocimiento de lo propiamente local, readquiere toda su fuerza la imagen. En suma, como nueva dimensión de *sacramento generalizado* que favorece la interacción social y la vivencia comunitaria.

> "En efecto, es por su cercanía por lo que la imagen es vector de comunicación. En este sentido, en oposición a la simple razón que es económica, proyectiva, calculadora, la imagen es ante todo ecológica, se inscribe en un contexto, se vincula a un grupo dado" (Maffesoli,1990:113)

Una tal religiosidad se le puede atribuir a la imagen en la posmodernidad que, a juicio de Maffesoli, podría hablarse incluso de una *corporalidad espiritual* albergada

en la propia imagen, en cuanto movilizadora y fusionadora de las conciencias individuales. A través de ella, la materialidad expresa un sentido de congregación simbólica, y al mismo tiempo, el espíritu de la sociedad adquiere una forma material y concreta. Aquí radicaría, desde un claro influjo de la obra tardía de Durkheim, la fuerza y eficacia social de la imagen, que Maffesoli expresa sintéticamente del modo siguiente:"..saber epifanizar la materia y corporalizar el espíritu. Física mística de la socialidad"(Maffesoli,1990:114)

Este *neotribalismo proxémico* que caracteriza a la emergente posmodernidad, nos dice Maffesoli en *El tiempo de la tribus*, el cual hace revivir la imagen junto al espacio como mecanismos emblemáticos de identificación, no funciona como actitud anclada en lo irracional, ya que la dialéctica racionalidad-irracional no puede ser evaluada desde el unidimensional modelo impuesto por la racionalidad que caracteriza a la modernidad. Aquello que no se ajusta a la racionalidad establecida como modelo en la Ilustración no es de por sí irracional, también, como bien recalcara Durkheim, puede poseer otro género o dimensión diferente de racionalidad alternativa a la propuesta en el modelo científico[20]. Esto es lo que precisamente ocurriría con aspectos sociales ligados a lo imaginario y a lo simbólico. Desde esta perspectiva, hay una lógica oculta tras la aparente irracionalidad que acompaña al *neotribalismo*, la cual no debiera despreciarse con ligereza.

> "Conviene insistir una y otra vez en este término; lo no racional no es lo irracional, es decir, no se sitúa con relación a lo racional, sino que pone en pie a la que ha venido prevaleciendo desde el siglo de las Luces. Se admite cada vez más en la actualidad que la racionalidad de los siglos XVIII y XIX no es más que uno de los modelos posibles de la razón operantes en la vida social. Otros parámetros, como lo afectual o lo simbólico, pueden tener también su propia racionalidad. Así como lo no lógico no es lo mismo que lo ilógico, así también se puede afirmar que la búsqueda de experiencias compartidas, el congregarse alrededor de héroes anónimos, la comunicación no verbal o lo gestual corporal descansan en una racionalidad que no deja de ser eficaz y que, por numerosos

20. Lo que es revelador de la necesidad de una *sociología relativista* alternativa a aquella sociología en la cual domina una hegemonía científica y por tanto un modo monovalente de explicación de la realidad social. Una sociología desprovista de cualquier lógica del deber-ser y por ello sin ánimo de cambiar el mundo. Pero, además, una sociología que, acompañada de una cierta sensibilidad, descansa más sobre un punto de vista, una perspectiva, que sobre la búsqueda de un saber universal, véase Maffesoli,*Pour une sociologie relativiste*,1981:205-213 y 1985:5-13.

conceptos, es más amplia y, en el sentido simple del término, más generosa"(Maffesoli, 1988:250)

Es importante también destacar que la *socialidad* emergente y *proxémica* que adopta configuraciones heterogéneas en la posmodernidad es expresión de un espíritu vital. La *potencia*, afirmaba ya Maffesoli en *La violencia totalitaria*, "forma parte de ese terreno todavía mal explorado que se llama imaginario"(Maffesoli,1979:50); *potencia* concebida como una autoafirmación, un desear vivir irrefrenable e inherente a lo social que le imprime un dinamismo y que revela toda la fuerza y plenitud del que éste está dotado. Las distintas expresiones de *socialidad* son cristalizaciones de esta voluntad de afirmación colectiva que se enraíza en la *potencia social*.[21]

Este fenómeno de afirmación de una *socialidad proxémica* es una consecuencia del descrédito y rechazo de todo modelo de ideología que se intenta imponer de modo vertical y externo, pero que rechaza, por ello, lo cercano y vivencial. Son expresiones de escepticismo social ante lo que Maffesoli denomina como perspectiva *político-moral*, la cual establece una verdad que luego es la que se intenta imponer desde fuera sobre la sociedad. En ese sentido, el surgimiento de manifestaciones culturales e *ideológicas* heterogéneas en la cultura posmoderna fracturaría la lógica monovalente dominada por lo racional e impuesta por la modernidad. Y esta ruptura, que testimonia para Maffesoli un mayor dinamismo social, pone en tela de juicio la concepción subyacente a las ideologías del siglo XIX. En todas ellas, se determinaba siempre, aunque con divergencias de contenido, una idea de verdad siempre monovalente y con pretensiones de universalidad, que como consecuencia debía ser inculcada desde el exterior a lo social. Más allá de las diferencias existentes entre estas ideologías, late el denominador común de una pretensión homogeneizadora y totalitaria. Lo que, por otra parte, testimoniaría la

21. A este respecto, es interesante destacar cómo Maffesoli en *L´Ombre de Dionysos. Contribution ŕune sociologie de l´orgie* (traducido por *La orgía.Una aproximación sociológica*) estudia las distintas manifestaciones orgiásticas que se repiten periódicamente, y a través de la historia, en todas las sociedades, como expresiones de *socialidad* que apuntan a una necesidad de afirmación de lo colectivo. Afirmación vital, que moviéndose en el terreno de lo pasional, del afecto, se convierte en una forma de resistencia ante la impositiva lógica del deber-ser,véase Maffesoli,Madrid.1996.

necesidad de comprender las sociedades actuales desde una perspectiva eminentemente relativista, es decir, aquella que atestigua que no existe una única verdad, sino por el contrario plurales y contradictorias versiones de la realidad irreductibles a una interpretación unívoca.

> "Es esta pluralización la que obliga al pensamiento social a romper el cerco de una ciencia unidimensional. Tal es la lección esencial de Max Weber: el politeismo de los valores apela a un pluralismo causal. En el esquema conceptual que se impuso en el siglo XIX, según he indicado anteriormente, un valor era una cosa que se reconocía como buena, y el objetivo del intelectual consistía en obrar de manera que este universal se convirtiera en fuerza de ley. Esta es la perspectiva político-moral. Y las diversas ideologías que se repartían el mercado (conflictualmente) funcionaban con el mismo mecanismo. Pero ya no puede ser lo mismo ahora que se está produciendo una irrupción de valores totalmente antagónicos, lo que relativiza cuanto menos la pretensión universalista, a la vez que matiza el alcance general de determinada moral y política. Es esta irrupción lo que funda el relativismo conceptual"(Maffesoli,1988:268)

La posmodernidad, nos dice Maffesoli en *Sobre el tribalismo*, a diferencia de la modernidad donde hay un fin *político moral* que cumplir sustentado en una idea de verdad previa y proyectado hacia el futuro por un *sujeto histórico*, no descansa más que en un receptáculo que acoge, sin finalidades históricas a realizar. Desde la identificación en mitos que permiten el reconocimiento en la colectividad, fortalece la experimentación de un sentimiento en común que acaba consolidando una ética cambiante y fragmentaria.

> "La sociedad moderna se ha reconocido en identidades muy precisas. Mientras que el burgués o el proletario podían ser "sujetos históricos" que tenían una tarea por realizar; mientras que ese o aquel genio teórico o artístico o político podía difundir un mensaje cuyo contenido indicaba la dirección a seguir, el tipo mítico tiene como sola función la de incorporar, no es sino un "contenedor" y lo único que hace es expresar, durante un momento determinado, el genio colectivo. Aquí radica la diferencia que podemos establecer entre la modernidad individualista, abstractiva y racional, y la postmodernidad "empática". La primera descansa sobre el principio de individuación, de separación; la segunda, por el contrario, está dominada por la indiferenciación, por la "pérdida" en un sujeto colectivo"(Maffesoli,1996:20-21)

3.4.4. La legitimación del orden social

En el primer capítulo de la obra *La Transfiguration du politique*, que lleva por título *La force imaginale du politique*, Maffesoli aborda directamente la relación existente entre el imaginario social y los mecanismos de dominación social. En este contexto, el imaginario social es contemplado, ya no como aquel aspecto dinamizador de las conciencias cuyo móvil es la superación de la realidad establecida, sino como el terreno desde el cual se legitima el mantenimiento de un orden social. En este punto, como analizaremos en el siguiente capítulo, es donde se establece la proximidad con la noción de ideología marxista, en ambos casos lo que se trataría de desentrañar son las formas de justificación destinadas a la conservación de la realidad social instituida.

Lo que comienza por plantearse Maffesoli en este capítulo es una antigua interrogante filosófico-política que había sido objeto de atención por distintos pensadores a lo largo de la historia, y que ya apareció en este trabajo en el tratamiento implícito o explícito de otros autores estudiados: ¿Cómo se mantiene un orden social? y asociado a ello,¿Cómo se ejercita la dominación de unos individuos sobre otros en el seno de la sociedad?. La clarificación de estas interrogantes, como ya fue bien apuntado por distintos pensadores preocupados por este problema, no puede remitir a una mera coerción directa y coactiva del poder sobre los dominados, necesita revestirse de una aureola simbólica desde la cual germine aquello que La Boétie llamaba una *servidumbre voluntaria*, es decir, la aceptación interiorizada de los sometidos que surja de su propia voluntad sin necesitar disponer del uso de una violencia externa sobre ellos. Como ya señalara Weber, el sometimiento de los individuos al poder se ampara necesariamente en una legitimación que recurre a unos particulares aspectos inmateriales o representativos de lo social, en un *monde imaginale* diría Maffesoli, que realmente posibilita el sometimiento de los dominados.

Para Maffesoli, el imaginario social, como ámbito propio del mito, es el orden al cual apela la legitimación, y por tanto desde el cual se mantiene el orden social. La mitología, como expresión de aquello que otorga sentido a la sociedad, es orientada y utilizada de cara a la consolidación y mantenimiento de la dominación de unos individuos o grupos sociales sobre otros.

> "Es importante insistir sobre este asunto, porque es una dimensión que es, en general bastante poco tomada en cuenta por los hombres de la política y los políticos, pero de la cual se va a medir cada vez más su impacto. Añadiría que es una dimensión que, como un hilo candente, recorre las diferentes fases de la humanidad, y de la cual es fácil

> trazar la genealogía. Así, en el seno de una misma colectividad, lo que se llama el punto de vista específico, se puede decir que es la aceptación general de un cierto status quo que funda las diversas estratificaciones sociales. Que estas estratificaciones sean los "estados" medievales, la selección o cuatripartición que los historiadores o antropólogos han señalado muchas veces, las clases o las castas, hay en su origen una idea fundadora. Puede ser mito, historia racional, hecho legendario, poco importa el motivo, ella sirve de cemento social. Es una idea que sirve de substrato a la dominación legítima del estado" (Maffesoli,1992:29)

Maffesoli parte de una concepción de lo político como violencia fundadora, es decir, la convivencia social lleva inscrita el conflicto entre individuos. Además, en oposición a la modernidad que destacara los aspectos racionales de la vida social, este conflicto se inscribe en el plano del afecto, de la pasión, en definitiva apela al componente simbólico más que al racional. Este énfasis en lo pasional, es el modo de actuación del poder, pues éste invoca siempre a lo imaginario, al ámbito del deseo, del sentimiento, consiguiendo insertarse en la pasión común y compartida que caracteriza a toda forma de sociedad. Maffesoli cifra el grado de eficacia en la constitución y conservación del poder precisamente en su capacidad para enraizarse y controlar el imaginario colectivo de una sociedad "A este respecto la gestión de las pasiones es ciertamente el arte supremo de todo buen político"(Maffesoli,1992:33)

Maffesoli llama *origen ecológico del poder* a la apelación del poder a lo mitológico, que le sirve así como instrumento de legitimación. El orden social se funda, de este modo, en una cosmogonía que cristaliza una tradición, y que consolida la vida de un grupo social. Se puede hablar, para Maffesoli, y esta es la tesis que nos interesa recalcar, de un fundamento religioso de todo poder político, o lo que es lo mismo, de que todo ejercicio de la política se sostiene en última instancia sobre la religión. Esta religiosidad de la que se nutre el poder es lo que permite explicar la *servidumbre voluntaria* de los individuos, en la que se les hace creer a éstos que la dominación en lugar de tal es un servicio que como contrapartida procura protección al cuerpo social.

> "La sumisión no es más que el correlato de la protección. La característica esencial del jefe es asegurar un recurso, de ser garantía de un equilibrio. Esto es de hecho aquello que engendra la sumisión fatalista, o aún esta pasividad de la masa que, según los regímenes, se persigue o se teme. En la base de esta pasividad, está el hecho de ceder a otros el cuidado en asegurar la tranquilidad del conjunto. Con bastante seguridad esta delegación va a tomar formas muy diferentes, de la democracia activa a la tiranía totalitaria, pasando por la aceptación tácita que es la abstención, la naturaleza es idéntica: aquella en la que responden otros por otros, en la armonía natural o social,

tiende a demandar o a imponer la servidumbre (Maffesoli,1992:36)

Y este desposeimiento de la sociedad del dominio de su destino y la delegación en otros de esta responsabilidad es indicativa del carácter de religiosidad que acompaña a la política. En suma, la política recurre siempre a una mitología fundadora y legitimadora del orden social que remite a lo religioso, de alguna manera es lo que nos quiere expresar Maffesoli al decirnos que "todos los políticos destacados son grandes conquistadores de almas"(Maffesoli,1992:39). El propio marxismo, bajo una crítica materialista de lo religioso como expresión de una conciencia alienada, se alimenta de una mitología que dinamiza los movimientos sociales derivados de él, y sin la cual, difícilmente acabaría enraizándose en la conciencia colectiva y consolidando un movimiento revolucionario. Porque, en definitiva, piensa Maffesoli, lo que define el carácter de religiosidad de lo político radica en su eficacia para generar un sentimiento de comunidad compartido a través de la incitación al imaginario social.

> "Para decirlo en otros términos, más clásicos: no hay política sin religión. Religión siendo tomada en su sentido estricto: lo que enlaza a gente portando un conjunto de presupuestos comunes. Se puede expresar esto de distintas maneras, así el "divino social" por Durkheim, o aún "la política como forma profana de la religión" por Marx, lo que es cierto es que toda vida en sociedad reposa sobre una necesidad fatal, aquella de salirse de sí, de someterse, de rendirse a los otros. Dando por supuesto que un desposeimiento tiene necesidad de una legitimidad que encuentra en el gran Otro" (Maffesoli,1992:37)

Esta propuesta teórica, según Maffesoli, puede llegar a explicar la disolución de la individualidad en un *nosotros colectivo* que es alimentada por los regímenes fascistas o los emergentes movimientos populistas de las sociedades actuales. En ambos, la sociedad siempre aparece como objeto de culto fantasmal, promoviendo una efervescencia colectiva y una interpenetración de las conciencias al modo de Durkheim. Maffesoli lo expresa del modo siguiente.

> "En un momento en el que la política parece perder todo sentido, es importante recordar su principio, para apreciar mejor sus modulaciones contemporáneas. Principio religioso hemos dicho, que reposa sobre una coacción aceptada a partir de la participación de una idea o de una pasión común, proyectándose sobre un jefe carismático, o reconociéndose en él. Principio religioso que permite comprender la *salida de sí* que es

> toda vida en sociedad, si es verdad que “todo comienza en mística y todo acaba en política (Ch. Péguy), se puede también conceder la reversibilidad de esta fórmula”(Maffesoli,1992:42)

En suma, si bien Maffesoli señala que lo imaginario es fuente de transformación social al estar poseído de la facultad de dinamizar los movimientos sociales utópicos, también resalta la funcionalidad de éste en el mantenimiento del orden social a través de su dimensión legitimadora. He ahí, la doble faceta ambivalente de lo imaginario: transgresión y conservación del orden social.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

CAPÍTULO III: LA CRÍTICA IDEOLÓGICA DESDE EL MARCO TEÓRICO DEL IMAGINARIO SOCIAL

El objetivo de este último capítulo es mostrar cómo la noción de imaginario social, desarrollada por los autores incluidos en este trabajo, alumbra un nuevo marco teórico desde el cual seguir sosteniendo un programa de crítica de la ideología, pero liberado de ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos subyacentes a la teoría marxista de la sociedad. Más allá de las inevitables diferencias en la concepción del imaginario social entre los cuatro autores en los que se centra nuestro estudio, hemos tratado de extraer los aspectos comunes en los que participan, un *aire de familia* que los engloba y unifica , y al mismo tiempo hemos intentado reflexionar en torno a las consecuencias filosóficas y sociológicas que se desprenden de esta noción de imaginario social en lo que afecta a la formulación de una teoría crítica de la ideología. En esta exposición, lógicamente, se hace alusión a otros autores, ya que éstos, de una forma u otra, están ligados al terreno teórico de la ideología o al del imaginario social, lo que nos ha parecido necesario a la hora de aclarar y fijar determinadas cuestiones de este trabajo, que siendo abordadas por ellos están implicadas en el desarrollo de nuestra investigación.

Nos interesa ligar, específicamente, la noción de imaginario social con los procesos de construcción de la realidad social. Por eso, intentamos estudiar el imaginario social en su dimensión constructivista, analizando los efectos producidos en el terreno de la creación de realidades. Nos desmarcamos, con ello, de cierta tradición filosófica que aborda el imaginario social como arquetipo universal y trascendental sobre el que descansa la cultura. Asociando el imaginario social con el constructivismo pensamos que estamos en condiciones de extraer toda su fecundidad en el plano político, que de otro modo se diluiría en una *hermenéutica cultural* desligada de los procesos de legitimación del orden social. En la linea adoptada en nuestro trabajo, el imaginario social nos interesa como particular representación de la que participan los individuos, desde la cual se conforma y consolida una específica experiencia de lo real aceptada como evidencia social por parte de éstos.

El terreno en el que nos movemos es intencionadamente teórico, por cuanto

guardamos fidelidad a un tratamiento de la ideología amparado en una ya larga tradición que tiene en Marx su figura más emblemática, y en donde otros posicionamientos teóricos son siempre, en mayor o menor medida, un diálogo permanente con la obra de Marx. El plano en el cual desarrollamos nuestro trabajo no es, pues, el de la referencia a los aspectos concretos de la vida cotidiana, en los cuales obviamente están implicados los imaginarios sociales, ni tampoco, por otra parte, el de una mera actitud especulativa desvinculada de la *praxis* social. Nos sentimos herederos, en este sentido, de la teoría como crítica social que en su momento Marx anuncia como un nuevo programa filosófico, y por ello, pese a que este trabajo sea de alguna forma una revisión de la teoría marxista en sus aspectos ontológico (aquel que entiende lo real como material y objetivo) y epistemológico (el que piensa el problema del conocimiento desde una idea racionalista de verdad), pervive en él la perspectiva teórico-crítica característica de toda esta tradición de pensamiento.

Tras el desarrollo de la concepción del imaginario social en los cuatro autores comentados, y a la luz de los aspectos comunes que de ella se pueden extraer, hemos explorado un nuevo marco teórico sobre el cual puede apoyarse una renovadora perspectiva para la crítica ideológica .

1. Revisión del materialismo histórico: Conceptualización del imaginario social

1.1. La irreductibilidad de lo imaginario en términos materialistas y cientifistas

La teoría de la ideología marxiana, y buena parte de la tradición de pensamiento marxista entre la que se incluye la obra de Althusser, acoge una ontología materialista que, como intencionada inversión del idealismo hegeliano y de sus secuelas neohegelianas, trata el estatuto de las representaciones sociales como expresión dependiente de las condiciones materiales de existencia de una sociedad. Desde esta

perspectiva, que es en definitiva la del materialismo histórico, todas las manifestaciones de la conciencia en sentido amplio aparecen subordinadas a una génesis explicativa que siempre remite a lo material. De ahí que la esencia de lo imaginario, al carecer de materialidad propia y pertenecer al orden de la conciencia, de lo ideal, se conciba al modo de una ilusión, de una irrealidad, que tiene siempre su fundamento explicativo en una realidad ajena a sí mismo, identificable en sus distintas variantes con lo material[1].

En la crítica ideológica marxiana, desde una concepción materialista de la sociedad, el carácter peyorativo propio de la ideología se entendía a la luz de una falsa autonomía alcanzada por la conciencia que servía para ocultar el fundamento, siempre material y contradictorio, sobre el que descansaba la vida social. La distorsión ideológica radicaba en un proceso de inversión mistificadora en el que el mundo de las representaciones de la conciencia adquiría una entidad ficticia que suplantaba al mundo material. Es entonces cuando se producía el efecto ideológico, consistente en un desajuste en el cual "la conciencia de los agentes de la producción no tiene nada que ver con lo que ellos son, con lo que ello hacen"(Henry,1976:379). En definitiva, y esto nos interesa recalcarlo, en la teoría de la ideología marxiana se presupone la existencia de una realidad material que es la que resulta distorsionada y ocultada tras la deformación ideológica.

En las primeras obras del itinerario intelectual marxiano, incluida la IA, esta realidad material era contemplada fundamentalmente como *praxis*, en cuanto actividad humana transformadora de lo real, mientras que ya en el análisis crítico de la mercancía en EC es pensada en términos de *relaciones de producción*. En cualquier caso, siempre está presente un trasfondo material, que al mismo tiempo que es fundamento explicativo de la vida social resulta ocultado en la ideología. Sin embargo, como posteriormente analizaremos con más exhaustividad, este trasfondo material es

1. Paul Ricoeur analiza la IA desde una constante contraposición entre lo imaginario identificado con lo ideal, y lo real identificado con lo material(Ricoeur,1986:112). El hilo conductor de este trabajo es deudor de la interpretación que Ricoeur hace del uso de ideología por parte de Marx, así como del reconocimiento de sus limitaciones teóricas. Sin embargo, pese a que Ricoeur reconoce la importancia de lo simbólico y lo imaginario, y en general de la cultura, a la hora de comprender la actuación social de la ideología, no llega a vincularlos con los procesos de construcción de la realidad social. Ricoeur, apoyándose en Geertz, entiende la ideología como un mecanismo de integración social en el cual desempeñan un trascendental papel los aspectos simbólicos, pero no llega a abordar las consecuencias que se derivan de la capacidad propia de lo imaginario para definir aquello que percibimos como realidad, así como tampoco su entrejuego con las relaciones de poder.

concebido como una realidad en sí misma, independizada de unas significaciones imaginarias que la dotan de sentido e inteligibilidad. Lo real, como luego examinaremos, está configurado inexorablemente de imaginario, ya que éste lo conforma para que adquiera una determinada significación para los que coparticipan y se integran en unas significaciones comunes. Por tanto, no se puede pensar la realidad al margen de un específico imaginario social.

El problema de la reduccionista relación entre base material y representación, o si se quiere entre lo real y lo imaginario, en el pensamiento de Marx en la IA, parte de una limitada concepción dicotómica entre ambos órdenes, como ya fuera apuntado especialmente por Ledrut (1987:41) y Castoriadis (1975,I:215). De este modo, el materialismo presente en la teoría marxiana de la ideología, pretendiendo invertir el pensamiento idealista o lo que es lo mismo invertir la previa inversión ideológica del idealismo, reproduciría, sin embargo, el dualismo subyacente en ésta. Por eso, como afirma Lefort, la teoría crítica de la ideología debe superar la tajante escisión entre lo real y lo ideal, presente inequívocamente en el pensamiento de Marx "..él no cesa de razonar en los términos de una dicotomía entre producción y representación que no permite pensar el lenguaje, o de una manera general el orden simbólico en el cual se inscribe toda práctica social"(Lefort,1978:252).[2]

De modo que realidad y representación, lo material y lo ideal, no son dos esferas perfectamente diferenciadas en lo social, puesto que deberíamos comprender la sociedad como una dialéctica constante en la cual lo real y la representación

2. Por eso, se pregunta con razón Kostas Axelos, haciéndose cargo de esta dicotomía marxiana ¿Logra Marx, efectivamente, abolir la metafísica? (Axelos,1961:300). Para este autor, Marx lleva a cabo una negación de lo especulativo que intenta recuperar lo real, pero, sin embargo, a su juicio, aproblematiza lo que entiende por real. Consagrado a la crítica de la abstracción filosófica, identifica a las representaciones de la conciencia como expresiones del idealismo que debiera ser superado en aras de la afirmación de una concepción materialista de la sociedad. De ahí que Axelos considere a Marx como tributario de la *metafísica de la representación* occidental que, por otra parte, tanto intentó superar "Dicho sea con perdón de marxistas y antimarxistas, Marx, aun cuando luche por reducir la dualidad, no lo consigue: parte de ella y prolonga así la metafísica de la subjetividad, la metafísica del hombre, sujeto o sujeto objetivo, que, mediante su hacer, su voluntad y su representación, se apodera de un mundo exterior a él y lo "aprehende" mediante la representación"(Axelos,1961:142). Y ello porque, a juicio de este autor, Marx perpetúa el dualismo metafísico característico del pensamiento occidental, aquel que separa la realidad de la idea, la materia del espíritu, la práctica de la teoría. Piensa, pues, y a pesar de su énfasis en subvertirlo, desde los presupuestos de aquel pensamiento que pretende criticar, aunque ahora desde claves materialistas "Marx piensa y opera con la distinción, con la diferencia que existe metafísicamente entre lo que verdaderamente es y lo que no es sino secundariamente; para él, lo verdadero y fundamental no es lo suprasensible, sino lo sensible; pero ello en el interior de la oposición metafísica. El mundo, la totalidad del ser, sigue siendo doble: material y espiritual" (Axelos,1961:136)

mantienen un entrejuego, una interdependencia recíproca, que es lo que constituye la naturaleza propia de la sociedad. Entonces, ni lo real determinaría unilateralmente lo ideal como sostenía una ontología materialista, ni en sentido inverso lo ideal determinaría lo real como afirmaba el idealismo. Recogiendo el influjo de Durkheim, deberíamos comprender las relaciones entre lo imaginario, como ámbito de la representación, y lo real, desde la perspectiva de una *trascendencia inmanente*. Es decir, no como dos órdenes diferenciados y contrapuestos, como en general es contemplado desde la teoría marxiana de la ideología, sino más bien desde un prisma diferente: el que concibe lo imaginario como constituyente de lo real, puesto que la representación que una sociedad hace de sí misma en cuanto expresión de los valores y fines que la orientan, que sería en suma su imaginario social, no es algo independiente de *su realidad social*, sino, por el contrario, un elemento fundamental de su propia naturaleza como sociedad. En definitiva, el imaginario social es *inmanente* a la sociedad *real*, y desde esa *inmanencia* contribuye a establecer lo que una sociedad *es* y cual es la finalidad que la orienta.

Pero además, el pensamiento de Marx en la IA es heredero de otra importante dicotomía que acompaña a buena parte de la tradición de pensamiento filosófico occidental, aquella que establece una distinción entre *doxa* y *episteme* o si se quiere ilusión y verdad. Entonces, como fuera apuntado por Ledrut, el tratamiento de lo imaginario en el marxismo está sujeto a la identificación de la representación imaginaria como *doxa* o conocimiento aparente, frente a un verdadero conocimiento de la realidad social concebido más allá de la deformación ideológica propia de lo imaginario como *episteme* (Ledrut,1987:42); la misma idea está presente en Maffesoli cuando critica el prejuicio racionalista en la consideración de las representaciones sociales, entre las que se podría incluir lo imaginario, que las relega al rango de mera apariencia o ilusión (Maffesolí,1985:66-67), o en Derrida, quien llega a sostener explícitamente que el problema esencial de la teoría de la ideología marxiana radica precisamente en su incapacidad para superar el marco de la ontología platónica en el que está inevitablemente inmersa y desde el cual concibe la imagen como una simple ilusión “En su denuncia común, en lo que tiene de más crítica y a la vez más ontológica, Marx y San Max son también herederos de la tradición platónica, para mayor precisión, de aquella que asocia estrechamente la imagen con el espectro, y el

ídolo con la fantasía, con el *phantasma* en su dimensión fantasmal o errante de muerto viviente" (Derrida,1993:66). Desde esta posición epistemológica, lo imaginario siempre se encontrará identificado a una pseudorealidad, a un modo quimérico carente de valor cognitivo, el cual deberá ser superado por una actitud racionalista a la hora de intentar explicar la realidad social. Olvida esta posición, la imposibilidad de substraerse a lo imaginario, porque el proyecto ilustrado del que Marx participa, aquel que pretende la disolución de lo imaginario en favor del saber científico, se apoya sobre un previo imaginario, en este caso racionalista, que determina el modo previo a través del cual configuramos nuestro acercamiento a la comprensión de lo real. Es revelador, de este modo, del prejuicio teórico que Maffesoli caracterizaba acertadamente como *monovalencia de lo racional*, seña de identidad inequívoca de la modernidad.

En el caso de Althusser, se reproduce el posicionamiento racionalista marxiano. Como hemos analizado en su momento, Althusser, pretendiendo constituir a la teoría marxista de la sociedad en un auténtico *corpus teórico* en el cual la verdad de la teoría esté inmunizada ante la determinación social del conocimiento, contrapone la ideología a la ciencia. Apoyándose en la *coupure* epistemológica bachelardiana, y tomando como referencia la evolución intelectual que recorre el pensamiento marxiano, identifica la ideología a un conocimiento deformado de la realidad, ya que la propia pregunta ideológica estaría desligada de una *problemática real*, mientras concibe la práctica teórica de la ciencia como conocimiento riguroso de lo real. Se trata, en el caso de Althusser, de consolidar una teoría autónoma capaz de albergar la verdad en sí misma, desvinculada de todo marco histórico-social, de ahí que sea necesario evitar en ella todo rasgo ideológico. También en este caso, epistemológicamente, las representaciones imaginarias y simbólicas deben ser superadas, en cuanto ideológicas, en favor de un conocimiento científico. Recordemos que para Althusser en *Pour Marx* la distinción entre ideología y ciencia viene dada por la incapacidad de la ideología de expresarse en su propia teoría, y por tanto estar impedida para dar cuenta de sí misma. Ya que sólo la ciencia es autointeligible, y por ende verdadera, se deslegitiman otros posibles modos de representación de lo real, como es el caso de lo imaginario. Pese al posterior reconocimiento, algunos años más tarde en *Elements d´autocritique*, de la inherente carga *teoricista* y *racionalista* (Althusser,1974:51)de sus planteamientos anteriores, la ciencia marxista de la sociedad, expresada por el

materialismo histórico, es aquella que permite reflejar fidedignamente la realidad social, mientras la ideología queda relegada al orden de la prehistoria de lo científico.

Cuando Castoriadis y Ledrut recalcan que el imaginario es algo más que una ilusión o un nivel aparente de conocimiento de lo real, sino que es un elemento constitutivo de lo social que establece como la sociedad se autorrepresenta y establece sus propios valores y fines, cuestionan radicalmente el dicotómico esquema racionalista dominante en el pensamiento marxista. No es posible, pues, un modelo de conocimiento teoricista, racionalista o cientifista, contemplado desde el esquema superficie /profundidad o apariencia/realidad, aplicable a la naturaleza de lo imaginario, ya que en este modelo se evalúa lo imaginario desde el criterio de verdad y racionalidad dominante en la ciencia, sin percatarse de que la *verdad* y *racionalidad* de lo imaginario están circunscritas al ámbito propio de la experiencia vital y no tanto a la del conocimiento rigurosamente objetivo de lo real. En suma, se lleva a cabo, bajo este esquema mencionado, una ilegitima aplicación de los criterios de validez cognitiva a un orden de la realidad social y de la experiencia de los individuos que no puede ser valorado en función de dichos parámetros.

A este respecto, la búsqueda de una verdad desideologizada por parte de la crítica ideológica marxista puede incurrir en una paradoja autorreferencial que cuestione su propia pretensión de verdad. Henri Lefebvre, uno de los pensadores marxistas más receptivo al reconocimiento de la importancia social de las representaciones colectivas, lo ha expresado del siguiente modo:

> ”Los marxistas y el propio Marx creyeron abolir las representaciones impugnables con el concepto y la crítica ideológica; pero entonces se compromete toda la filosofía clasificándola de ideología; todo lo cual extermina el concepto ya comprometido de lo verdadero, sin por ello dar cuenta del papel de esta filosofía”(Lefebvre,1980:31-32)

La interesante interpretación marxista de Lefebvre en torno a la naturaleza de las representaciones sociales es sumamente importante a la hora de descubrir la inevitabilidad de éstas en la vida social, y por tanto la ilusión de su superación y/o disolución en clave ilustrada a través de un conocimiento verdadero o científico de la realidad social que aparentemente liberaría a la conciencia de los individuos de sus

falsas ilusiones. Así, en relación a las representaciones sociales, en un sugerente fragmento, expresa Lefebvre:

> "¿Mentirosas? No. No siempre y no por esencia. ¿ Como prescindir de representaciones? Esta pregunta ya formulada se dirige a la filosofía que pretende ser trascendente y pura de representaciones, así como a la crítica absoluta que quiere destruirlas. No cabe duda que ciertos actos atraviesan y quizá trascienden las representaciones, elevándose por encima de la superficie o bien hundiéndose en las profundidades. ¿Cuales actos?. La creación, la poesía, el amor, el concepto teórico. Pero para atravesar las representaciones hay que partir de ellas y encontrar cierto apoyo más o menos vacilante en tal o cual representación de la muerte , de la vida, del poder, del sexo, etcétera. Si ¿Cómo vivir sin representaciones?. Pero también ¿Cómo vivir sin la crítica de las representaciones?. Así se esboza un movimiento dialéctico. Algunas representaciones tapan la vista y el horizonte, forman anillo y círculo (vicioso). Otras se abren hacia la superación " (Lefebvre, 1980:96)

El propio Lefebvre encuentra en la teoría materialista de la ideología marxiana, y en general en casi toda la tradición marxista, la existencia de una laguna importante al tratar de valorar y dotar a la representación social del estatuto que se merece en la vida de la colectividad. Así, se pregunta "¿Pero cómo concebir a la vez que la conciencia y el saber reflejan lo real y que las ideologías desfiguran ese real, esa máscara, pudiendo incluso actuar prácticamente? ¿De donde les llega ese poder, que cobra un aspecto mágico?"(Lefebvre,1980:30). Lefebvre reconoce, pues, desde el propio seno del marxismo, la inevitabilidad de las representaciones sociales, enfréntandose así a una particular y unilateral lectura racionalista o cientifista de éstas. Su actitud teórica posee la virtud de realzar la importancia de los aspectos simbólicos y representacionales en la vida social, así como la de incidir en la fundamental necesidad de aceptación de éstos por la teoría crítica marxista.

La ontología social materialista subyacente en la crítica ideológica marxiana y explicitada en la IA, desde la cual las distintas expresiones de la conciencia derivan siempre de las condiciones materiales de existencia, aparece decididamente cuestionada con la formulación de lo imaginario como una esfera con una autonomía y entidad propia, perfectamente irreductible a los dictados y determinaciones de lo material. Ya en algunos autores incluidos en la tradición de la teoría sociológica hay un declarado esfuerzo por recuperar el papel y la eficacia práctica de *lo ideal* en la vida social, como un orden que constituye y dota de sentido a lo real, y que por tanto no

puede ser minusvalorado de modo reduccionista como mera determinación de lo material[3]. Y en otras localizaciones del propio pensamiento de Marx, sin un grado de formulación sistemática, pero eso sí, en forma de intuiciones expresadas en esbozos fragmentarios, hay un reconocimiento de la capacidad de ciertas representaciones para modificar la realidad. Esto es lo que ya hemos intentado clarificar a la hora de analizar el sentido neutral de ideología en Marx, pese a que estos rasgos reveladores del reconocimiento de una eficacia práctica de las representaciones acaben finalmente sepultados bajo una ontología social materialista fundamental, formulada en la IA. A este respecto, es necesario destacar, como apuntamos en su momento, la importancia de la concepción de la ideología de Antonio Gramsci, en la que se explota la fecundidad de ciertas representaciones sociales como instrumento capaz de crear una identidad colectiva y, asociado a ello, orientar la transformación de la realidad por parte de un movimiento social, superando así la estrechez de la concepción materialista. Recordemos que, para Gramsci, la ideología"..tiene una validez psicológica, organizan las masas humanas, forma el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, lucha, etc."(Gramsci,en Sacristán,1974:364).

Por eso, es conveniente insistir en que lo imaginario, ademas de ser irreductible su naturaleza a un substrato material, tiene además la facultad de determinar aquello que admitimos como real y como posible, diferenciándolo de lo irreal e imposible. Hay, como dice Ledrut(1987:50), una dialéctica entre lo real y lo imaginario que se retroalimenta mutuamente.Lo imaginario, entonces, no puede ser confundido simplificadoramente con lo ideológico, al modo de una falsa conciencia fantasmagórica y distorsionadora de lo real(Ledrut,1987:40-41).Lo que una sociedad concibe como real, aparece, como han puesto de manifiesto Ledrut (1987:46) y Castoriadis

3. Habría que citar, inevitablemente, el estudio clásico de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en el que se explica el surgimiento y consolidación del capitalismo a partir del trasfondo teológico-moral calvinista, véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona,1975. A la hora de recobrar un papel para *lo ideal* en la vida social, también es importante destacar el estudio de Maurice Godelier *Lo Ideal y lo material*, en donde se pone de relieve que el papel de las representaciones sociales radicaría en su capacidad para establecer y dotar de funcionalidad a las propias relaciones sociales, y en general determinar la propia naturaleza de la infraestructura de la sociedad, véase Godelier,1984;8. Como también resulta fundamental, citar la noción de *capital simbólico* de Pierre Bourdieu, en cuanto elemento estructurador básico de la vida económica. Desde esta noción, acuñada por Bourdieu en *El sentido práctico*, e irreductible a una categorización en términos economicista, puede llegar a comprenderse, para este autor, el funcionamiento de los símbolos como instrumentos de legitimación de la dominación social, véase Bourdieu,1980:203.

(1975,II:306-307), como resultado de una previa configuración y definición desde lo imaginario, el cual, careciendo de materialidad empírica, establece y delimita el umbral de aquello que consideramos como real. De acuerdo con ello, es preciso revisar la tesis expuesta en la IA donde Marx se muestra crítico con la concepción neohegeliana de la historia en la cual se piensa erróneamente que la modificación de la realidad social pasa por el plano de las ideas. Se trata de relativizar esta afirmación, ya que la noción de imaginario social nos descubre que la representación de lo real constituye a lo real, y por tanto las luchas que se mueven en el plano de *lo ideal,* de lo imaginario, poseen una directa repercusión en la vida práctica de las sociedades. De ahí que, y esta es la vitalidad de los imaginarios sociales, la acción sobre lo real actúe a través de la representación que de él se hacen los distintos grupos afectados por intereses sociales diversos o contrapuestos. Por eso, a la luz del imaginario social, es preciso matizar la tesis marxiana de la IA, de modo que si bien aquellas ideas desvinculadas de lo real son realmente ideológicas, también es necesario reconocer la trascendental importancia de las representaciones imaginarias a la hora de contribuir a la modificación de la realidad. Dejamos apuntada esta importante cuestión, que posteriormente retomaremos.

Por tanto, en estrecha sintonía con lo anterior, el reconocimiento del papel de lo imaginario en lo social, al lado de una revisión crítica del materialismo presente en la teoría de la ideología marxiana, es, también, un cuestionamiento de los postulados fundamentales del positivismo. En esta corriente de pensamiento, se concibe el conocimiento como adecuación de la teoría a una realidad que se nos manifiesta como dato objetivo. Theodor Geiger, como exponente emblemático de esta posición teórica, habla de una *realidad teórica* o de *conocimiento* "..el conjunto de los fenómenos determinados espacio-temporalmente y, por lo tanto perceptibles en forma directa o indirecta por los sentidos"(Geiger,1953:47). Si lo imaginario instituye realidad a través de *significaciones imaginarias*, ya no es posible concebir lo real como dato desprovisto de significación, y por tanto abandona su supuesta garantía de objetividad. Se hace preciso, reconocer que el dato aparentemente fiable sobre el que se apoya la epistemología positivista siempre aparece previamente teñido de una significación específica que le otorga inteligibilidad, y por tanto que nuestro acercamiento a él está mediatizado por este *prejuicio* epistemológico. Al positivismo le pasa desapercibido,

como ha insistido la fenomenología, que la realidad es siempre algo con significación para un sujeto que la experimenta, y esta experiencia significativa pone en tela de juicio la supuesta objetividad de la realidad social

De ahí que lo imaginario no pueda ser confundido con una ilusión, como sucede desde una simplificadora ontología materialista y positivista. Lo imaginario no debe ser evaluado desde un modelo de verdad de tipo empirista y realista, según el cual es real aquello que posee una existencia objetiva y observable, e ilusorio o irreal aquello que carece de ella. Lo real debe ser comprendido como "proceso y no como estado" (Ledrut,1987:50), por eso el mundo de lo imaginario es el de la temporalidad, desde un pasado que conservado crea realidad y un futuro hacia el cual se proyecta lo real como expectativa. Lo real, entendido como objetividad, implica una consideración del objeto "sustraído al devenir y al tiempo"(Ledrut,1987:50). Identificando realidad y objetividad, lo imaginario sólo puede ser indicativo de ilusión, pero esta identificación presupone implícitamente una concepción atemporal de la realidad, que por tanto se sitúa ajena a la intrínseca temporalidad social. Pensar la naturaleza de lo imaginario, implica superar la equiparación de lo real con lo objetivo, reconocer una ontología en la cual la realidad social es concebida desde una inexorable temporalidad, en definitiva introducir el tiempo como elemento ontológico. Como señala Castoriadis, la ontología tradicional, al suprimir el tiempo y concebir el objeto bajo una *lógica de la determinación,* impide comprender la temporalidad característica del *ser*, mostrándose así impotente a la hora de aprehender la riqueza creadora de lo imaginario (Castoriadis,1975,II:327). El dominio propio de lo imaginario es, pues, el del tiempo, tanto pasado como futuro. Sólo de este modo, pensando lo real como temporalidad, lo imaginario recobrará el estatuto que se merece en la vida social, liberándose así de su identificación con una conciencia falsa.

Además, conviene apuntar que, pese a la ya comentada reduccionista ontología materialista presente en la IA, la propia eficacia práctica del marxismo en cuanto movimiento social dinamizador de la conciencia colectiva con el ánimo de transformar una realidad establecida remite inevitablemente al orden de la representación imaginaria. Como ha indicado repetidamente Maffesoli, la fecundidad de todo movimiento social utópico-revolucionario exige la asunción de un mito o un imaginario que, desde la categoría de posibilidad, ilumine e impulse la modificación de un

determinado orden social(Maffesoli,1976:52). Sin estar enraizados en el orden imaginario, las formulaciones teóricas revelan su infructuosidad para transformar unas específicas condiciones históricas, y sólo desde una mitología compartida, representativa de la interpenetración de las conciencias que señalaba Durkheim, la ideología adquieren toda su fuerza social (Maffesoli,1993:66).No es posible, entonces, trascender las representaciones en nombre de una verdad que estaría más allá de ellas, como ya apuntaba Lefebvre(1980:96), y el propio marxismo cuando destaca, como en el caso de Lukács, el papel revolucionario de la conciencia de clase, reconoce la eficacia social de la representación en cuanto orientadora y dinamizadora de la acción colectiva. O como expresa Ignacio Gómez de Liaño en su reflexión acerca de la *conciencia de clase* proletaria "El mundo sólo puede aparecer, es claro, en el marco de la conciencia y ésta sólo puede levantar sus edificios sobre un suelo y con unos materiales de naturaleza imaginaria mediante técnicas indisociables de las funciones atribuidas a la imaginación"(Liaño,1989:156).

En relación con lo anterior, y aunque en ésto volveremos a reincidir posteriormente, el papel social de lo imaginario estaría ligado a la utopía, en cuanto alumbradora de una realidad social alternativa a la establecida. Por eso, pese a que Marx en la IA pretende la disolución de lo imaginario identificándolo con lo ilusorio, el éxito o fracaso político del marxismo vendrá dado por su capacidad para movilizar el imaginario colectivo de la sociedad, insertándose en una particular mitología sobre la que se sustenta la posibilidad de incubar el germen de una sociedad alternativa a la establecida. Y es que la ciencia, la teoría, está desposeída de la facultad para dinamizar la conciencia social, por el contrario, lo imaginario, al enraizarse en el terreno de lo experiencial y vivencial, está perfectamente dotado para movilizar la práctica social de los individuos. En un texto sugerente, Laplantine lo ha expresado del modo siguiente:

> "Pero sin dejar de reconocerle al socialismo marxista su aspecto científico, es posible, no obstante, distinguir en él elementos míticos -pero no en el sentido polémico de la palabra- cabalmente extraños a la ciencia. Si suscita la entusiasta adhesión de las masas oprimidas por la violencia inaudita del neocapitalismo y del neocolonialismo, ello se debe, esencialmente, al hecho de suministrar un instrumento de pelea absolutamente inigualable y proyectar sobre el mundo un deliberado optimismo, cual es el que traza la evolución de una sociedad radicalmente distinta. Este dinamismo militante, que conduce al combate a poblaciones enteras y que provoca la alergia

horripilativa de todos los acomodados debe poco y nada a su fundamento científico (el criterio científico nunca es capaz de suscitar por sí sólo el entusiasmo, y menos aún el odio). Y si actúa como un fermento de subversión social de las masas en lucha, no es por el rigor de su método, por los análisis teóricos de Gramsci o Althusser, por ejemplo, es porque se dirige a la pasión y porque tiene que ver con la jurisdicción de los motivos rectores y las razones de creer y esperar, lo cual lo emparienta mucho más con la inspiración del profetismo" (Laplantine, 1974;75)

1.2. La Ilustración y lo imaginario: símbolo y utopía

El acercamiento crítico a la Ilustración llevado a cabo por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* sigue siendo emblemático para comprender la relación entre razón y mito en la cultura occidental. Como se sabe, la tesis fundamental que recorre toda la obra es que el proceso de desmitologización llevado a cabo bajo el proyecto ilustrado alimenta una nueva mitología que tiene en la ciencia y la técnica su forma de expresión[4]. Bajo los dictados de un esquematizador cálculo racional como instrumento de control y dominio de la naturaleza, se intenta reducir la heterogeneidad esencial de la realidad a una lógica de la identidad que limita la consideración de lo real a mero ejemplar numérico, al que debe constreñirse todo hecho singular. Nivelada y uniformizada la realidad, el desarrollo científico-tecnológico puede cumplir el proyecto de reducir lo real a instrumentalidad cosificadora.

" El mito se disuelve en ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres.

4. Es importante aclarar el sentido de Ilustración para estos autores, y que queda apuntado en el Prólogo a la obra, cuando se nos dice que el objetivo del primer ensayo titulado *Concepto de Ilustración* es mostrar dos tesis: "el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología"(Adorno-Horkheimer, 1969:56). A juicio de estos autores, el mito como intento de explicar y ordenar lo real, es ya una tentativa de dominio sobre las cosas, que luego se perpetúa con el dominio racional a lo largo de todo el desarrollo de la cultura ocidental. Como expresa Martin Jay en *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, para los frankfurtianos, la Ilustración pasa de ser la manifestación teórica de la clase burguesa en ascensión social a comprenderse como un proceso que hunde sus raíces en la propia génesis de la racionalidad como dominación de la naturaleza externa, y que aparece ilustrado a través de la figura de Ulises bajo una sugerente interpretación de la Odisea. "El foco se centraba ahora en un conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo"(Jay,1976:413)

> Este los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las cosas mismas se convierte en para él. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio"(Adorno-Horkheimer,1969:64-65)

A juicio de Adorno y Horkheimer, la teoría marxiana de la historia y de la sociedad es heredera del programa ilustrado, y más en concreto, de la categoría de progreso como forma de mitología social, con lo que reproduciría la misma perversión ya instalada en el pensamiento burgués. He ahí, el error de aquel socialismo que renunciara a la libertad de los individuos en aras del progreso técnico-productivo.

> "Así la relación de la necesidad con el reino de la libertad sería sólo cuantitativa, mecánica, y la naturaleza, afirmada como enteramente extraña, se convertiría, lo mismo que en la primera mitología, en totalitaria y terminaría por absorber la libertad junto con el socialismo" (Adorno-Horkheimer,1969:93)

En la teoría de la ideología marxiana, se manifiesta claramente el componente ilustrado que acompaña al pensamiento de Marx. Como aducen Castoriadis y Maffesoli[5] es fácilmente justificable a la luz del contexto histórico en el que se inscribe, marcado por una confianza en la ciencia como instrumento de expresión de la verdad liberadora de dogmas y supersticiones, además de factor que contribuye al desarrollo progresivo de la sociedad. Desde la clave de esta búsqueda de un ansiado conocimiento riguroso de lo real que tratase de disolver así las deformaciones ideológicas, debe comprenderse la concepción crítica de la ideología en la IA. Tanto a través de la teoría como instrumento desideologizador como de la propia práctica revolucionaria en cuanto modificadora de las condiciones estructurales generadoras de la distorsión ideológica, se alberga la posibilidad de alcanzar un conocimiento de la realidad social que nos la muestre tal como es, y en la que finalmente pensamiento y realidad coincidan sin la interposición obstaculizadora de lo ideológico.

Como expresaba ya en los años cincuenta Geiger, la teoría de la ideología de

5. Maffesoli dice al respecto: "Marx adoptó la regla fundamental de abstenerse de todo aquello que pudiera asemejarse a una especulación etérea. La cientificidad de la época imponía sus exigencias y la teoría crítica no podía aventurarse más allá de ciertos límites"(Maffesolí,1976:47),también véase (Castoriadis,1975,I:103)

Marx sería heredera del proyecto ilustrado y su énfasis en la posibilidad de un conocimiento verdadero, entendido como expresión teórica fidedigna de la realidad:

> ”Como se sabe,- en alusión a Marx- preveía una sociedad cuya superestructura espiritual (ideología) concordaría totalmente con la realidad objetiva, donde existiría la verdad absoluta porque se habría superado el factor de distorsión (el único en su opinión), es decir, se superarían las relaciones de producción actuales. Los hombres pensarían con corrección, verán la realidad completa, cuando su cerebro ya no esté trastornado por su posición en uno u otro polo de las relaciones de producción. Hasta aquí, pues, también para Marx la concordancia con la realidad del conocimiento constituye el patrón de medida para la corrección - absoluta - del pensamiento“(Geiger,1953:40)

Esta impronta, claramente racionalista y desmitificadora, presente en la crítica ideológica marxiana, nos revela una clara laguna. Como sostiene Ripalda en *De Angelis*, donde reflexiona en torno a la particular lectura derridiana de Marx, la asunción por parte de Marx del influjo materialista feurbachiano es la que determina su intención de superar la religión como obstaculizadora de la reapropiación de la plenitud de la naturaleza humana. La crítica ideológica de Marx, estaría ligada entonces a la pretensión de recuperar una prioridad de lo antropológico frente a lo transcendente, destacando la relevancia de un saber de lo histórico capaz de disolver una conciencia enajenada, por invertida, del mundo. Marx, como afirma Ripalda, indudablemente, se mueve en el marco del programa ilustrado:

> “Lo que descubre la eficaz crítica derridiana podría describirse en términos convencionales como el punto débil de la crítica marxiana de la ideología. La identificación filosófica del joven Marx con Feurbach ha dejado en aquél huellas permanentes. La recuperación de las potencias que los hombres habían proyectado (enajenado) en el cielo religioso y político fue el programa filosófico de Feurbach. A su vez la realidad humana era entendida como plenitud y libertad hegeliana, sólo que ahora corporales, sensibles, de modo que ni siquiera la recuperación de la dialéctica por parte de Marx se hizo simplemente contra Feurbach. Por eso la religión constituye el modelo fundamental de ideología para Marx y el esquema según el cual ve funcionar el fetichismo (cf. 185 s.). *Esta crítica marxiana, de signo claramente ilustrado y preludiada por formulaciones aisladas pero muy semejantes del joven Hegel, pretendía la reapropiación de la compacidad vital (cf. 125*, 132), al menos hasta donde fuera posible, pues Marx sacaba también consecuencias de los límites materiales del cuerpo mortal”(Ripalda,1996;158, la cursiva es nuestra)

El tratamiento que recibe la religión en Marx, podríamos apuntar nosotros, es similar al de lo imaginario. También éste, se asocia a un modo engañoso y fantasioso

de percepción equívoca de la realidad que debe ser superado a partir del desvelamiento crítico del substrato material e histórico sobre el que se apoya. Como resultado de la atmósfera ilustrada en la que se desenvuelve, Marx participa en la IA del espíritu desenmascarador y desmitologizador que atribuye a lo imaginario una forma de pseudorealidad. Indudablemente, en ésto, el pensamiento de Marx está inmerso en el contexto intelectual de finales del siglo XIX, caracterizado por un *desencantamiento del mundo* a través del *ejercicio de la sospecha* de todo aquel orden de la experiencia social que transciende la historia. De esta forma, el orden del mito, de lo imaginario o de la religión, deben ser superados por el del saber histórico, es decir por el materialismo histórico, (y es más se presupone en la IA, al modo ilustrado, que el desvelamiento de su fundamento material, es la condición que posibilita la consiguiente disolución de la religión o lo imaginario, en el fondo expresiones quiméricas de comprensión del mundo, las cuales no se corresponderían más que a ilusiones compensatorias), con lo que se genera una importante laguna teórica a la hora de valorar la radical relevancia de lo imaginario en la vida social. Conviene recordar, al respecto, que ya en el significativo comienzo del Prólogo a la IA Marx alude entre otros a los *fantasmas cerebrales* y a los *seres imaginarios,* catalogándolos como quimeras que debieran ser reemplazadas por *pensamientos que correspondan a la esencia del hombre* y por una *actitud crítica* a partir de la cual acaben disolviendose tales fantasías.(Marx-Engels,1845:30). Olvida Marx, absorbido por el espíritu ilustrado de su época, que lo imaginario es consustancial a la propia realidad social, ya que lo real está configurado desde una inevitable *significación imaginaria*. Por eso, reduce lo imaginario a lo quimérico, y así, pretendiendo superar lo imaginario desde el saber histórico, desprovee a la vida social de una faceta esencial, contribuyendo a desencantar la realidad. En suma, al pensar lo imaginario como una mera ilusión, es decir ideología, no percibe que éste es un elemento consustancial de la realidad social.

También conviene recordar, en relación con lo anterior, que Marx entiende que la superación de lo imaginario, identificado simplificadoramente con lo ideológico, pasa necesariamente por la transformación de las estructuras objetivas de la sociedad, en concreto de la división en clases sociales y de la especialización del trabajo. De manera que, entonces, lo imaginario desaparecerá para una alcanzar una definitiva representación transparente de la realidad. Porque, ya recalcamos que Marx

presupone la existencia de una representación verdadera, situada en el límite final donde acaba lo ideológico. Así, resultaría legítima la transformación revolucionaria de las condiciones objetivas generadoras de lo imaginario. Sin embargo, como hemos insistido, lo imaginario no se disolverá con la modificación de unas determinadas condiciones históricas concretas, puesto que éste es un acompañante omnipresente e ineludible de una sociedad. La naturaleza de lo imaginario trasciende, por ello, la particular estructura económica propia del capitalismo, no se diluirá con el derrocamiento revolucionario de éste.

En esta linea, Jaques Derrida, cuestionando el programa desmitificador marxiano, denomina como *phantasmas* a las representaciones imaginarias que, hundiendo sus raíces en la mitología, pretenden ser desenmascaradas y superadas en base a un conocimiento crítico de lo real. A juicio de Derrida, este proyecto marxiano, además de ilusorio, es en realidad, en su culminación, el más temible de los proyectos teóricos. Derrida toma conciencia, de este modo, de la necesidad y vitalidad social de lo mítico, dimensión en que a menudo ha cristalizado lo imaginario, poniendo bajo sospecha el programa de desencantamiento sobre el que se apoya la crítica ideológica marxiana. Así, nos dice:

> "Marx, *das Unheimliche*, quizá no debiera haber ahuyentado tan rápido a tantos fantasmas. No a todos a la vez ni de un modo tan simple, con el pretexto de que no existían(por supuesto que no existen,¿y qué?-o de que todo eso era o debía permanecer pasado("Dejad a los muertos enterrar a los muertos", etc.). Tanto más cuanto que también sabía dejarlos en libertad, incluso emanciparlos, con ese movimiento en el que analizaba la(relativa) autonomía del valor de cambio, del ideologema o del fetiche. Aunque se quisiese, no se podría dejar a los muertos enterrar a los muertos: eso no tiene sentido, eso es *imposible*. Sólo los mortales, sólo los seres vivos que no son dioses vivos pueden enterrar a los muertos. Sólo los mortales pueden velarlos y velar sin más. Hay fantasmas que también pueden hacerlo, están por todas partes donde se vela, los muertos *no pueden*- es imposible y además no tendría que ser así"(Derrida,1993:195)

En suma, la teoría de la ideología marxiana, como consecuencia del panorama intelectual en que está inmersa, es eminentemente ilustrada. Orientada por presupuestos racionalistas y materialistas, pretende extender una sospecha en torno a lo imaginario, ya que éste, como en Freud, no parece ser más que una expresión *sublimada* de una subyacente realidad material. Esta genealogía de lo imaginario, que reconduce su fundamento explicativo a la historia, es lo que impide a Marx comprender

la inherente necesidad social del mito, de lo imaginario, y en general todo lo que concierne al mundo de lo simbólico. No se percata de que lo imaginario posee una dimensión fundamental para la vida social, puesto que alimenta una necesidad de sentido, difícilmente constreñible en términos racionalistas e ilustrados. Cuando la sospecha crítica pretende desmitologizar sin límites la totalidad de la experiencia humana, puede correr el riesgo de arrastrar en ello al mismo sentido. Lo que nos muestran los autores abordados en este trabajo, es este aspecto: la sociedad humana como una sociedad que vive en la ilusión, puesto que ésta es constitutiva de su ser como sociedad. Tratar de desembarazarse de esta ilusión en nombre del saber crítico, al modo ilustrado, implica una incapacidad de reconocimiento de la necesidad social de lo simbólico como expresión de lo imaginario, que además pasa por alto aquellos aspectos propios de las sociedades humanas vinculados a lo experiencial, vivencial o pasional, en favor de una estrecha concepción teorético-racionalista del ser humano. Marx, como buen ilustrado, pretende depurar la conciencia de cualquier atisbo de ilusión, de fantasía, reconduciéndola por medio de la crítica racional al terreno del saber histórico, sin percatarse de la irremplazable vitalidad social del mito.

La importancia antropológico-filosófica de la obra de Gilbert Durand radicaría en su capacidad para remitologizar la realidad tras el proceso de desmitologización ilustrado, destacando la radical importancia social de lo simbólico y lo imaginario como garantía del sentido vital, irreductible al dominio del conocimiento científico (Durand,1964:121-122). En abierta confrontación con los paradigmas racionalistas y positivistas que pretenden la disolución de lo simbólico al no comprender su dimensión fundamental, a saber; la mediación con la trascendencia, Durand quiere ir más allá de todo pensamiento de la sospecha que confunde lo simbólico con la ilusión. Insiste, para ello, en que el orden del símbolo y del mito, podríamos decir de lo imaginario, es el de una experiencia subjetiva deslindada de lo conceptual y nunca reducible en términos de objetividad (Durand,1960:376). Como ya hemos explicado en el capítulo anterior, recibiendo la herencia filosófica de Durand, tanto Castoriadis(1975,I:Cap.III), como Ledrut (1984:157), han destacado, en el caso del primero en abierta confrontación con las corrientes de pensamiento materialista, psicoanalítico y estructuralista, la irreductibilidad del sentido, que se expresa en lo imaginario, a cualquier tipo de reducionismo que elimine su preponderante papel en la vida social. Castoriadis, en

este sentido, como hemos expuesto, lleva a cabo una crítica de las principales corrientes de pensamiento contemporáneo, incapaces, a su juicio, de distinguir la importancia fundamental de lo imaginario en la vida colectiva como configurador de realidad, mientras Ledrut recalca cómo el cientifismo y objetivismo instaurados por la modernidad son incapaces de descifrar la fecundidad del símbolo en la vida cultural de las sociedades. En ambos casos, el símbolo y lo imaginario están estrechamente ligados al orden del sentido, que ningún planteamiento materialista y objetivista puede fácilmente suprimir bajo una simplificadora y equívoca identificación a una fantasía o ilusión. En suma, el imaginario social reivindica el mito, pretendidamente superado por el proyecto ilustrado, como localización propia del sentido constitutivo a la vida de toda sociedad, pero también insuperable como alimento que nutre la vida colectiva.

Esta incapacidad para descifrar la importancia social del mito y lo imaginario por parte de Marx genera una importante laguna en la tradición marxista cuando se trata de comprender las relaciones entre ideología y dominación social. La legitimación social, y esto interesa destacarlo especialmente, apela al orden de lo simbólico y lo imaginario en el ejercicio de su actuación. De ahí la necesidad de reconocimiento de la importancia del símbolo en la vida social, infravalorada en la tradición ilustrada marxista al igual que en otras corrientes de pensamiento contemporáneo como es el caso del positivismo o la filosofía analítica.[6] Nos interesa subrayar, cómo el prejuicio

6. La obra de Pierre Bourdieu es emblemática a este respecto. En *El sentido práctico* formula la noción de *capital simbólico* como un intento de recuperación del papel de lo simbólico en la vida social, rechazando el reduccionismo materialista que lo contempla como mero reflejo subordinado a la infraestructura económica. De hecho, en realidad, para Bourdieu, la dominación económica actúa a través de este *capital simbólico* "El capital "económico" sólo actúa bajo la forma eufemizada del capital simbólico" (Bourdieu,1980:216), y la legitimación de un orden social establecido estaría ligada al papel ideológico vinculado a "la producción de bienes culturales" (Bourdieu,1980:223). La estrecha ligazón existente entre lo ideológico y lo simbólico es reconocida claramente por autores como Clifford Geertz, quien localiza la función de lo simbólico en la capacidad de organizar, comprender y dominar la realidad social, al mismo tiempo que generar una identidad cultural "mapas de una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva"(Geertz,1973:192). Paul Ricoeur en *Ideología y Utopía,* en la misma linea, y reconociendo el influjo de Geertz, señala que la ideología debe ser comprendida desde el poder de lo simbólico como constitutivo de lo social, y de hecho "el proceso de deformación está injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse. Si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada. La posibilidad de la deformación es una posibilidad abierta únicamente por esta función" (Ricoeur,1986:53).Para ilustrar esta tesis, unas lineas antes en el mismo párrafo, en alusión al marxismo y a los conflictos de clase, se pregunta "¿Cómo pueden los hombres vivir estos conflictos sobre el trabajo, sobre la propiedad, sobre el dinero, etc. - si no poseen ya sistemas simbólicos que los ayuden a interpretar los conflictos ?¿No es el proceso de interpretación tan primitivo que en realidad es constitutivo de la dimensión de la praxis?(Ricoeur,1986:52-53). O Claude Lefort en *Les formes de l´histoire*, quien polemizando con el objetivismo presente en la teoría marxiana de la ideología trata de redescubrir el terreno de la

materialista presente en la ontología social marxiana impide desligar lo simbólico y lo imaginario, como ámbitos de la representación, de un supuesto fundamento siempre material. De esta forma, no alcanza a comprender la *inmanencia* social de lo simbólico, y es más, que la eficacia de la dominación remite siempre al uso de la representación, o lo que es lo mismo, que la dominación material está necesariamente asociada con la utilización de la significación simbólica, puesto que toda realidad social está inevitablemente construida simbólicamente. De ahí, la relevancia que adquiere la utilización del imaginario, y la apelación a lo simbólico y mitológico, como instrumentos legitimadores del orden social establecido. Sin una mitología que a través de significaciones imaginarias justifique dicho orden, ésta aparecería ante la conciencia de los individuos como un acto de coerción y coacción externa impuesto sobre ellos. El sometimiento o acatamiento al orden social establecido, que se traduce en una *servidumbre voluntaria* de la que hablaba ya La Boétie, se garantiza, como bien han señalado Ledrut, a través de *la función equilibradora y desrealizativa* de lo imaginario (Ledrut,1987:55), o Maffesoli, por el recurso a la instrumentalización política del mito y del imaginario al servicio de la legitimación de una realidad establecida (Maffesoli,1992:29). Todo esto viene a confirmar, de una forma u otra, la necesidad de paliar un importante vacío en la tradición marxista, que la linea de pensamiento heredera de Durkheim vendría a cubrir, o lo que es lo mismo, implica reconocer el imperativo de aplicar al marxismo una prescripción durkheimniana.

En definitiva, para comprender los procesos de legitimación social es preciso destacar el papel de los símbolos, puesto que el acatamiento de las condiciones socialmente establecidas por parte de los individuos remite a la fecundidad política de éstos en el entramado social. El ejercicio del poder, y su capacidad para generar un sometimiento por parte de los individuos ante él, opera en el terreno propiamente simbólico, dada la fecundidad del símbolo para modelar la presentación de lo real y por tanto la acción colectiva. Por eso, las disputas sociales vinculadas a las condiciones materiales de existencia se dirimen en el privilegiado espacio de lo simbólico, en el cual

---

representación simbólica como la localización donde actúa la dominación "Si nosotros llamamos sin embargo política la "forma" en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social, no es para privilegiar las relaciones de poder, entre otras, sino para hacer entender que el poder no es "alguna cosa", empíricamente determinada, sino indisociable de su representación"
(Lefort,1978:285)

las distintas fuerzas sociales intentan imponer sus intereses prácticos. El poder radica siempre en una apropiación y utilización de un entramado simbólico con el objetivo de mantener unas relaciones de dominación establecidas.

Roland Barthes en *El mito hoy*, último capítulo de *Mitologías*, enfrentándose al objetivismo, ya descubre que la comprensión de la legitimación de la dominación social debe apelar al orden de las significaciones sociales, pero aún guarda fidelidad al proyecto racionalista marxiano para el cual el mito y lo imaginario serían una forma de conciencia distorsionadora y compensatoria que oculta la praxis histórica, de ahí que siga pensando la crítica ideológica al modo de una desmitificación. Barthes define al mito como "un habla despolitizada"(1957:238), es decir una representación deshistorizada del mundo social a través de una presentación naturalizada y esencialista de la realidad social. Por eso, pese a redescubrir el espacio propio de la ideología en el mito y lo imaginario, no se percata del anclaje de ambos en el orden del sentido consustancial a lo social y de la inevitabilidad de lo imaginario como configurador de lo real, relegandolo al modo marxiano al terreno de lo quimérico. Como señalaba Durand (1960:376), la devaluación del mito por parte de Barthes, responde a que éste no acierta a descubrir el carácter subjetivo de lo real, que la realidad lo es siempre para un sujeto que la experimenta, de ahí que piense el mito como una fantasía, pero siempre en relación con una previa *verdadera naturaleza del objeto*. Reproducimos, a este respecto, un fragmento de Barthes.

> "La burguesía absorbe permanentemente en su ideología la humanidad que no posee, sus características profundas y sólo las vive en lo imaginario, es decir, en una fijación y un empobrecimiento de la conciencia"(Barthes,1957:236)

Y apoyando este posicionamiento con una importante cita a pie de página aclaratoria de lo anterior, nos dice:

> "El provocar un imaginario colectivo es siempre una empresa inhumana; no sólo porque el sueño esencializa la vida transformándola en destino, sino también porque el sueño es pobre y el reemplazo de una ausencia" (Barthes, 1957;236)

Por otra parte, lo imaginario, más allá de los presupuestos ilustrados y como ya apuntábamos al cuestionar la ontología social materialista, mantiene, como sostiene Maffesoli(1976:52), una ligazón fundamental con la utopía, en cuanto permite alumbrar una potencial realidad alternativa a la establecida, convirtiéndose, de este modo, en una fuente de ensoñación con capacidad para transformar la sociedad. Y hay que matizar que cuando hablamos de utopía no estamos pensando en finalidades o metas históricas, sino en posibilidades actualizables de lo real que aparecen vetadas bajo el monopolio de una realidad socialmente dominante. Lo imaginario se convierte, entonces, en un medio de "anticipar psíquicamente lo posible real"(Bloch,1959:133). El *sueño diurno*, sobre el que descansa la utopía, tiende hacia el perfeccionamiento del mundo, convirtiéndose en germen de transformación revolucionaria. "Y estas proponen sin más el mundo mejor, como el mundo más hermoso, como una imagen perfecta, tal como la tierra no ha conocido aún. En medio de la miseria, de la crueldad, de la dureza, de la trivialidad, proyectando o conformando, se abren amplias ventanas hacia el futuro llenas de luz"(Bloch,1959:81-82).[7] Esta es la capacidad de subversión social

7. En relación con la *función utópica*, es interesante destacar la notoria coincidencia de Ernst Bloch y Michel Maffesolí en torno a la interpretación y asimilación del pensamiento de Marx. En ambos casos, se enfatiza que lo fundamental en el pensamiento de Marx no es tanto su tratamiento como *corpus doctrinal* sobre el cual descansa la verdad de lo social como su relación con la fuerza de la ensoñación, de la utopía, que permite pensar una realidad alternativa a la establecida, y que por lo tanto sirve de dinamizador crítico de esta realidad. Al respecto, Maffesolí reconoce ya en los comienzos de su andadura intelectual, en *Lögica de la dominación*, la importancia del pensamiento de Bloch a la hora de dar cuenta de las relaciones entre lo imaginario y lo real, más allá de las tesis mecanicistas de lo que denomina como *marxismo vulgar* (Maffesolí,1976:49). Pero también, en este punto, existe una notable coincidencia con el original marxismo de Lefebvre, quien interpreta la fecundidad del pensamiento de Marx precisamente como crítica y superación de la alienación, entendida ésta como "bloqueo de las posibilidades"(Lefebvre,1975:204). En sintonía con Bloch y Maffesolí, pero sin llegar a aceptar la simplificadora denominación de *marxismo humanista* para su pensamiento, Lefebvre reconoce en lo imaginario una capacidad de resistencia ante la *reificación* de la realidad social y una fuente de creación de posibilidades enfrentadas a un orden social donde reina la alienación "Se le llama utopía, se le llama imaginario, pero no deja de animar las acciones del hombre: todos soñamos, imaginamos o pensamos bien en el amor absoluto, o en la comunicación absoluta, o en el conocimiento absoluto, y en tantos otros imposibles, esos imposibles están en el corazón de las posibilidades que realizamos"(Lefebvre,1975:205). De alguna forma, este trabajo, sin ser su intencionado objetivo, recobra, desde el reconocimiento de la vitalidad social de lo imaginario, tradicionales polémicas existentes en el seno de la teoría marxista a la hora de valorar la funcionalidad social de la religión. Así, vuelve a poner de relieve, a este respecto, una dicotomía teórica entre aquellos que consideran la religión como falsa conciencia frente a la que debe oponerse la ciencia por una parte, y por otra, aquellos que piensan la religión como fuente de sentido con capacidad para albergar la ilusión de una realidad superadora de la socialmente establecida. Lo imaginario, localizado en el orden que escapa a lo racional, lo científico, lo positivo, al igual que la religión, permite también una doble lectura en la que ahondamos en este trabajo.

que Jean Duvignaud, autor también específicamente preocupado por la temática en torno al imaginario, atribuye a éste, e identifica históricamente con lo herético. La herejía, asociada al terreno de la creación artística, haría vislumbrar nuevas posibilidades de lo real no actualizadas en la realidad establecida. Adelantándose así a su tiempo presente, contribuiría a la institucionalización de opciones alternativas para lo real "¿Qué transformación de la experiencia adquirida no se debe antes que nada a lo imaginario?¿Qué cambio no ha sido formulado simbólicamente a través de una ficción? ¿Y qué ficción no se ha opuesto, si ha sido significativa, a la cultura en la que ha aparecido?. No estamos hechos de repetición ni de formalismo, sino "tejidos de la materia misma de nuestros sueños"(Duvignaud,1986:35-36). Cuando Ledrut hace énfasis en una *función desequilibradora* de lo imaginario, que paradójicamente implica una realización y movilización de lo real(Ledrut,1987:55), está pensando en esta facultad creadora y ensoñadora, en definitiva utópica de lo imaginario, consistente en elaborar posibilidades confrontadas a la realidad establecida. De ahí que sea preciso reconocer la fecundidad de lo imaginario, recuperar el papel utópico de la imaginación y su vinculación con la posibilidad de subversión del orden social, como elemento sobre el que descansa la posibilidad de transformación social, o como Walter Benjamin expresa en relación al marxismo "Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces, y sólo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el manifiesto comunista exige" (Benjamin,1969:61-62).

Así, lo imaginario, al poseer la capacidad de contribuir a la transformación social y por tanto de superar un orden de dominación socialmente establecido, no debiera identificarse de manera simplista con una peyorativa ideología. Ideología e imaginario, pueden llegar a ser actitudes incluso antitéticas, o dicho de otra manera, el carácter peyorativo de la ideología, asociado a la connaturalización y eternización de lo real, no sería más que una expresión pervertida y desnaturalizada de lo simbólico. Mientras el terreno de lo imaginario es el de una fuente originaria de creatividad social, la ideología es siempre el desposeimiento de ésta y una percepción del mundo en la que el individuo concibe éste bajo dictados externos. De modo que

finalmente ve el mundo a través de una mirada heterónoma y alienante que otros le elaboran, o como expresa acertadamente Laplantine:

> "..mientras que el mito (ya sea político o poético) es el lenguaje colectivo del hombre creador, del hombre que busca, con su trabajo dotar de significaciones al mundo y a las relaciones sociales, y la ideología es, como dice Roland Barthes, "un lenguaje robado" y petrificado, o sea, despolitizado y, a la vez, despoetizado"(Laplantine,1974:63).

Porque, como especialmente Ledrut y Castoriadis han puesto de relieve, el hombre es un ser necesitado de un sentido al que los mitos han intentado responder, y lo imaginario viene a expresar socialmente esta necesidad. Por eso, lo imaginario, desde su apertura al sentido, es una fuente de inconformismo e insatisfacción ante una realidad *reificada*. El sentido dinamiza los procesos de autocuestionamiento y trascendencia de la objetivización de la realidad. Porque, en definitiva, el sentido implica una autoexigencia y responsabilidad con el destino individual y social que ningún proceso de transformación social puede eludir a riesgo de su conversión en una nueva variante de heteronomía. Y es este reconocimiento del sentido, lo que nos induce a pensar que el engaño, la falsedad o si se quiere la *alienación*, de lo imaginario, tiene que ver con la instrumentalización de éste de cara a la conservación de una realidad socialmente *petrificada*. El problema, pues, no es lo imaginario, sino la utilización política que de él se haga al servicio del poder. Retomaremos posteriormente esta importante cuestión.

Este carácter utópico de lo imaginario, que antes señalábamos, significa también una crítica al papel que Althusser atribuye a la ideología como responsable de garantizar el mantenimiento y reproducción de las estructuras de dominación establecidas, a través del ejercicio de los AIE. En el esquema althusseriano, las representaciones sociales siempre se encuentran subordinadas de un modo determinista a la legitimación conservadora de las relaciones de producción dominantes, con lo que no hay espacio para el papel de lo imaginario como representación de la cual emerge la utopía. Utopía, insistimos, entendida no en su sentido etimológico, sino más bien como facultad de pensar y crear formas alternativas de realidad a la impuesta institucionalmente. Si como piensa Althusser, no cabe posibilidad de reivindicación de este *sueño diurno* germen de la esperanza colectiva

de la que hablaba Bloch(puesto que lo prop del sujeto es estar *sujetado*), entonces, resulta difícilmente explicable la resistencia de los sujetos ante la coacción del orden establecido y la propia modificación de las relaciones sociales que surge de éstos, ya que se limitarían a reproducir mecánicamente las estructuras dominantes. Reconocer la importancia del carácter utópico de lo imaginario como elaborador de posibilidades de lo real, significa cuestionar la conocida tesis marxiana de la *ideología dominante*, luego reapropiada a su modo por el althusserianismo, o expresado en palabras de Maffesoli "admitir la existencia de una falla en lo que, con un término tan gastado que ha quedado vacío, se denomina ideología dominante; entraña, al menos, admitir que existen diferentes niveles en lo que se llama representación"(Maffesoli,1976:41). Si el tratamiento de lo imaginario, y en general de todas las representaciones sociales, es aquél que lo constriñe al ejercicio funcional de los AIE, entonces no se acierta a comprender la capacidad creativa de lo imaginario, de modo que nos quedará un vacío entre la actividad de este Aparato externo al individuo y la práctica vivencial de un individuo, siempre por otra parte singular. Como certeramente ha destacado Ricoeur en alusión a Althusser:

> "A mi juicio, si la ideología ha de vincularse con el estadio especular de la imaginación, con el sujeto sometido, no veo cómo sería posible tener como ciudadanos a sujetos auténticos que se resistieran al aparato del Estado. No veo de donde podríamos sacar las fuerzas para resistir el aparato si no es de las profundidades de un sujeto cuyas aspiraciones no estén inficionadas por esta constitución supuestamente sometida ¿De qué otra manera alguien podría producir una ruptura en el caparazón aparentemente cerrado de la ideología?(Ricoeur,1986:183)[8]

Además, y también vinculado a la fuerza utópica de lo imaginario, la teoría de la ideología althusseriana al poner el acento en lo atemporal, recogiendo la expresión

8. En una linea similar a la de Ricoeur, puede consultarse la interesante crítica de Maurice Godelier en *Lo ideal y lo material* a la concepción de la ideología de Althusser. Tratando de dotar de un estatuto a las representaciones sociales, y reformulando las relaciones entre infraestructura y superestructura, Godelier cuestiona la tesis que concibe las representaciones imaginarias como meras legitimaciones del orden social vigente, incidiendo en su notable capacidad para impulsar el cambio social. A este respecto, aludiendo a Althusser, dice: " Pero una "teoría" también debe tener en cuenta el hecho de que esas relaciones "imaginarias" no son tales para quienes las creen y actúan en consecuencia, o bien el hecho de que las ideas que han servido para legitimar un orden social pueden mañana volverse contra él y servir para destruirlo. Aunque no todo era falso en esa teoría, sí resultaba falsa frente a los hechos distintos o contrarios que dejaban de lado"(Godelier,1984:27-28)

de Marx en la IA según la cual la ideología no tiene historia y a la vez el influjo del psicoanálisis lacaniano, lo que hace es atemporalizar finalmente la consideración de lo ideológico, bloqueando, de este modo, su eficacia política, en cuanto dinamizadora de lo social, perdiendo así la virtud subversiva que destacaba Maffesoli (1976:117-118). El problema de la teoría althusseriana de la ideología radicaría en que, a efectos prácticos, la ideología sería algo insuperable, puesto que el modo de relación de los individuos con las condiciones reales de existencia es de por sí imaginaria. Pero imaginaria en el sentido *especular* acuñado por Lacan, es decir ,una relación de la cual no es posible substraerse, porque nunca podría darse una relación desnuda con lo real. En este contexto de pensamiento, lo imaginario pierde la fuerza crítica que indudablemente posee en los autores abordados en este trabajo.

Cuando Althusser concibe desde una óptica lacaniana la eficacia ideológica en función de la constitución de los individuos en tanto sujetos, impide pensar entonces la posibilidad de un sujeto que haciendo uso de su libertad intente modificar la realidad establecida. Si la actividad de la ideología se sitúa en el propio plano de la constitución inconsciente de la identidad personal de los sujetos, entonces resulta difícilmente explicable cómo pueden existir sujetos que conscientemente rechazan la ideología dominante en una sociedad. En suma, al recoger Althusser la aportación lacaniana, aquella que explica la configuración de la identidad del sujeto desde la inevitable imposición psicológica de *la ley*, queda sin aclarar cómo es posible la transformación de lo social surgida de una voluntad de los sujetos que utilizan inexorablemente unas representaciones sociales. Porque, en definitiva, en el modelo althusseriano hay un declarado intento por desconstruir la noción de sentido al modo estructuralista, de manera que los individuos, constituidos como sujetos y fijados al orden social, parecen poder prescindir de la *falsa* noción de sentido, que, como por el contrario han destacado los autores en los que se centra este trabajo, es la forma consciente de autorrepresentarse y fijar unos fines a su acción. Eliminada la categoría de sentido bajo la perspectiva del psicoanálisis estructuralista, se impide pensar la posibilidad de un sujeto que, desde el sentido y sus representaciones imaginarias de lo real, pueda movilizar conscientemente la realidad establecida, lo que elimina la fecundidad utópica de la ensoñación antes reseñada.

En suma, aunque luego retomaremos esta cuestión, lo imaginario presenta una

doble faceta de la cual es preciso destacar su importancia. Por una parte, es la dimensión de la cual se sirve el poder para legitimar el orden social, pero al mismo tiempo, también puede ser contemplado como la apertura de nuevas posibilidades de lo real que dinamicen y transformen la realidad establecida. Más que una verdad o falsedad de lo imaginario, que siempre se establece en función de un referente definido por una realidad preconcebida en términos objetivos, nos interesa, como veremos posteriormente, la orientación o interés práctico que moviliza el imaginario en su relación con lo real en un sentido u otro.

2. Una formulación teórica del imaginario social: ontología y epistemología pluralista

2.1. La dimensión ontológica de la realidad social a la luz del imaginario social. El constructivismo

Como ya tuvimos ocasión de señalar cuando abordábamos el sentido de una crítica ideológica en Marx, en ésta existía un referente último al cual nos debíamos remitir a la hora de enjuiciar las representaciones de la conciencia, y que se contemplaba siempre en términos de realidad identificada con materialidad. De manera que, para Marx, tanto en la IA como en el FM, la deformación ideológica radicaba en una autonomía de la representación que, desligándose de su substrato, adquiere un carácter aparentemente independiente y ocultador de la realidad histórico-material de la que emerge. En la teoría de la ideología marxiana, existe, por tanto, una confianza depositada en la realidad material como referente básico desde el cual evaluar el orden de las representaciones. Realidad material, por otra parte, siempre concebida en términos de objetividad, es decir, con una existencia independiente del sujeto que la percibe y la experimenta significativamente. Al tratar bajo estos presupuestos la aproximación a lo real y a las representaciones sociales, se hace énfasis en una ontología social materialista, desde la que se determina la transparencia o deformación

ideológica de nuestras representaciones.También hemos indicado cómo la ontología marxiana surge en un determinado momento histórico, y por tanto condicionada por esta circunstancia, en cuanto intencionada radicalización inversora de la ontología idealista presente inequívocamente en el hegelianismo. Como resultado, Marx incide en la consideración propia de lo real en términos de materialidad y objetividad. No llega a descubrir por ello, que lo real viene siempre constituido por una significación que de él se hacen los individuos, por una representación que como subjetividad acaba resultando finalmente objetiva.

La concepción en torno al imaginario social, en los autores abordados, presenta un denominador común con una trascendental dimensión ontológica: la consideración de lo real como una construcción del imaginario social. Ya Foucault, en *El orden del discurso,* había cuestionado la existencia de una supuesta realidad objetiva, revelando que todo discurso produce su propio objeto. Pero conviene señalar, desmarcándonos de las posiciones extremas que sostienen que no hay más realidad que la creada por el discurso, que asumimos la existencia de una realidad que actúa a modo de constricción, aunque reconocemos que su entidad como realidad obedece a un proceso de construcción significativa. Desde la perspectiva del imaginario social, lo relevante es mostrar que el ser de las cosas radica en una preconfiguración desde lo imaginario, la cual dota a lo real de una consistente inteligibilidad, pero que es elaborada a partir de significaciones específicas. Esto implica, subrayar una ontología en la cual la realidad no existe como algo independiente de nuestro modo de construirla desde un imaginario social. Y advertimos de antemano, ante una posible equívoca lectura de la ontología suscitada por el imaginario social, que no es que estemos negando la entidad de una realidad extramental y empírica. Más bien, lo que afirmamos, desligándonos de una ontología idealista, es que esa realidad pueda aparecer como significativa desligada de un imaginario social. La realidad siempre está, inevitablemente, construida desde un imaginario social a partir del cual nos acercamos a ella, como modo de visualización que nos la hace inteligible. La entidad de una supuesta realidad independiente de un imaginario social, como el *noúmeno* kantiano, extralimitaría los límites del conocimiento, permaneciendo inaccesible a nuestra comprensión.

Desde este postulado, resulta inviable una concepción de lo real identificado

con la objetividad. Toda realidad es significativa, ya que lo que se percibe como real es siempre algo cargado inevitablemente de una significación para un sujeto que lo percibe desde un imaginario social. Con lo cual, aquella confianza depositada en la realidad material y objetiva (tanto en forma de *praxis* como de *infraestructura* económica) como referente último de realidad, presente en la teoría de la ideología marxiana, acaba disolviéndose. Ante la polémica entre objetivismo y subjetivismo, es decir la controversia sobre si la realidad tiene una existencia objetiva o es una mera experiencia subjetiva, adoptamos una actitud intermedia. No negamos la realidad, como antes indicábamos, lo que sí afirmamos es la necesidad de abordarla como experiencia significativa desde un imaginario social y para un sujeto, de ahí la exigencia de estudiar el cómo los sujetos se representan esa realidad. Sólo reconociendo la importancia de la subjetividad, la significación que para un sujeto posee la realidad, estaremos en condiciones de comprender las formas de ejercicio de la dominación social desde los aspectos relacionados con esta experiencia subjetiva.

La interesante aportación teórica de Maurice Godelier descubría que toda relación de los hombres con la naturaleza o entre ellos conllevaba necesariamente una faceta *idéel* que posibilitaba ambas[9]. Del mismo modo, nosotros pensamos que lo real identificado como *praxis material*, en cuanto actividad humana creadora y autocreadora, tal como aparece formulada en la IA, carece de orientación desvinculada de unas significaciones imaginarias desde las cuales adquiere un sentido. Es siempre una *praxis significativa*, ya que la producción de la vida material está previamente teñida de una significación insertada en la misma *praxis.* De igual forma, siguiendo a Castoriadis cuando afirmaba que la infraestructura económica de una sociedad descansaba en una necesaria institución simbólica (Castoriadis,I:215), en el análisis del FM el caracter social del trabajo o las relaciones sociales de producción establecidas entre la burguesía y el proletariado, que son relaciones establecidas en

9. Recordemos, que para Godelier, *idéel* es indicativo de "formas de pensamiento implicadas en la producción y la reproducción de las relaciones sociales"(1984: 8). En la traducción española de la obra de Godelier *L´îdéel et le matériel*, bajo el título *Lo ideal y lo material*, el traductor, A. J. Desmont, señala la correspondencia del término *idéel* con *ideacional.* Matiza luego el autor, en una cita a pié de página, el equívoco de pensar lo *idéel* como reflejo ideal y deformado de una previa realidad, por el contrario, formaría parte consustancial de las relaciones sociales. Aunque Godelier emplea aquí el término *imaginario* como sinónimo de ilusorio al modo marxiano de la IA, pensamos que no deja de ser una utilización terminológica equívoca desde la perspectiva de los autores abordados en este trabajo, por lo demás el reconocimiento del papel de lo *idéel* en la constitución de las relaciones sociales aproxima el planteamiento teórico de Godelier a la funcionalidad del imaginario social, véase Godelier,1984:157.

el dominio de la economía, se sostienen y legitiman desde unas necesarias significaciones imaginarias. Por eso, conviene señalarlo, estas relaciones cristalizan y se asumen como una forma *real* de explotación desde el momento en que se revisten de una determinada significación como explotadoras para unos sujetos que así lo experimentan. ¿Que virtud crítica lleva implícita, entonces, el reconocimiento de que la realidad carece de una objetividad ontológica?¿Que tipo de traducción política merece?. Algo se institucionaliza como real, insistimos, en el momento en que es significativamente asumido por los coparticipantes en unas significaciones imaginarias. De ahí, la fecundidad social del imaginario, puesto que posee la potencialidad de hacer creíbles y asumibles realidades opuestas a la socialmente establecida. Que lo real descanse en una interpretación que de él se haga, y que ésta sea construida desde un imaginario social, es lo que precisamente nos induce a reconocer una importante dimensión política del imaginario social, puesto que liga la puesta en cuestionamiento de la certidumbre en la definición de realidad aceptada con la capacidad o poder para establecer una interpretación significativa y alternativa de realidad. En definitiva, ya que por el momento no nos interesa profundizar más en la idea anterior, nos basta con subrayar cómo la realidad es indisociable de una representación que le otorga una significación diferencial, siendo entonces experimentada subjetivamente como tal realidad por los individuos.

A la luz de lo anterior, es necesario repensar entonces una teoría crítica de la ideología al modo de Marx pero contra su ontología subyacente, asumiendo que lo real remite a un entramado de significaciones imaginarias, cuya entidad no es precisamente material, que constituyen lo que finalmente llamamos *realidad social*. La noción de imaginario social entrañaría una propuesta ontológica constructivista -lo real es una construcción social a través de significaciones imaginarias institucionalizadas- alternativa tanto al idealismo, que privilegia bajo sus distintas variantes ontológicas el espíritu como esencia de lo real, como al materialismo que reduce la consideración de la realidad en términos de materialidad. Pese a que el interés de este trabajo esté orientado hacia la revisión del materialismo, porque partimos de la teoría marxiana de la ideología, la concepción del imaginario social, como ya dejábamos apuntado, está alejada de cualquier posible deslizamiento idealista. Como bien recalcó Ledrut, lo imaginario depende de lo real (aunque no es reductible en términos causales a éste),

pero sin embargo, también lo real depende de lo imaginario, en suma lo que hay es una dialéctica nunca acabada entre lo real y lo imaginario.

En este sentido, la concepción ontológica propuesta a la luz del imaginario social es heredera de la tradición inaugurada en la contemporaneidad por la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, y su énfasis en una consideración de lo real en la que éste lo es siempre para un sujeto que lo experimenta significativamente. Schütz, recoge así el influjo del pensamiento fenomenológico de Husserl, el cual trataba de ofrecer un nuevo modo de comprensión de lo real alternativo a la hegemonía de la ciencia positivista, para la cual la realidad objeto de estudio era contemplada bajo la reducida categoría de mero dato desprovisto de sentido. La interesante aportación de Schütz, consistió en introducir la idiosincrasia del método fenomenológico husserliano en el ámbito de las ciencias sociales, para cuestionar así las tendencias positivistas sustentadas sobre modelos explicativo-causales que pretendían dominar el campo de la epistemología de la ciencia social. Lo que nos interesa recoger específicamente del pensamiento de Schütz es su tratamiento de lo real como algo impregnado de un *sentido subjetivo*, y como este *sentido*, que constituye la experiencia que el sujeto posee de lo real, se conforma a través de unos marcos de referencia interpretativos y orientativos del presente a partir de esquemas del pasado.[10]

El pensamiento sociológico de Schütz tiene su continuación en la obra clásica en el terreno de la sociología del conocimiento,*La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckmann. Estos autores reciben la influencia de Schütz y anticipan la ontología social propugnada posteriormente desde el marco de los imaginarios sociales, contribuyendo a cuestionar el postulado de una realidad objetiva independiente del sujeto que la experimenta. Berger y Luckmann acuñan la importante noción de *universo simbólico*, como un marco general aproblematizado que a través de una totalidad significativa define y da un sentido a la experiencia social en todas sus

10. Véase, *Sobre las realidades múltiples* en Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires.1962. Aunque también es justo citar el importante estudio fenomenológico de la percepción llevado a cabo por Merleau-Ponty, en el cual se pone de relieve cómo el objeto carece de una entidad objetiva, puesto que resulta indisociable del modo a través del cual es percibido significativamente para un sujeto, que introduce así un sentido en las cosas. En en el capítulo dedicado a *La cosa y el mundo natural* se nos dice"La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa a la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial, que la inviste de humanidad"(Merleau-Ponty,1945:334)

dimensiones, consiguiendo así legitimar un orden social establecido, o para decirlo con sus palabras: “Son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica”(Berger y Luckmann,1966:124). Como luego veremos, la noción de *universo simbólico* guarda una analogía con la noción de imaginario social, puesto que, en ambos casos, contribuyen a la legitimación del orden social a través de la *objetivación* de significados sociales, evitando de este modo la anomia. Nos interesa retener que en la obra de Berger y Luckmann la legitimación del orden social atribuida a los *universos simbólicos* descansa más que en la capacidad teórica para ofrecer argumentos convincentes con capacidad de generar convicciones, en el poder que se posea para imponer una definición monopolizadora de realidad con un alto grado de plausibilidad y con capacidad de solidificarse como evidencia social en la conciencia de los agentes sociales.

BIBLIOTECA VIRTUAL

> “El resultado histórico de cada lucha de Dioses lo decidían los que blandían las mejores armas más que lo que poseían los mejores argumentos. Lo mismo puede decirse, por supuesto de los conflictos de esta índole que ocurren en el seno de las sociedades. El que tiene el palo más grande tiene mayores poderes para imponer sus definiciones de la realidad, lo que constituye una aseveración valedera con respecto a cualquier colectividad más grande, aunque siempre queda la posibilidad de que algunos teorizadores políticamente desinteresados se convenzan mutuamente sin tener que recurrir a medios más groseros de persuasión”(Berger-Luckmann,1966:140)

Esta propuesta de conceptualización de la legitimación del orden social en función del poder para crear una realidad plausible, nos abre una interesante vía de acceso al tratamiento de la ideología que, como veremos posteriormente, impregna toda la formulación teórica de los imaginarios sociales. La obra de Berger y Luckmann permite debilitar el pilar firme de una realidad social concebida en términos objetivos, puesto que son los ocultos intereses de poder que acoge la sociedad los que configuran significativamente la realidad social. Y esto enlaza, como más tarde analizaremos, con la propuesta de los imaginarios sociales en cuanto esquemas de construcción de una realidad creíble por los actores sociales. Si lo real es el resultado de una interpretación que de él se haga desde un *universo simbólico*, deberíamos acceder al tradicional problema de la ideología desde las claves de una intencionada creación de realidad derivada del establecimiento de una determinada interpretación

de ella al servicio de unos intereses de poder. La concepción que Berger y Luckmann poseen de la ideología se acerca a la de Mannheim, en cuanto desprovista del carácter peyorativo presente en el marxismo y como expresión inevitable de los intereses de un grupo social, pero incidiendo a mayores en los intereses de poder que implícitamente determinan la asunción de una u otra percepción relevante de lo real, en detrimento de otras posibles percepciones significativas de la realidad que quedarían así encubiertas. La nueva definición de ideología, es expresada por esos autores, del siguiente modo: "..una definición particular de realidad que llega a estar anexada a un interés de poder concreto" (Ibidem,1966:157), o en unas lineas más adelante, con más precisión "reside más bien en que el mismo universo general se interpreta de maneras diferentes que dependen de intereses creados concretos dentro de la sociedad de que se trate" (Ibidem,1966:157-158).

El marco teórico en torno a la ideología sustentado sobre el imaginario social ahonda, en la linea de Berger y Luckmann, en la definición y percepción de una realidad construida y consolidada por el imaginario social a través de la institucionalización de un conjunto de significaciones compartidas, garantizadoras, en última instancia, del mantenimiento de un orden social. El lazo social queda así salvaguardado, a partir de la coparticipación de los individuos en unas significaciones sociales comunes. Esto es lo que especialmente destaca Juan Luis Pintos, en su artículo *Orden social e imaginarios sociales*. *Una propuesta de investigación*, como el interés fundamental del acercamiento a la relación entre dominación social e imaginario social "Lo que aquí nos interesa es su incidencia en el presente como forma de configurar, de modos y a niveles diversos, lo social como realidad para los hombres y mujeres concretos" (Pintos,1995:11). En el tratamiento tradicional de la ideología, se pasa por alto la construcción de la realidad social desde lo imaginario, asumiendo siempre un supuesto común e inquebrantable que, como señala Pintos "no es más que la afirmación del mundo y de un orden "natural" de las cosas como única realidad existente y pensable. Las distintas ideologías se diferenciaban en el modo de concebir, programar y promover las formas que podía(y debía) asumir dicha realidad" (Pintos,2000:692). Debemos, pues, y esta es la interesante aportación teórica del imaginario social, abandonar la consideración de la realidad (y en especial la realidad social) como objetividad, para concebirla desde el modo en cómo esa realidad se torna

inteligible para un sujeto que la experimenta significativamente, lo que apela a las significaciones imaginarias institucionalizadas por determinados intereses de poder. Al mismo tiempo, esto entraña la imposibilidad de una tajante distinción entre sujeto-objeto, ya que el objeto lo es siempre *para* y *desde* un sujeto que lo experimenta desde un marco significativo. O como resalta Pérez Agote, citando a Aron Gurwitsch " hay que evitar imponer al objeto cualquier conocimiento o información cuya procedencia sea ajena al acto o al grupo de actos mediante los cuales experimentamos el objeto"(Agote,1989:146). Sólo bajo este presupuesto, es posible comprender la dominación social liberándose de reduccionismos positivistas, como un ejercicio que hunde sus raíces en el plano de los aspectos subjetivos de la conciencia, descubriendo que la sumisión y acatamiento de los individuos al orden social establecido descansa en la asunción de unas significaciones institucionalizadas y compartidas por parte de los dominados.

Como anteriormente dejábamos señalado, la noción de imaginario social establece un renovado marco teórico desde el cual comprender la relación entre representación y realidad, configurando así unos nuevos derroteros para la crítica ideológica, pero ahora desde presupuestos constructivistas. Hemos ya expuesto cómo lo real no se identifica con lo material, puesto que aquel es el resultado de una construcción significativa desde un imaginario social, el cual institucionaliza un modo específico de realidad. Por eso, el programa crítico-ideológico marxiano, que descansaba sobre una ontología social materialista y objetivista, resulta insostenible. El carácter peyorativo de la ideología ya no puede residir, tal como se formulaba en la IA, en una aparente autonomía de las representaciones respecto de una supuesta *praxis* material, preconfigurada ésta al margen de las significaciones imaginarias institucionalizadas por un imaginario social. Como tampoco, como se sostenía en el análisis del FM, en una representación mistificada de la mercancía que oculta las *relaciones de producción*, concebidas éstas como algo material objetivo, y por tanto desligadas de un imaginario social. El programa crítico marxiano, conviene recordarlo, concibe lo ideológico como una inversión ilusoria de una supuesta realidad contemplada en términos de materialidad y objetividad. Como señala Claude Lefort, respondería al modelo de actuación de la ideología propia del siglo XIX, y sería lo que este autor denomina explícitamente como *Ideología burguesa*(Lefort,1978:280), pero

que no tiene en cuenta la aparición de nuevas realidades sociales y consiguientemente nuevas formas de ejercicio de la ideología. La noción de inversión ya no es útil a la hora de definir la ideología, puesto que no es posible concebir una realidad social material y objetiva preconfigurada al margen de los procesos de institucionalización significativa. Aquella realidad que supuestamente aparecía invertida carece de entidad como tal, de ahí que la categoría de inversión, como definitoria de la ideología, carezca de valor. Porque, insistimos, toda realidad social esta configurada, o en proceso de configuración, a partir de la facultad caracterizadora del imaginario social para construir realidad desde la institucionalización de unas significaciones específicas.

A partir del marco ontológico abierto por la noción de imaginario social, la teoría de la ideología puede comprenderse, críticamente, a la luz del esquema visibilidad/invisibilidad, y ello, desde una doble perspectiva[11]. Por una parte, el imaginario, como constructor y configurador de esquemas de percepción y asunción de realidad, pertenecería al marco de la invisibilidad social, permanecería opaco ante la percepción social de los individuos. Este espectro general de significaciones fundamentales, a través de las cuales todo lo real adquiere un significado, trasciende, dotando de sentido, al ámbito de la percepción de lo real. Merleau-Ponty ya afirmaba que la percepción natural *vive* con las cosas, descansa sobre una *opinión* o *fe*

11.Véase Juan Luis Pintos, *La nueva plausibilidad.La observación de segundo orden en Niklas Luhmann*,Barcelona,1997. En este trabajo, se plantea un esquema teórico-epistemológico para acercarse a la comprensión de la invisibilidad social o del imaginario social, a partir de la perspectiva constructivista luhmanniana y apelando al paradigma de la cibernética de segundo orden. Como el modelo de una teoría del conocimiento de lo imaginario excede el proyecto de este trabajo, dejamos meramente apuntada esta cuestión, que tiene en Niklas Luhmann su exponente teórico más destacado. Aunque sin entrar en cuestiones relativas a la teoría del conocimiento de lo imaginario, existe también en la obra de Claude Lefort el mismo esquema de visibilidad/invisibilidad, a la hora de comprender el funcionamiento de la ideología en las sociedades actuales. En una linea similar a la de Pintos, y al estudiar el papel de los medios de comunicación en las sociedades del capitalismo avanzado, Lefort cataloga el funcionamiento de la ideología en estas sociedades como de *ideología invisible*. A diferencia del funcionamiento de la ideología burguesa y de la totalitaria, la ideología invisible consistiría en que los medios de comunicación alimentan un discurso sobre lo social circunscrito al ámbito de lo visible, de modo que éste parece ser reflejado con absoluta transparencia. Sin embargo, esta visibilidad está siempre delimitada y acotada previamente por un poder que resulta invisible, pero que precisamente para ejercer su ejercicio con mayor eficacia necesita revestir la presentación de lo social de transparencia . Dice Lefort, sintetizando lo anterior, "Nosotros tenemos sin duda uno de los resortes más destacables de lo imaginario: absorber en el discurso impersonal que figura la esencia de la relación social, el elemento personal, acreditando la ficción de una palabra viva, de una palabra del sujeto, cuando de hecho está disuelta en la ceremonia de la comunicación. Ficción, porque los límites del debate están determinados fuera de su campo visible, la neutralidad del animador del juego disimula el principio de su ordenamiento y en fin los detentadores del poder son presentados sobre el mismo plano que aquellos de los cuales ellos deciden su suerte en bastidores"(Lefort,1978:320-321)

originaria que nos vincula al mundo “el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total”(Merleau-Ponty,1945:335) Aún siendo este magma de significaciones últimas que comentaba Castoriadis (1975;II:307) el umbral delimitador de lo real, lo que determina aquello que una sociedad considera como lo real y lo posible, sin embargo, desaparece del campo de visualización social, motivo por el cual la sociología positivista que parte del postulado basado en la existencia de datos objetivos se revela como incapaz de comprender la naturaleza de la vida social y las formas de legitimación de la dominación. En definitiva, como sucedía en las sociedades tradicionales con la religión en cuanto significación última que daba sentido a todo lo real y al mismo tiempo desaparecía del terreno de lo percibido, lo imaginario que dota de sentido a todo lo visible queda fuera del campo de visibilidad.

Pero además, por otra parte, lo imaginario, al configurar un modo específico de realidad con una plausibilidad suficiente para generar su aceptación como evidencia social revistiéndose para ello de naturalidad, impide visualizar y concebir nuevas formas de realidad ajenas a ese marco de visibilidad. Contribuyendo, de esta forma, a eternizar el orden establecido como el único orden posible, bloqueando así la transformación de la realidad social institucionalizada, que al percibirse bajo el rango de evidencia acaba por dotarse de una suerte de certidumbre ontológica. De este modo, fijando la relevancia en aquello que interesadamente se presenta como lo esencial, pero que no es más que una determinada focalización de lo real resultado de una particular distinción cognitiva, en detrimento de otras facetas y aspectos de la realidad social marginados en el espectro de visibilidad de lo social, ayuda a a consolidar una percepción sesgada, pero sin embargo hegemónica de realidad.

En este contexto, el proyecto de autonomía social apuntado por Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*, en el cual la sociedad tome conciencia del carácter autoinstituyente de toda significación institucionalizada, pasa necesariamente por el reconocimiento de que la definición de lo real es algo construido, y que por tanto no debe aparecer como impuesta bajo el atributo de connaturalidad ante la conciencia de los individuos. Solamente desde este reconocimiento, sería posible definir nuevas formas de realidad alternativas al orden establecido, pudiendo consolidarse entonces, políticamente, el concepto de autonomía alumbrado por Castoriadis. Como

posteriormente examinaremos, el descubrimiento del carácter de creación histórica propio de lo real nos evidencia la idiosincrasia de una sociedad pensada como algo siempre revisable y autorreflexivo. Lo que posee la virtud de mantenernos en una alerta permanente ante cualquier posible hipostatización dogmática de una verdad extrasocial que inexorablemente elimina toda perspectiva alternativa al orden establecido, conduciendo así al totalitarismo, o como expresa Celso Sánchez "En definitiva, en casos en los que se da esta identificación entre lo simbólico y lo imaginario es imposible marcar una distancia crítica entre ambos polos, reconocer a la subjetividad como elemento creador de la obra social, lo cual desemboca en la proyección de la sombra hacia el exterior. En otros términos, la supuesta apropiación de la verdad absoluta (legada por fuerzas metasociales del tipo Dios, naturaleza, razón, etc.) es consustancial al hecho de culpar a lo diferente, a la diferencia"(Sánchez,1999:245-246).

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

2.2. Epistemología de lo imaginario. El problema de la verdad

Al abordar los fundamentos epistemológicos de la teoría de la ideología marxiana en su etapa de madurez, recalcábamos cómo Marx partía de una presuposición de la realidad en términos de objetividad, que por otra parte venía a suplantar a la precedente identificación de ésta con la *praxis*. Vinculado a lo anterior, tratábamos de poner de relieve cómo la ciencia marxiana, en esta etapa, estaba caracterizada por una epistemología de marcado acento realista, en la cual la verdad era concebida como una representación en el plano de la teoría científica de esa supuesta realidad objetiva e independiente del sujeto, aunque este realismo hubiese que finalmente matizarlo en función de la asunción de la dialéctica como genuino método científico. Esto es lo que Henri Lefebvre ha catalogado de manera ejemplar, extendiéndolo a todo el pensamiento marxista, como "pesado realismo de la cosa y del objeto material"(Lefebvre,1980:31).

La ciencia marxiana se apoya sobre el referente de una verdad objetiva, la cual guía la superación de ilusorias representaciones de la realidad en la conciencia de los individuos. La dicotomía entre dos niveles de conocimiento, apariencia/ esencia, o lo

que es lo mismo ideología/conocimiento verdadero, está presente inequívocamente en el análisis del FM y recorre toda su crítica a la Economía Política. Marx distingue la conciencia falsa o deformada como aquella que posee una distorsionada representación de las relaciones sociales *reales*, de la conciencia verdadera, expresada por la teoría marxista, en la que se da una expresión transparente de la realidad social, una comprensión fidedigna de las leyes de funcionamiento materialista que rigen la sociedad.[12]

Además, el tema de la verdad posee en el pensamiento de Marx una clara dimensión política, ya que la clase revolucionaria, a través de la conciencia de clase, debe ser la poseedora previamente de una conciencia verdadera de la realidad que posibilite posteriormente la modificación de las estructuras sociales. El proletariado, clase destinada a transformar las condiciones objetivas de la sociedad para alcanzar

BIBLIOTECA VIRTUAL

12. Esta posición se mantiene firme en los frankfurtianos Adorno y Horkheimer, quienes, siguiendo la estela de la crítica ideológica marxiana y mostrando un absoluto rechazo hacia la sociologización del problema del conocimiento conducente al relativismo, tratan de sostener una noción de verdad objetiva que le permita mantener incólume el proyecto crítico ideológico de Marx, y desde la cual eliminar las ilusiones en pro de un conocimiento verdadero. Aunque esta verdad deba ser comprendida en clave de dialéctica y no desde el estrecho marco epistemológico positivista. Sin embargo, pretenden guardar fidelidad a la idea de que la verdad es disociable de la génesis social del conocimiento. Dice Adorno, al respecto, en *Dialéctica negativa* polemizando con la *Sociología del conocimiento* "La sociología del saber fracasa ante la filosofía al sustituir su contenido de verdad por su función social y los condicionamientos de sus intereses. De este modo ni entra en lo que es propiamente la crítica de ese contenido ni se interesa por él. Idéntico fracaso ante el concepto de ideología, a base del cual condimenta su guisote. Y es que el concepto de ideología sólo tiene sentido en relación con la verdad o mentira de aquello a que se refiere. De apariencia necesaria sólo puede hablarse socialmente, refiriéndose a algo que no fuese apariencia a pesar de ser accesible a través de ella"(Adorno,1966:198). El pensamiento de Adorno está marcado por una impronta crítica respecto al positivismo, de ahí que proponga un pensamiento de lo *no idéntico*, de lo que escapa al pensamiento conceptual, como lugar de reencuentro de la verdad. Encontramos en Horkheimer una actitud similar en *Ideología y acción* "Debería reservarse el nombre de ideología -frente al de verdad- para el saber que no tiene conciencia de su dependencia- y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica-, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia" (Horkheimer,1962:51) Diametralmente opuesto es, en este caso concreto, el planteamiento de Michel Foucault, quien se desmarca de la dicotomía ilusión/verdad como modelo de crítica ideológica para orientarlo al cuestionamiento de un *régimen de verdad*, de unas intrínsecas relaciones entre saber y poder. Foucault se desliga, de esta manera, no sólo de una teoría de la ideología racionalista pensada al modo de la tradición marxista, sino de la tradición filosófica occidental que separa poder y saber. Aunque compartamos la crítica foucaultiana al programa crítico-racionalista, la linea teórico-sociológica suscitada por el imaginario social nos conduce por derroteros bien diferentes a los foucaultianos. Nos dice Foucault en *Verdad y Poder* "La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. la primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente como se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos" (Foucault,1992:181-182). Esta duplicidad de perspectivas en torno a la concepción de la crítica ideológica produce divergentes efectos prácticos relativos a la manera de ejercer el trabajo intelectual, véase *Los intelectuales y el poder.Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze* en *Microfísica del poder:*77-86.

una transparencia de la realidad social y de las relaciones sociales, es poseedor de *la verdad de lo social*, pues respaldada por la teoría marxista expresa la perspectiva privilegiada de lo social, al ser una perspectiva desideologizada y por tanto capacitada para superar la presentación aparente de lo real para alcanzar la verdadera naturaleza de la realidad social. En el pensamiento de Marx, existe la presuposición de un referente de verdad que debe ser aprehendido en el proceso de liberación del sometimiento a las distorsiones de una conciencia ideologizada, y que es tarea de la teoría y praxis revolucionaria. Como también hemos indicado en su momento, el marxismo althusseriano, desde el influjo de un explícito spinozismo, acentúa esta concepción de la verdad al establecer una tajante contraposición racionalista entre ideología y ciencia. Desde ella, lo ideológico quedaría relegado a un falso conocimiento resultado de su incapacidad para reflejar rigurosamente lo real, mientras que, por el contrario, la ciencia garantizaría la objetividad del conocimiento del mundo. Por tanto, en este sentido, el althusserianismo, reproduciría, radicalizando su cientificidad, la noción de verdad presente en los escritos de madurez de Marx.

Joseph Gabel ha percibido con claridad los inevitables problemas epistemológicos implícitos en la concepción de la verdad en el pensamiento marxista. Así, denomina *concepción maniqueista de la conciencia política* a esta visión de la teoría de la ideología en la cual se parte del presupuesto de una noción de verdad posibilitadora de la adecuación de una teoría con la realidad, que se evalúa en contraposición con la falsa conciencia ideologizada. En estos términos, piensa Gabel, el problema de la crítica ideológica se convierte en un problema de tipo racionalista, de verdad-falsedad, que, sin embargo, no llega a explicitar el sentido de esta adecuación con lo real, junto con los problemas ontológicos y epistemológicos que ello suscita. A este respecto, dice en un fragmento de su ensayo *Sobre la falsa conciencia*, incluido en *Formas de alienación:Ensayos sobre la falsa conciencia*, que pese a estar publicado en el año 1963 y donde se perciben claras resonancias del pensamiento de Mannheim, no carece de actualidad:

> "Se ve así de qué modo es peligroso pretender racionalizar el problema de la falsa conciencia, erigiendo el concepto de "adecuación" en categoría central. La definición tradicional de verdad: *adaequatio rei cum intellectu* es un marco vacío que reclama un contenido:"(Gabel,1963:11)

Y concluye, unas lineas después:

> "La concepción racionalista de la conciencia política desemboca en la ideología autoritaria" (Gabel,1963:11)

De manera que Gabel llega a entrever los problemas teóricos implícitos en una teoría marxista de la ideología que se apoya sobre una noción de verdad objetiva y las consecuencias políticas que de ello se derivan.Como luego analizaremos con más exhaustividad, el posicionamiento de Gabel enlaza directamente con ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos derivados de la noción de imaginario social.Ya hemos mostrado anteriormente cómo la noción de imaginario social pone en cuestión la existencia de una realidad objetiva e independiente de una institucionalización de significaciones imaginarias que establecen aquello considerado como real. Por eso, si la realidad carece de objetividad como tal, es impensable plantear una teoría realista de la verdad, entendida al modo de una teoría que pretenda convertirse en garantizadora de una representación fidedigna de la realidad y que, sin embargo, desligue la presuposición de esa realidad y por ende de la verdad de un previo marco configurado por un específico imaginario social. El paradigma epistemológico de la *representación* como modelo de conocimiento queda así seriamente cuestionado.

El posicionamiento teórico constructivista, en sus variadas manifestaciones, pone en tela de juicio el postulado de la realidad como objetividad y consiguientemente la propia posibilidad de existencia de una verdad objetiva [13]. No es posible, por tanto,

13. Teóricos del constructivismo han destacado este aspecto fundamental, intentando formular desde las ciencias biológicas un nuevo modelo epistemológico desvinculado de la distinción sujeto-objeto. En todos los casos, se trata de romper con la concepción del conocimiento como una representación transparente que un sujeto se hace, desde un punto ajeno al mundo, de una realidad independiente y predefinida. Más que representación, habría que pensar entonces en una interpretación de una realidad que es siempre necesariamente significativa para un sujeto que se acerca a ella. Así, Francisco Varela afirma "Se trata de una interpretación permanente que no se puede aprehender adecuadamente como un conjunto de reglas y supuestos porque es una cuestión de acción e historia; se comprende por imitación, convirtiéndose en parte de una comprensión ya existente. Más aun, no podemos plantarnos fuera del mundo donde nos hallamos para analizar como su contenido concuerda con las representaciones: estamos siempre inmersos en él, arrojados en él" (Varela,1988:95). En una linea semejante, Humberto Maturana recalca cómo la consideración de la realidad está indisociablemente ligada al acto de operar sobre ella a través del interés mediador de un sujeto "En esas circunstancias, el reclamo que hacen los científicos acerca de la validez universal de las explicaciones y afirmaciones científicas no se refiere a una pretendida revelación a través de ellas de una realidad objetiva, independiente y por lo tanto universal, sino a su validez a través de la aplicación de las coherencias

y esto es importante subrayarlo, una conciencia verdadera a alcanzar al modo marxista, como ideal absoluto hacia el cual debería orientarse el conocimiento científico. Ya que que lo real lo es siempre inexorablemente para un sujeto que trata de aprehenderlo desde una posición y con arreglo a intereses pragmáticos(condicionados siempre por un específico imaginario social) que inevitablemente mediatizan este conocimiento, puesto que establecen, a modo de presupuestos, una determinada definición de realidad. De modo que este posicionamiento, el cual convierte la verdad de lo real en una particular interpretación, problematiza finalmente la posibilidad misma de aprehender una verdad no mediatizada por un imaginario previo. Al reintroducir al sujeto, con su representación de lo real o imaginario social implícito, en el proceso de conocimiento, se nos descubre el carácter siempre parcial y limitado de la verdad, quedando decididamente menoscabada la posibilidad de un conocimiento absolutamente objetivo de la realidad.

Como ya hemos destacado, la teoría marxiana de la ideología en su etapa de madurez, pero también la althusseriana, llevan implícitas una epistemología de la *representación*, ya que conciben la verdad como la reproducción en el plano de la teoría de una realidad con una existencia prioritariamente objetiva, aunque ese conocimiento tenga un carácter propiamente dialéctico que no positivista. Tanto Marx

---

operacionales que transmiten, en el mundo o los mundos producidos a través de la aplicación del criterio de validez que las constituye" (Maturana,1991:171), Ernst von Glaserfeld, en una linea similar a la de los autores precedentes, nos dice:"..nos inclinamos a entender la palabra como si se tratara de la aprehensión de algo existente antes del acto de conocimiento, como si fuera un descubrimiento. En la medida en que lo entendemos así, nos deslizamos irremisiblemente hacia una forma de realismo ingenuo consistente en la creencia de que podemos "conocer" las cosas tal como son en sí, como si la actividad del conocedor no tuviera ninguna influencia sobre la consistencia de lo conocido"(Von Glasersfeld,1991:20), o en otro contexto, donde sintetiza su proyecto de teoría del conocimiento del modo siguiente: "El constructivismo es, pues *radical,* porque rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la cual éste ya no se refiere a una realidad ontológica "objetiva", sino que se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización de un mundo constituido de nuestras experiencias" (Von Glasersfeld,1981:25). Desde una perspectiva psicológica, pero también constructivista, Marcelo R.Ceberio y Paul Watzlawick, nos dicen: "La cosa *es*, como confirmación de su existencia, para el sujeto que la captura en el acto perceptivo, y ese dato o *capto* que se obtiene en el proceso forma parte no de una característica específica del objeto, sino de la atribución de sentido que el observante delimita y otorga" (Ceberio y Watzlawick,1985:76). En la misma linea crítica respecto a la ontología objetivista y a la teoría de la verdad realista que la acompaña, puede verse una crítica interesante, ajena al paradigma constructivista, aunque con una gran similitud con éste, destacando el aspecto pragmático del conocimiento, en Hilary Putnam, *Razón*,*verdad e historia*,1988.59 y 134. Como también, puede consultarse una importante crítica al paradigma epistemológico de la *representación*, enraizado en la tradición filosófica occidental y en el que se parte de una supuesta realidad predefinida e independiente del sujeto, que desemboca en una concepción del conocimiento como *espejo de la naturaleza*, en Richard Rorty,1979:VII y VIII.

como Althusser en su método dialéctico subrayan la distinción entre el *objeto real* y el *objeto de conocimiento*, concibiendo aquel con una realidad preexistente, objetiva e independiente del sujeto. De manera que no aciertan a comprender que el *objeto real* es ya en sí mismo indisociable del propio acto de conocer del sujeto, en suma, no llegan a reconocer que es un *objeto* marcado por una inevitable interpretación. No cabe, pues, este dualismo del objeto, ya que la supuesta realidad extramental queda subsumida en el propio ejercicio cognoscitivo del sujeto configurado desde un imaginario social. Tanto a Marx como a Althusser les pasa desapercibido, como señalaron con agudeza Hindess y Hirst (1975:321), que la propia realidad siempre se nos muestra a través del modo en que nos acercamos a ella. De ahí que el *objeto real* nos venga predefinido teóricamente desde un previo marco ideológico, desde una representación que nos hace así accesible de manera diferencial el objeto.

Por tanto, la dicotomía entre conciencia falsa y conciencia verdadera resulta ahora inviable desde la asunción del marco teórico constructivista suscitado a partir del imaginario social en cuanto configurador de realidad, y ello, porque en suma, no existe una conciencia absolutamente verdadera que trascienda un imaginario social previo, el cual determina y delimita lo que concebimos como realidad y por tanto como verdad. La noción de imaginario social, al insertar al sujeto en el proceso cognoscitivo y con ello toda una previa representación del mundo o imaginario que este acoge, nos cuestiona la objetividad de lo real y nos obliga a repensar la verdad desde un marco previo en el que ésta se configura. Como expresa sintéticamente Edgar Morin:

> "El campo real del conocimiento no es el objeto puro, sino el objeto visto, percibido y coproducido por nosotros. El objeto del conocimiento no es el mundo, sino la comunidad nosotros-mundo, porque nuestro mundo forma parte de nuestra visión del mundo, la cual forma parte de nuestro mundo. Dicho de otro modo, el objeto del conocimiento es la fenomenología y no la realidad ontológica"(Morin,1984:108)

Si como hemos apuntado, la realidad carece de sentido objetivo, sólo puede pensarse el problema de la verdad, a partir de este momento, como una interpretación. Cuestionada la misma posibilidad de una verdad absoluta desde el reconocimiento de que lo real no es algo preexistente e independiente del sujeto en el proceso cognoscitivo, con ello desaparece el pilar firme sobre el cual podría descansar

aparentemente una conciencia transparente y diáfana de la realidad, o lo que es lo mismo, se desmorona el paradigma del conocimiento como copia o representación fidedigna del mundo.

En este sentido, es importante recordar que la concepción de la verdad como ficción que Nietzsche propone en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuestionando la verdad teorética dominante en el pensamiento occidental, abre una innovadora perspectiva en torno a la verdad en la que ésta pasa a entenderse como una metáfora, como una creación imaginaria del propio sujeto que finalmente acaba solidificándose y así olvidando su génesis. Nietzsche lo explica en un conocido fragmento de este modo:

> "¿Que es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes, las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal"(Nietzsche,1873:25)

Ortega, en la misma linea de Nietzsche en *Ideas y Creencias*, plantea el problema de la verdad como el producto de la imaginación del hombre cuyo objetivo es eliminar la inseguridad e incertidumbre vital:

> "Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso le llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz de la poesía, del don imaginativo"(Ortega y Gasset,1986:37-38)

Tanto Nietzsche como Ortega, reaccionando contra el tratamiento teorético e intelectualista de la verdad propio del racionalismo dominante en la cultura occidental y del cual el marxismo en su faceta cientifista no se liberaría, resaltan como ésta más que una representación fiel del mundo es una creación del propio hombre resultado de

la imaginación y vinculada a la vivencia indisociable de un sujeto que trata de dotar de orden y sentido a la realidad. Este aspecto vivencial, experiencial, acerca esta concepción de la verdad como ficción a un enfoque pragmático de la verdad sobre el cual nos interesa profundizar para comprender su relación con lo imaginario. Para el pragmatismo, las ideas son valoradas no por el valor teórico que poseen en sí mismas sino por las consecuencias prácticas que conllevaría asumirlas como verdaderas, desplazando así el sentido de verdad desde el aspecto representativo al instrumental. Como explicaba, en su momento, William James "Cualquier idea sobre la que podamos cabalgar, por así decirlo, cualquier idea que nos conduzca prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra, enlazando las cosas satisfactoriamente, laborando con seguridad, simplificándolas, ahorrando trabajo, es verdadera, esto es, verdadera instrumentalmente"(James,1907:60).Frente al racionalismo, la verdad pragmática "habla de verdades en plural, sobre su utilidad y suficiencia, del éxito de su "actuación", etcetera"(James,1907:66). Un caso particular, y sumamente esclarecedor, sería el de las verdades religiosas, que sujetas al sentido de verdad pragmático se evaluarían en función de sus consecuencias beneficiosas en la vida práctica "Si las ideas teológicas prueban poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida en que lo consigan"(James,1907:70)

El pragmatismo propone, frente a una idea de verdad racionalista marcada por un intelectualismo y una atemporalidad que la desvincula de la historia y de los intereses de la que emerge, que una idea o representación del mundo no es en sí misma verdadera o falsa, sino que se convierte o no en tal en un momento dado, en cuanto es útil para nuestros fines. Esto exige modificar el significado de la verdad, que ahora ya no es un objetivo previo a alcanzar sino un medio o herramienta para lograr un fin "la posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales"(James,1907:167). Disuelta la posibilidad de una verdad concebida como representación exacta del mundo desde un sujeto situado al margen de él, lo que nos interesa del pragmatismo es su intento de trasladar el problema de la verdad hacia las consecuencias prácticas que se derivan de la adopción de ciertas creencias o representaciones como verdaderas. O lo que es lo mismo, y en palabras de James, nos interesa "¿Cual es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?"(James,1907:166)

Para lo que nos preocupa específicamente, la evaluación en torno a la verdad o falsedad de lo imaginario no puede ser juzgada a la luz de una concepción realista de la verdad, puesto que, como hemos indicado, el presupuesto de una realidad objetiva está seriamente cuestionado desde la ontología constructivista suscitada a la luz del imaginario social. Por tanto, no cabe pensar lo imaginario como falsedad resultante de su carencia de existencia en términos de realidad objetiva, porque en sí misma la realidad objetiva se nos revela insostenible y consiguientemente también la posibilidad de representar fidedignamente esa realidad, lo que había sido el modo tradicional de entender lo verdadero. En suma, el paradigma de la *representación*, dominante en buena parte de la tradición filosófica y científica occidental, está incapacitado para erigirse en criterio para dilucidar la verdad o falsedad propia de lo imaginario. Por el contrario, resulta esclarecedora para elucidar la verdad de lo imaginario una verdad concebida al modo pragmático, la cual enfatiza que siendo la verdad una construcción humana se trata de valorar los efectos prácticos que se derivan de la adopción de algo como verdadero. Desde esta perspectiva, lo imaginario, y en general las representaciones simbólicas que anidan en la sociedad, liberadas de la evaluación racionalista que las relega al mero ámbito de la ilusión, adquieren su sentido de verdad en cuanto su adopción reporte consecuencias beneficiosas para la vida de los sujetos. Lo que, en última instancia, testimonia el anacronismo de la esquematizadora dialéctica racional/irracional cuando se trata de abordar la complejidad de lo imaginario.

Es decir, como ya dejábamos apuntado en el capítulo anterior, lo imaginario no es una ilusión derivada de su falta de realidad, como en la tradición marxiana que pone el acento en una ontología social materialista se trata de destacar. Por el contrario, en cuanto creencia fundamentalmente vital, su verdad debe ser evaluada en cuanto medio o instrumento cuya aceptación por parte de los individuos o grupos sociales provoque como consecuencia el facilitar y mejorar la vida social, o en sentido inverso, contribuir a deteriorarla. En suma, la verdad de lo imaginario, descansa en las consecuencias prácticas generadas por la asunción de ciertas creencias o representaciones sociales, más que en el valor de verdad en sí mismas de éstas. Richard Rorty explica sintéticamente en *Consecuencias del pragmatismo*, este tránsito de una concepción *representativa* de la verdad a una concepción pragmática, como el descubrimiento de

que “la verdad no es la clase de cosa que tenga una esencia”(Rorty,1980:243). En última instancia, se trata de descubrir una circunstancia capital epistemológicamente: que con el pragmatismo el problema filosófico en torno a la verdad traslada su terreno de la teoría a la práctica. A este respecto, afirma Rorty ” Los pragmatistas nos dicen que es más bien en el vocabulario de la práctica que en el de la teoría, más bien en el de la acción que en el de la contemplación, donde podemos decir algo provechoso acerca de la verdad”(Rorty,1980:244). O como bien resume Ernst von Glasersfeld, uno de los teóricos más destacados del constructivismo, el problema de la verdad es siempre un problema de adaptación funcional.

> “Estas consideraciones encajan también el problema fundamental de la teoría del conocimiento. Desde un punto de vista muy general nuestro conocimiento es útil, relevante, capaz de sobrevivir (o como se quiera llamar al lado positivo de la escala de valores) si resiste al mundo de la experiencia y nos capacita para hacer ciertas predicciones o para que ciertos fenómenos (apariciones, eventos, experiencias) ocurran. Si no nos presta ese servicio, el conocimiento se vuelve cuestionable, indigno de confianza, inútil y en última instancia devaluado a mera superstición “(Von Glasersfeld, 1981:25)

En lo que nos interesa insistir, en referencia al problema de la verdad o falsedad de lo imaginario, es que esta evaluación nunca puede realizarse desde un plano teórico, sino que por el contrario debe llevarse a cabo desde la práctica vital y en función de las consecuencias prácticas que provocan la creencia en la verdad de ciertas representaciones imaginarias o mitos. Para comprender, en toda su fecundidad, la verdad de lo imaginario, debemos desplazar, pues, nuestra atención al terreno pragmático. Sólo desde este ángulo, pensamos que estamos en condiciones de valorar una expresión de la verdad que se resiste a ser aprehendida desde el racionalismo, pero que, sin embargo, adquiere una nueva dimensión al ser comprendida desde la utilidad vital. Lefebvre, desde el seno del marxismo, ha percibido con claridad este problema, y en una linea similar al pragmatismo cataloga al mismo tiempo de verdaderas y falsas a las representaciones sociales. Dice Lefebvre, sintomáticamente:”Las representaciones no son ni falsas ni verdaderas, sino a la vez falsas o verdaderas: verdaderas como respuestas a problemas“reales” y falsas como disimuladoras de las finalidades “reales”(Lefebvre,1980:62)

A este respecto, como ya aclarábamos en el primer capítulo de este trabajo, es necesario recordar que los escritos de juventud marxianos están presididos por una noción de verdad como práctica que guarda una gran similitud con las tesis pragmáticas. Se trataba, para Marx, de enfatizar la *praxis* como localización propia de la verdad, que servía como crítica de la filosofía teorética y especulativa que caracterizaba al idealismo alemán y a la filosofía neohegeliana. La *Tesis II* sobre Feurbach, que ya comentamos en su momento y en donde aparecía claramente expuesta esta idea, pretendía poner al descubierto el carácter eminentemente práctico en el que residía la verdad, con el objetivo de cuestionar una visión meramente contemplativa del mundo que imposibilitaba su transformación. Marx trataba de destacar así el aspecto activo del conocimiento, que como crítica al materialismo aún teñido de idealismo de Feurbach perseguía poner el acento en la práctica como referente de la verdad. Sin embargo, como ya hemos expuesto, se da en Marx un paulatino abandono de la *praxis* en favor de una conversión cientifista de la verdad, desde la cual pretende alcanzar las leyes científicas que rigen el funcionamiento objetivo de la economía capitalista. De este modo, el *pragmatismo* marxiano presente en sus primeros escritos, aquel que localizaba la verdad en el terreno de la eficacia práctica, da paso en su *periodo económico* al intento de formulación de una ciencia de la sociedad en la que esta verdad pragmática se torna en cientifismo[14].

En suma, la teoría crítica de la ideología resultante de la asunción del imaginario social como elemento consustancial a la sociedad, puesto que éste define y configura aquello que concebimos como realidad, no puede contemplar la evaluación ideológica de las representaciones imaginarias en los términos de una dicotomía verdad/ilusión

14. Lo que no quiere decir que afirmemos una ruptura epistemológica en el pensamiento de Marx. El énfasis puesto en la verdad en términos prácticos debe ser analizada en el contexto de la crítica al pensamiento especulativo neohegeliano para destacar el carácter eminentemente práctico-revolucionario de la verdad. El posterior reconocimiento realista de la verdad viene mediado por el intento de formulación de una ciencia capaz de expresar las leyes de funcionamiento de la sociedad capitalista, es decir, en otro contexto intelectual diferente. Y es esa duplicidad de contextos la que nos ayuda a comprender la aparente contradicción epistemológica en el pensamiento de Marx. En realidad, la transformación revolucionaria de la sociedad que permita alumbrar una futura sociedad requiere la asunción de una teoría verdadera que traduzca las leyes de funcionamiento del sistema capitalista. Como señala Alex Callinicos “Pero esto requiriría algunos medios para determinar la verdad o falsedad de teorías independientemente de su eficacia práctica- a menos que, como Sidney Hook, uno crea que la verdad del análisis de Marx pueda sólo ser totalmente establecida con el triunfo del socialismo, en ese caso uno no posee un fondo racional para preferir el marxismo a ningún otro programa de investigación. Lenin escribió que “ la doctrina marxista es omnipotente porque es verdadera: la eficacia práctica del marxismo depende de esta verdad”(Callinicos,1983:116)

sujeta aún a una concepción realista de la verdad. Lo imaginario, efectivamente, no es verdadero en el sentido de que pueda expresar o reflejar una realidad objetiva, pero ésto, de lo que es indicativo, es de los límites inherentes a una concepción realista de la verdad. Por el contrario, debemos concebir la verdad de lo imaginario desde un enfoque pragmático, es decir, en función de las consecuencias que se derivan de la adopción de una representación imaginaria como evidencia social por parte de los coparticipantes en esta representación[15]. A la teoría de la ideología propuesta a la luz del imaginario social le interesa, como luego desarrollaremos más detenidamente, desplazar el problema crítico en torno a las representaciones sociales desde una epistemología racionalista, o sea desde la verdad o ilusión de éstas, hacia un terreno pragmático-sociológico, incluyendo así a lo imaginario en aquel tipo de creencias sociales que, como destacaba Raymond Boudon, pudiendo ser falsas son sin embargo racionales[16]. Es decir, lo que nos preocupa no es la verdad o falsedad de lo imaginario para valorarlo como ideológico siempre en relación con una supuesta realidad objetiva y material, sino su eficacia social para generar unas determinadas consecuencias prácticas resultantes de su fecundidad para producir una realidad percibida como evidente por determinados individuos o grupos. Pérez Agote lo explica con claridad del modo siguiente.

> "Para el sociólogo la eficacia que fundamentalmente le interesa de una idea o una creencia es la capacidad que tiene tal idea o creencia de aparecer como verdad incuestionable al actor ya que este ejecuta su comportamiento con arreglo a aquella idea o creencia. A ningún científico social preocupado por el tema de la religión se le ocurriría (...) Intentar demostrar la verdad o falsedad de la creencia en cuestión. Intentaría más bien conocer cual es la creencia, que influencias tiene sobre el comportamiento, como

15. Esto permite destacar la similitud existente entre la perspectiva acerca del imaginario social que abordamos en este trabajo y las teorías acerca de la ideología de autores clásicos como Sorel y Pareto.En ambos casos, desde una actitud antiilustrada y antiintelectualista influenciada por la noción de verdad como ficción nietzscheana, se trataba de enfatizar el móvil aparéntemente irracional que dinamiza los movimientos sociales y en general la trama de toda vida social. La *eficacia social del mito revolucionario* en el marxismo, apuntada por George Sorel, y la concepción de *residuo* de Wilfredo Pareto, como aquella esfera de la vida social irreductible a instancias lógicas, ponen al descubierto un carácter pragmático y utilitario de la verdad, al mismo tiempo que la insuperabilidad del denostado mito en pro de la racionalidad ilustrada. No provoca, pues, más que un cierto recelo y la exigencia de una mayor matización la catalogación de *conservadoras* que Kurt Lenk hace de las teorías de la ideología de Sorel y Pareto, desde una actitud de fondo marcada por un exceso de optimismo ilustrado, véase, Lenk,1961:29-34.

16. Véase la sugerente tesis de Raymond Boudon en *L Ídeologie*,1986,Cap. III.

> se produce y reproduce la creencia, etc. La creencia en cuestión, independientemente de su verdad o falsedad, existe objetivamente"(Agote,1989:145)

Y es que como hemos señalado en el apartado anterior, lo real es siempre algo experimentado y vivenciado significativamente por un sujeto. Nos interesa, pues, cómo una realidad se institucionaliza y consolida como realidad significativa *para* y *desde* una subjetividad, tal como la sociología fenomenológica ha recalcado con insistencia. Lo imaginario posee su lugar natural en este orden de la significación subjetiva, tiene que ver con una experiencia social de sentido. Por eso, cuanto tratamos de enjuiciar y valorar lo imaginario en términos de falsedad o ilusión lo hacemos desde una posición ajena a estas significaciones, desde una presupuesta e ilusoria distancia que el sujeto establece con el objeto. Así, el sujeto, desde fuera y sin estar implicado en ella, trata de valorar lo que no es más que un orden de la experiencia subjetiva y significativa (y por tanto vivencial) de lo real. En esta actitud, subyace, además, la ingenua presuposición ilustrada según la cual puede ser examinada una representación de lo real desde una privilegiada posición ajena a cualquier representación implícita. Dejamos meramente apuntada esta última cuestión, que en apartados posteriores desarrollaremos con más exhaustividad.

Para concluir, la noción de imaginario social, al poner de relieve que lo real es una construcción a partir de significaciones imaginarias, provoca el reconocimiento de la crisis de fundamento ontológico de la realidad, ya que no existe una supuesta realidad escondida y que debiera ser descubierta, a modo de *episteme*, despejando las apariencias ilusorias. La crítica ideológica pierde, entonces, aquel referente materialista y objetivista sobre el cual descansaba la posibilidad de reconducir la irrealidad al conocimiento verdadero. La asunción del pragmatismo desplaza la crítica ideológica al terreno de las consecuencias o de los efectos sociales que se derivan de la adopción y asimilación de una representación como verdadera por los actores sociales, y en este punto, lo que debiéramos enjuiciar críticamente son las finalidades e intereses prácticos hacia los que se orientan las representaciones imaginarias en relación con las formas de dominación social. Volveremos a retomar esta idea posteriormente, cuando tratemos de fundamentar una posible distinción entre representaciones conservadoras de la dominación y representaciones cuestionadoras

de ella.

2.3. Revisión de la relación entre ideología y ciencia

La concepción del imaginario social nos modifica sustancialmente la relación establecida entre ciencia e ideología como dominios contrapuestos y antitéticos. Ya hemos insistido reiterádamente en que la noción de imaginario social nos descubre que la realidad no es algo con existencia objetiva sino con una específica inteligibilidad para los sujetos que la experimentan significativamente desde un imaginario, y por tanto no es posible concebirla como un orden independiente del sujeto que debiera ser reflejado adecuadamente por la teoría en el proceso de conocimiento. Con ello, se problematizan los fundamentos básicos de la doctrina positivista, puesto que para ésta el único modelo válido de conocimiento vendría representado por la ciencia, la cual permitiría representar con fidelidad y mediante una teoría adecuada una supuesta realidad objetiva. Para esta tradición de pensamiento, todas las restantes manifestaciones intelectuales quedarían desvalorizadas epistemológicamente. Tanto el intento de consolidación comteano, en los albores de la sociología, de la ciencia como unilateral modelo de saber, como también el estructural-funcionalismo de Parsons, son ambos, expresiones de esta común actitud intelectual. Así, la teoría de la ideología de raigambre positivista cataloga de falsedad ideológica a cualquier enunciado teórico referido a un objeto carente de una realidad objetiva. De modo que es la propia existencia de esta realidad objetiva lo que sirve de criterio para elucidar la verdad o falsedad de una expresión teórica. Por ejemplo Geiger, en esta linea, afirma “La especial no-concordancia de una proposición con la realidad de conocimiento, no concordancia que fuera catalogada como ideológica, consiste en que el objeto de la proposición no ofrece ningún punto de apoyo para una comprobación que verifique o refute el contenido de aquella”(Geiger,1953:48)

Hemos visto cómo la contraposición entre representación y *praxis* recorre la IA. En ella, en lineas generales, la ideología era concebida como una representación invertida de lo real en la que se oculta la historicidad. En el marxismo althusseriano, como ya dejábamos apuntado en su momento, esta contraposición se transforma en

una tajante demarcación epistemológica establecida entre ciencia e ideología.[17] Desde esta perspectiva, estrictamente teórico-epistemológica, la ideología sería identificable a un conocimiento ilusorio o deformado de lo real, el cual debería dar paso a la práctica teórica de la ciencia como conocimiento riguroso de la realidad social. Conviene recordar, a este respecto, que cuando Althusser habla de ciencia o práctica teórica no está pensando en una actitud epistemológica propiamente positivista o empirista, su significado sería equiparable a un conocimiento verdadero que es siempre definido en oposición a la prehistoria del conocimiento científico representada por la ideología. Lo que ocurre es que Althusser, como ya hemos subrayado, al intentar dotar de un estatuto teórico-científico al marxismo pretende fijar el valor de verdad de la ciencia trascendiendo las determinaciones históricas de las que ésta emerge. De manera que con ello se trataría de evitar una posible interpretación historicista de la teoría marxista al modo de Gramsci, lo que a su juicio entrañaría el peligro de una pérdida de credibilidad teórica del marxismo. De este modo, la teoría está poseída de un rango de verdad autónomo que la inmuniza ante la determinación social del conocimiento, quedando así salvaguardada de cualquier posible tentativa de deslizamiento epistemológico relativista, pero que por lo mismo congela la verdad ante la historicidad. Recordemos que según Althusser, citando a Lenin, “la verdad es omnipotente y más poderosa que todas las tinieblas del mundo”(Althusser,1976:112). Con lo cual, la validez de la teoría marxista es inmanente a ella, se disocia por tanto de su génesis social y de los intereses pragmáticos que la orientan.

La perspectiva teórica del imaginario social nos abre una novedosa vía para replantear las relaciones entre ciencia e ideología, y ello desde un doble plano:

a.) Desvelamiento de que en la propia definición de lo científico existe un componente imaginario que determina nuestra caracterización y aproximación a lo que concebimos como verdad y como conocimiento. Al mismo tiempo, es necesario destacar el reconocimiento de que la ciencia, con su tendencia a la conversión en

17. Al respecto, puede verse la interesante interpretación llevada a cabo por Ricoeur en la que se indaga en esta transformación a la luz de las ambigüedades suscitadas en algún fragmento de la IA. En concreto, Ricoeur analiza la ambigüedad que generará en el pensamiento marxista la utilización por parte de Marx de la noción de *base real* de la historia. En un sentido, es interpretada como el *individuo real*, mientras que en otro, como la *interacción de fuerzas productivas y relaciones de producción*. El posterior intento de formulación de un marxismo científico se apoyará en la última interpretación,véase Ricoeur,1986:142.

mitología, se nos revela como el imaginario dominante en la cultura occidental que además se convierte en expresión ideológica que legitima una determinada realidad establecida. Desde este doble aspecto, la demarcación entre ideología y ciencia resulta problematizada.

b.) Descubrimiento de que lo ideológico en general y en concreto lo imaginario, liberándose de prejuicios racionalistas, está ligado a una *verdad de la creencia.* Posee un componente de verdad que sólo puede ser contemplado *en* y *desde* la propia experiencia vivencial, pero no desde una estrecha noción de verdad teorética.

2.3.1. El imaginario como marco configurador de la ciencia

Como hemos indicado en su momento, la importante aportación gnoseológica de Durkheim modifica la perspectiva filosófica tradicional en torno al problema del conocimiento(Durhheim,1912:14). Sociologizando las categorías del conocimiento, ofrece una alternativa epistemológica frente al racionalismo y el empirismo, en la que se traslada la cuestión de la objetividad del conocimiento a su génesis social, la cual, en última instancia, determina una significación específica para éste. Lo que nos muestra Durkheim es la imposibilidad de pensar el problema del conocimiento desde criterios universales y ahistóricos, puesto que la sociedad es el origen de todas nuestras categorías gnoseológicas. Durkheim nos proporciona así una innovadora vía de acceso al tradicional problema del conocimiento que lo reconduce a una posición relativizada, según la cual la propia ciencia, no siendo inmune a un determinado origen social, aparece cuestionada como único modelo hegemónico de conocimiento.

En una linea semejante, como hemos desarrollado en su momento, Mannheim también insiste en la sociologización del problema del conocimiento desde el reconocimiento de su inevitable determinación social. A su juicio, la imposibilidad de una epistemología pretendidamente atemporal, lo que denomina *pensamiento estático*,

debe dar paso a una renovadora epistemología o *pensamiento dinámico* que establezca una correlación entre la verdad y la génesis social del conocimiento. Así, Mannheim pone al descubierto cómo el origen social del conocimiento es indisociable de la determinación de su validez (Mannheim,1936:250-151).

Desde una actitud muy similar a la de ambos, posteriormente, la sociología del conocimiento científico va a insistir en que los criterios de validez de una teoría científica son siempre relativos a un entorno cultural en el que siempre están inscritos[18]. El denominador común en este programa epistemológico es el reconocimiento de que la objetividad científica está estrechamente ligada a unas coordenadas e intereses sociales, subrayando que esta objetividad está condicionada por un marco ideológico previo, el cual, a través de una determinada representación del mundo, le otorga una peculiar significación al conocimiento. La propia definición del objeto científico carece de objetividad, ya que se construye desde una previa representación del mundo, de ahí que no se pueda concebir una preexistente realidad al margen del marco social que la configura o en su caso la oculta, en suma,"la representación da lugar al objeto"(Woolgar,1988:99). Recordemos, además, que ya Castoriadis nos desvelaba cómo la modernidad, que tiene en la ciencia y la técnica sus expresiones teóricas

18. Todos los desarrollos de la sociología del conocimiento están marcados por el cuestionamiento de una epistemología ahistórica - como es el caso del neopositivismo o el falsacionismo popperiano-, desembocando en una posición epistemológica cercana al relativismo, en la que por lo tanto queda disuelta la posibilidad de establecer un criterio de verdad al margen del contexto social de una teoría. A este respecto, la obra clásica de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, establece un punto de inflexión fundamental en la filosofía de la ciencia contemporánea. Con la noción de *paradigma científico*, Kuhn pretende resaltar cómo el acercamiento del científico a la realidad está sujeto a un marco teórico englobante desde el cual se dota de significado a todo lo observado, véase,Thomas Kuhn, Madrid,1986. La obra de Kuhn ha suscitado distintas interpretaciones y debates en torno a su defensa del relativismo, cuestión ésta que extralimita este trabajo. El pensamiento de Kuhn ha tenido su continuación, y su radicalización, con el *anarquismo epistemológico* de Paul Feyerabend, quien a través de un proyecto de desmitificación de la ciencia sostiene la imposibilidad de un criterio universal evaluador de la validez de una teoría científica sobre otra. Radicalizando la tesis de Kuhn, y a través de la noción de *inconmensurabilidad*, equipara el posible estatuto cognoscitivo de la ciencia al de otras formas alternativas de conocimiento, véase Paul Feyerabend,*Contra el método*,Barcelona,1987. La interesante linea de investigación abierta por la sociología del conocimiento tiene su continuación en el estudio antropológico de la cultura científica, y su desvelamiento de los hechos científicos como construcciones sociales por parte de Bruno Latour y Steve Woolgar,*La vida en el laboratorio.La construcción de los hechos científicos*,Madrid,1995, o en la obra de Woolgar,*Ciencia:Abriendo la caja negra*, en la que se cuestiona, una vez más, la *ideología de la representación* consistente en pretender concebir el conocimiento como una reproducción teórica de una realidad pensada en términos de esencialidad, con un estatuto ontológico independiente del sujeto que la percibe. Woolgar trata de invertir la epistemología tradicional, pensando ahora el objeto real como el resultado de una construcción elaborada por una previa representación que remite a lo social,véase, Steve Woolgar,*Ciencia,abriendo la caja negra.*Barcelona,1991.

fundamentales, se apoyaba en un específico imaginario desde el cual se le atribuía de una particular significación al mundo, significación que, en síntesis, venía marcada por la racionalización y objetivización de todo lo real(Castoriadis,I:276).

Esto quiere decir que, frente a una tajante escisión entre ideología y ciencia, el propio conocimiento científico depende inexorablemente de un marco social que lo dota de sentido. Por tanto, al contrario de la posición teorético-cientifista althusseriana según la cual la verdad de una teoría se impone por sí misma, es preciso reconocer que la génesis social a través de un específico imaginario o representación social condiciona la validez de una teoría. Como ya hemos apuntado, en el ámbito de pensamiento marxista Gramsci había formulado que la ciencia pertenece al terreno de la ideología, puesto que también ella se incluye en el orden de la superestructura y por tanto es indisociable de los procesos de producción social. La posición de Gramsci es, en este sentido, diametralmente opuesta a la de Althusser, ya que para Gramsci lo que caracterizaría propiamente a la verdad sería su historicidad. A este respecto, es interesante recordar el planteamiento gramsciano :

> ”Que la ciencia es una sobreestructura se prueba por el hecho (entre otros) de que ha tenido periodos de entero eclipse, por quedar oscurecida por otra ideología dominante, la religión, que afirmaba haber absorbido a la ciencia; por eso la ciencia y la técnica de los árabes parecían a los cristianos brujería pura. Ademas: la ciencia misma, pese a todos los esfuerzos de los científicos, no se presenta nunca como una nuda noción objetiva, aparece siempre revestida por una ideología, y es concretamente ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo”(Gramsci,en Sacristán,1974:361)

No obstante, cuando se piensa la distinción entre ideología y ciencia como aquella que existe entre un conocimiento precientífico y un conocimiento científico de la realidad, tal como plantea Althusser desde la *coupure* epistemológica bachelardiana, se omite que en sí misma esta ruptura está inexorablemente sujeta a la configuración previa de lo que un modo particular de sociedad a través de específicas significaciones imaginarias establece como verdad y racionalidad, lo que siempre remite a un proceso de significación que trasciende el ámbito del conocimiento científico. Es decir, no puede pensarse la ruptura entre lo ideológico y lo científico al margen de las coordenadas sociales que como presupuestos determinan la distinción entre aquello que es verdad de aquello que no lo es. Carecemos, pues, de un criterio universal y

apriórico que nos delimite con nitidez el orden del conocimiento científico respecto del orden de lo ideológico. David Bloor, figura emblemática de lo que se conoce como *programa fuerte* de la sociología del conocimiento, en su obra *Conocimiento e imaginario social*, apunta en esta dirección cuando dice:

> "Si se acepta esta acepción de la palabra "conocimiento", entonces la distinción entre la verdad y el error no es la misma que la distinción entre la experiencia individual (óptima) y la influencia social, se convierte, más bien, en una distinción dentro de la amalgama de experiencias y creencias socialmente mediadas que constituyen el contenido de una cultura"(Bloor,1971:49)

Las formulaciones teóricas del *programa fuerte* pretenden poner de relieve la imposibilidad de una epistemología desligada de lo social. Tratan de descubrir que el problema de la verdad en el conocimiento no puede ser planteado desde el estrecho marco de la validez lógica desvinculada de una contextualidad histórica. Persiguen disolver la vieja distinción racionalista heredada del positivismo que demarcaba el *contexto de justificación* y el contexto de *descubrimiento*, el ámbito de una imparcial validez del conocimiento del ámbito de una posible fuente de error. En ella, la génesis e intereses sociales implicados en el conocimiento, localizados en el *contexto de descubrimiento*, trataban de ser desligados del orden de la epistemología. Lo social, con todo lo que lleva incluido, valores, finalidades instrumentales,..no tenía cabida en lo epistemológico más que como fuente de error. En contraposición a lo anterior, el *programa fuerte* pretende poner al descubierto la intrínseca relación existente entre validez y génesis social, desentrañando la naturaleza del conocimiento científico como una producción social y cultural.

De manera que sobre el conocimiento científico aparece proyectada así una cosmovisión, un imaginario podríamos decir, que lo mediatiza y que remite siempre a lo social. De ahí que la verdad científica no pueda llegar a erigirse en verdad absoluta, porque eso implicaría localizarse en un punto arquimédico que trascendiese todo imaginario o representación social, siempre contingente que la sostiene. Y sabemos, a la luz del *programa fuerte* en sintonía con la concepción del imaginario social, que inexorablemente todo conocimiento lo es siempre desde un lugar, esta inmerso y condicionado por una previa representación del mundo parcial, y que la trascendencia

de toda representación en aras de la objetividad es algo carente de sentido[19]. Por consiguiente, más que *coupure* o discontinuidad indicativa de una transformación de ideología en ciencia capaz de liberar un obstáculo cognitivo, habría que pensar en una superación cognitiva que lleva implícita una continuidad. Habría que, al contrario de la opinión de Althusser, otorgarle la razón a Hegel frente a Spinoza. No existe tal *coupure*, porque la ideología pervive en la ciencia y el *campo* o *problemática ideológica* está inexorablemente presente en la propia actividad científica. Lo que muestra la necesidad de poner de relieve una *implicación política* de la verdad científica, precisamente como garantía de una nunca acabada autorreflexividad de la ciencia.

Aunque Bloor no utiliza explícitamente la noción de imaginario está dejando intuir constantemente su importancia cognitiva. Sostiene que no es posible un conocimiento objetivo, que todo conocimiento se inserta en el marco de una previa representación del mundo que dota de significado a éste ”De hecho,¿no sucede que la experiencia individual tiene lugar dentro de un marco de suposiciones, modelos, propósitos y significados compartidos”(Bloor,1971:48). Y unas lineas más adelante, intentando clarificar esta interrogante explica ”..tanto como existe la experiencia sensorial individual del mundo natural, también hay algo que apunta más allá de dicha experiencia, que le da un marco de referencia y una significación más amplia, completando el sentido individual de lo que es la realidad general, aquello de lo cual su experiencia es experiencia”(Bloor,1971:49). Así, la perspectiva teórica del imaginario social nos incita a cuestionar toda pretensión de verdad absoluta desligada de un marco previo siempre contingente, cualquier proyecto de objetividad transhistórico y transcultural. Al mismo tiempo, nos induce a relativizar todo proceso cognoscitivo, puesto que éste se enmarca siempre en un apriórico imaginario, el cual otorga un determinado significado tanto a la realidad como al modo mediante el cual nos acercamos a su compresión desde unos intereses específicos.

Por eso, no le falta razón a Maffesoli cuando expresa que el énfasis de Althusser en dotar a la teoría marxista de un *corpus científico*, contraponiendo la ideología a la ciencia, “se inscribe dentro del mismo modelo científico burgués”

19. De lo que no es inmune, incluso, el conocimiento matemático, como ha concluido Emmánuel Lizcano, tras estudiar los imaginarios sociales de la cultura china y griega y sus repercusiones en el terreno de la verdad matemática,véase Emmánuel Lizcano,*Imaginario colectivo y creación matemática*, Barcelona,1993.

(Maffesoli,1976:105), ya que trata, a través de un *deseo teológico*, *un criterio divino* de verdad, de establecer el dogma de la sistematización científica frente a la contingencia de la realidad (Maffesoli,1976:107). O lo que es lo mismo, formaría parte del efecto ocultador de la ideología pensar la ciencia como independiente de una ideología en la que se enmarca. Esta es la tesis básica que sostiene Pierre Fougeyrollas "En tanto que es objeto de una representación, la ciencia cae, como todas las actividades humanas, en la opacidad relativa de la ideología"(Fougeyrollas,1982:53) En la una linea similar, encontramos en Edgar Morin:"Si bien no se puede reducir la ciencia a la ideología (es decir, verla solamente como producto ideológico de una sociedad dada), es preciso observar, no obstante, que en todo conocimiento científico entra un componente ideológico. No podemos ahorrarnos el examen ideológico del conocimiento científico - por tanto, de su propio conocimiento-, y esto también vale para quienes se creen en posesión de la verdadera ciencia y denuncian la ideología de los demás"(Morin,1982:219). Esto es lo que nos obliga a cuestionar cualquier proyecto teórico, como el althusseriano, que pretenda depositar una inquebrantable confianza en la práctica teórica científica como depositaria de la verdad. Esto posee, como insinúa Morin, una dimensión marcadamente política, a saber; la propia existencia de una verdad y consiguientemente la posibilidad de su desciframiento científico es el referente desde el cual pueden ser reconocidas como ideológicas o falsas otras formas de percepción y comprensión de la realidad social. Queda así, perfectamente legitimada, la necesidad de una *pedagogía de la verdad* (de lo que no es inmune el proyecto revolucionario), o incluso una imposición externa por parte de los representantes de esa verdad en aras de la supuesta desideologización de las conciencias.

En contra de la tesis althusseriana, es necesario reconocer la inevitable determinación social de la verdad, desde la que es insostenible su pretendido carácter autónomo respecto de un determinado marco social. Que haya ciencias conflictuales, al contrario de lo que afirmaba Althusser (1976:112-113) no es ningún contrasentido, dado que la ciencia se apoya inevitablemente en un marco social previo. Lo que resulta injustificable es la propia pretensión de que exista una teoría capaz de reflejar objetivamente la realidad, puesto que ello significaría aceptar la existencia de, en

palabras de André Glucksmann, una *correlación trascendental* [20] de fondo que pudiese garantizar una correspondencia entre teoría y realidad, *correlación trascendental* que a la luz de la noción de imaginario social se ve seriamente cuestionada. Por eso, como anteriormente apuntábamos, si todo conocimiento científico depende de un marco configurado por un imaginario social, entonces ya no es posible pensar una verdad científica objetiva desde la cual reconocer y catalogar como ideológicas a todas aquellas perspectivas de la realidad que se aparten de ella. Ya no es posible, en definitiva, un monopolio absolutizador de la verdad desde el cual se mantenga que otras interpretaciones alternativas de lo real están siempre distorsionadas o son presa de una versión del mundo intencionadamente engañosa, mientras desde alguna localización, alguien es detentador de la verdad y por tanto reconoce a aquellos que no son participes o se separan de ella como *conciencias ideologizada*s.[21]

BIBLIOTECA VIRTUAL

20. Se pregunta Glucksmann a este respecto "¿Cómo comprender que la estructura de lo real sea la "referencia absoluta" de la teoría sin ser su objeto de conocimiento, a no ser que supongamos la existencia de una correspondencia más secreta que la de la teoría y su objeto?"(Glucksmann,1967:29). Porque si bien Althusser intenta desmarcarse del empirismo y del positivismo introduciendo la dialéctica como método que nos permite distinguir el *objeto real* del *objeto del conocimiento* de modo que aparentemente no existiría una correspondencia directa de pensamiento y realidad, tácitamente sigue existiendo, sin embargo, un modo de correspondencia entre ambos. Esto tampoco ha pasado desapercibido a Hindess y Hirst "..la distinción de los objetos plantea la cuestión del modo de su correspondencia, pues ambos se consideran como existentes, lo concreto previa e independientemente de lo pensado, siendo éste una forma en que lo concreto es conocido. la epistemología de Althusser no escapa al problema de la relación entre conocimiento y ser. La existencia continuada y no criticada del objeto real permite la emergencia de una sombra "historia" paralelamente a la historia teórica; una sombra que reproduce las lineas de la historia que Althusser ha criticado"(Hindess y Hirst,1975:321).Desde otra perspectiva, aquella que trata de cuestionar el *naturalismo* y objetivismo presente en la tradición marxista pero ahora desde el reconocimiento de la *materialidad del discurso*, Laclau y Mouffe inciden en que el *objeto real* se construye discursivamente.Tratando de revitalizar el marco categorial del pensamiento marxista y desde el refinamiento de la noción de discurso foucaultiana, proponen la disolución de la clásica dicotomía pensamiento/realidad, para poner de relieve el carácter práctico del discurso en cuanto institucionalizador de un tipo diferencial de relaciones sociales. Para estos autores, el reconocimiento del carácter discursivo de la relaciones sociales es lo que precisamente posibilitaría tomar conciencia de su dimensión contradictoria. Pero, para lo que puntualmente nos interesa en este caso, descubren desde otro posicionamiento la *irrealidad* del *objeto real* althusseriano " El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene nada que ver con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caida de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de "fenómenos naturales" o de "expresión de la ira de Dios", depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia"(Laclau y Mouffe:1985:123)

21. Lo que a efectos políticos, como indicábamos, establecería las bases del *totalitarismo de la verdad*, puesto que estaría legitimado que los poseedores de ella(en muchos casos intelectuales de vanguardia) sacasen de la obnuvilación resultante de la ideología a aquellos incapaces de aprehenderla. Sería necesaria una imposición externa de la verdad, por medios pedagógicos o de otro tipo, pero lo

Pero al mismo tiempo, y desde otro ángulo, también es necesario destacar que la ciencia ejerce una función ideológica en cuanto legitimadora de la realidad establecida y de las formas de dominación existente, amparándose en una aparente objetividad del conocimiento científico. Puede, a través de esta funcionalidad, servir para justificar u ocultar una determinada realidad social caracterizada por formas de dominación concreta, pero apelando al recurso legitimador de una supuesta neutralidad científica. La ciencia no es inmune a las formas de ejercicio de poder instaladas en la sociedad, tras su aparente aureola de objetividad se impide visualizar las contradicciones presentes en la sociedad.[22]

2.3.2. La existencia de una verdad propia de la ideología

En segundo lugar, el reconocimiento del estatuto social de lo imaginario lleva implícito un nuevo acercamiento a la comprensión de la ideología. Ideología e imaginario pertenecerían ambos al orden de la representación social, irreductible al dominio científico. Ya hemos expuesto cómo en el positivismo y en el althusserianismo

cierto es que aquellos teóricos privilegiados poseedores de la verdad deberían orientar a la conciencia ideologizada de los restantes individuos en su proceso de desideologización. Algo de esto sugiere Maffesoli, evaluando críticamente el teoricismo presente en la concepción althusseriana “Esto entraña atribuirle al intelectual (cualquiera sea su modalidad.aislado, orgánico, organizacional) el papel principal y extrínseco (nuevo avatar de la deidad) en el desarrollo revolucionario”(Maffesoli,1976:108)

22. Como el interés de este trabajo es desentrañar las consecuencias que se derivan de la formulación del imaginario social en lo que afecta a la relación ciencia-ideología, centramos nuestro análisis en la crítica a una pretendida objetividad de una ciencia no ideologizada, o lo que es lo mismo, liberada de los presupuestos del imaginario social. Un estudio más detallado del efecto ideológico y legitimador de la dominación social por parte de la ciencia, a través de su presentación neutral, excede el objetivo de este trabajo, aunque conviene dejar apuntada su importancia. En cualquier caso, puede rastrearse tanto en el pensamiento crítico del propio Marx en EC, Vol.I, en cuanto cuestionamiento de la aparente naturalidad de las categorías propias de la Economía Política burguesa, como de forma más explícita en los análisis de la Escuela de Frankfurt, especialmente Herbert Marcuse *El hombre unidimensional*, y Jurgen Habermas *Ciencia y técnica como ideología*, o en el desvelamiento de la tecnocracia como expresión sofisticada y madura del modelo de burocracia weberiano convertida en forma de ideología de Alvin Gouldner *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. La abundante literatura sociológica crítica de los años sesenta y setenta respecto al papel social de la ciencia y la técnica es perfectamente comprensible, a la luz de la perspectiva habermasiana, como resultado del testimonio histórico de un desmoronamiento de los sistemas ideológicos de legitimación tradicionales con un anclaje religioso y la emergencia de una naciente conciencia tecnocrática aparentemente secularizada pero convertida en realidad en nueva forma de deidad.Gouldner afirmaba categóricamente, y en ello pensaba que radicaba precisamente su debilidad, que la conciencia tecnocrática “se caracteriza por una prosaica practicidad: ha pintado a Dios de gris”(Goulner,1976:324).

la ideología es devaluada cognoscitivamente en favor de la identificación unívoca de la ciencia con la verdad. Sin embargo, el desvelamiento de una específica verdad pragmática propia de lo imaginario, y puesta de manifiesto en apartados precedentes de este trabajo, nos ayuda a descubrir que, en realidad, la ideología tiene una lógica propia dificilmente examinable desde un modelo cientifista.

Cuando trascendemos una concepción racionalista y positivista de la verdad, se nos descubre la posibilidad de una *verdad específica* y *diferencial* de lo imaginario. La revalorización de lo imaginario pone al descubierto la eficacia social de la ilusión y del ensueño que, lejos de ser valorados como carencias de realidad, son nuevas vías de acceso a una realidad alternativa a la establecida. Al menospreciar desde un prejuicio teórético-racionalista lo imaginario como terreno propio del mito, identificándolo con una ilusión o irracionalidad, se olvida que se está evaluando el orden de la creencia vital desde el criterio intelectualista de verdad dominante en la ciencia. Por el contrario, es preciso reconocer que lo mítico y lo imaginario, en sus variadas manifestaciones, constituye una fuente de conocimiento acerca del mundo que no puede ser despreciada bajo la asunción de la verdad científica como forma unilateral de verdad. Todo ello nos incita a cuestionar una simplificadora y esquemática dicotomía establecida entre racionalidad e irracionalidad. Desde la asunción de la verdad científica como única verdad posible, todos aquellos aspectos de la vida social irreductibles a una explicación en términos racionalistas y cientifistas son fácilmente catalogados como irracionales, sin percatarse de que se inscriben en una lógica diferenciada respecto a la del discurso científico.

El imaginario es la expresión que utiliza una comunidad para autorrepresentarse a sí misma, eso quiere decir que es la dimensión mediante la cual esa comunidad permite reconocer un sentido a su práctica vital y por tanto es el medio a través del cual los individuos acaban comprendiendose en el mundo. El autorreconocimiento social, fundamento de lo imaginario, es el modo a través del cual una sociedad se ve a sí misma, condición indispensable para su propia existencia como sociedad. Decir que la ciencia o la teoría es el único modo de expresión de la verdad relegando a lo imaginario al terreno de lo precientífico, es decir caracterizándolo como una deficiencia cognoscitiva, esconde una concepción con marcados prejuicios ilustrados y etnocénticos del conocimiento (en la que subyace, por supuesto, un

imaginario particular), en la que se impide descubrir la importancia fundamental de lo imaginario. Oculta, en última instancia, una *monovalencia de lo racional* sobre la que tanto insiste Maffesoli. El reconocimiento del valor de lo imaginario al igual que el del mito, como modo alternativo de conocimiento, es algo que pasa totalmente desapercibido a una definición de lo ideológico en contraposición a lo científico, ya que ésta lleva implícita una concepción de la verdad de tipo teorético y racionalista que se acentúa y culmina con el positivismo. Esto ya fue percibido por Emil Durkheim en la *Las formas elementales de la vida religiosa* al destacar cómo el ámbito de la ciencia y el ámbito de la religión pertenecen a esferas diferenciadas con lógicas distintas. De ahí, y esto es fundamental tenerlo presente, la absoluta imposibilidad de enjuiciar a una de ellas desde criterios propios de la otra (Durkheim,1912:400). Ya afirmaba Ledrut que la verdad de lo imaginario, al igual que la del mito, no se nos hace presente desde la ciencia, está siempre latente y por tanto es preciso sacarla a la luz(Ledrut,1987:47).

El dominio de lo imaginario, que incluíamos en el terreno de la ideología, posee un modo de verdad diferente a la dominante en el discurso científico.Su verdad es una verdad pragmática, es decir, vinculada a su utilidad en la práctica vital de los individuos. En un apartado anterior, ya hemos recalcado suficientemente el carácter pragmático que define a la verdad de lo imaginario, siempre en contraposición con el paradigma epistemológico que concibe el conocimiento como *representación* del mundo. En este sentido, la creencia, como señaló Ortega, está más enraizada en lo vital que la idea, y por tanto, tiene mayor capacidad de afección sobre la conciencia de los individuos.

> ”Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás -si hablamos cuidadosamente- con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión “estar en la creencia”. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y nos sostiene”(Ortega,1986:25)

Se puede establecer una analogía entre el orden de lo imaginario y el de las creencias. Así, existe una verdad de la creencia que debe ser enjuiciada desde las consecuencias que reporta para la vida social. Habría que pensar que la asunción de

una creencia, independientemente de su verdad entendida como correspondencia con la realidad, puede llegar a producir efectos racionales para la vida social, y que sin embargo éstos escapan en ocasiones a la conciencia de los participantes en esa creencia. Conviene recordar, a este respecto, la trascendencia sociológica del conocido *Teorema de Thomas*, recordado por Robert K.Merton en el apartado *La profecía que se cumple* "Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias" (Merton,1949:505). Habría, pues, un doble plano de la creencia: por una parte el hecho de ser asumida como verdad por los individuos de una comunidad, y por otra la lógica subyacente que implicaría esta asunción, este último aspecto escaparía a menudo a la conciencia de los actores sociales. Como acertadamente señala Terry Eagleton, incidiendo en esta racionalidad de las creencias y en relación con la problemática de la verdad de la religión y del mito:" Simplemente en razón de la extensión y duración de tales doctrinas podemos suponer que en general codifican, siquiera de manera mistificada, necesidades y deseos genuinos"(Eagleton,1995:32-33). Eagleton nos muestra así la pretenciosa identificación de la ideología con una falsa conciencia, poniendo de manifiesto uno de sus obstáculos: la moderada racionalidad de los seres humanos. Desde esta perspectiva, se clarifica finalmente la lógica subyacente que Durkheim atribuye a la religión, más allá de cualquier actitud racionalista, en cuanto posibilitadora de la integración simbólica de la sociedad(Durkheim,1912:397), y que Maffesoli, recogiendo el influjo de Durkheim, concede al imaginario como cristalización de la *socialidad* (1993:109).

Por tanto, a partir del reconocimiento de la lógica subyacente en el imaginario, acaba menoscavándose la tradicional demarcación cientifista y/o positivista que relega todas aquellas dimensiones de pensamiento alternativas a la ciencia al campo de la ilusión o deformación cognoscitiva. Poniendo al descubierto una verdad específica de lo imaginario, entonces, la ideología puede llegar a superar su identificación con una falsa conciencia, puesto que las expresiones intelectuales que extralimitan el ámbito científico también poseen una verdad, aunque eso sí, difícilmente reconocible desde el modelo de conocimiento científico.

2.4. Imaginario y pluralidad de realidades

Ya hemos explicado con anterioridad cómo la ciencia marxiana y althusseriana lleva implícita una ontología en la cual la realidad es concebida como algo objetivo, y cómo en consecuencia subyace en ambas una epistemología realista y dialéctica en la cual la verdad de una teoría científica vendrá dada en función de su capacidad para representar fidedignamente esa realidad objetiva. De este modo, queda garantizada la verdad, entendida como transparencia de lo real y expresada por la cientificidad del marxismo. La verdad es, entonces, posesión exclusiva de la teoría marxista, aquella que logra trascender la ideología para descifrar las leyes de funcionamiento objetivo de la sociedad. Es el marxismo como teoría científica verdadera que impide la posibilidad de un relativismo epistemológico, es decir, que evita admitir que distintas perspectivas o puntos de vista en torno a la realidad son todos igualmente plausibles.

La otra versión del marxismo que pretende cuestionar el relativismo es la apelación a una *verdad proletaria*. Si bien cada clase social posee una particular representación de la realidad, el punto de vista del proletariado como sujeto histórico universal es el privilegiado, y lo es en la medida en que esta clase social se convierte en expresión del interés general de la humanidad[23]. En este caso, lo que garantizaría

---

. 23. Tesis que habiendo sido anticipada por Marx en la IA "La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad"(Marx-Engels,1845:59), o en el *Manifiesto comunista* "El movimiento proletario es el movimiento autónomo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa"(Marx-Engels,1848: 66), tiene en el hegelianismo de Lukács su expresión más consolidada. Lo que determinaría, para este autor, el lugar privilegiado de la *consciencia de clase* proletaria radicaría en el hecho de ser expresión de la totalidad social y por tanto en salirse de la inmediatez de una posición particular. La superioridad de la perspectiva proletaria sobre la burguesa, afirmaba Lukács "estriba exclusivamente en que el proletariado es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente"(Lukács,1923:75). El hegelianismo de Lukács es el que le lleva a admitir que a través de la razón dialéctica es posible superar la inmediatez bajo la que se presenta el objeto para alcanzar su verdad, recurriendo para ello al concepto de totalidad. Pero además, debemos insistir en ello, el proletariado es una clase universal, y lo es en la medida en que sus intereses se corresponden con los de la emancipación global de la humanidad, para un desarrollo pormenorizado de esta idea véase Lukács,1923:49-88.

La versión althusseriana del marxismo también recalca desde otra perspectiva, como hemos visto, el punto de vista de la ciencia proletaria como el verdadero, destacando que únicamente adoptando este punto de vista se accede a la comprensión verdadera del funcionamiento de la sociedad. La teoría marxista es la única posible teoría verdadera de la sociedad, puesto que es la que permite desembarazarse de la falsedad ideológica "..para ver y comprender lo que ocurre en una sociedad de clases es indispensable ocupar posiciones teóricas de clase proletarias" (Althusser,1976:115).

Como telón de fondo, subyace el reconocimiento del carácter socialmente determinado del conocimiento que deja abierta la posibilidad del relativismo epistemológico. De ahí, el énfasis puesto por la tradición marxista en salvaguardar un punto de vista o posición privilegiada bajo variantes diferentes. En ocasiones, como es el caso de Adam Shaff que reconoce este problema, el carácter de cientificidad del marxismo apelaría al propio curso revolucionario orientado por el *relato* emancipador de la

la credibilidad de la teoría-praxis revolucionaria es que el proletariado al derrocar las estructuras económico-políticas de la sociedad capitalista pretendería establecer el fín de las clases sociales y la especialización del trabajo, disolviendose así la dominación social y las formas de ocultamiento ideológico consiguientes. Lo que otorga prioridad *epistemológica* a la perspectiva teórica que guía al proletariado es, entonces, el *metarrelato* según el cual éste es la clase social destinada a modificar la historia para alcanzar como objetivo la plena emancipación de la humanidad, identificada con una supuesta sociedad en la que desaparecerían las clases sociales. Es, en definitiva, la *misión histórica* del proletariado que guía la teleología histórica lo que le garantiza a su representación de lo real su privilegiado estatuto.[24]

Ocurre, sin embargo, como posteriormente analizaremos, que la crisis de la filosofía de la historia ilustrada que considera la historia como una conquista progresiva de la emancipación, como una finalidad a cumplir, que culmina en el marxismo en la

humanidad. La verdad del marxismo en este caso, como en Lukács, descansaría en la finalidad histórica que lo impregna, en aras de la emancipación y desarrollo de la humanidad. Lo que Schaff no aclara es el porqué los intereses concretos del proletariado son aquellos que expresan exclusivamente esta finalidad histórica, véase,(Schaff,1967: 211). Por otra parte, como acertadamente subraya Alvin Gouldner, esta última versión legitimadora del marxismo como proyecto histórico incurriría en lo que propiamente caracterizaría a la ideología para este autor, a saber: la contradicción entre su pretensión de representar al todo y la realidad de su parcialidad. Tesis, por cierto, ya formulada por Marx en la IA "También el socialismo basó sus pretensiones en la posición histórica de la clase obrera, la cual, arguía, no actúa para sí misma de un modo egoísta; el proletariado, se sostenía avanza hacia la total emancipación humana, aunque lo haga oponiéndose a una clase históricamente transitoria, la burguesía, cuyos intereses parciales la obligan a oponerse a este avance. Hasta el día de hoy, las sociedades socialistas se legitiman en nombre de la clase obrera o, más ampliamente, del pueblo, y a menudo se definen a sí mismas como democracias populares"(Gouldner,1976:357).De ahí que, con razón, Gouldner nos alerte acerca del peligro que conlleva el relato de la emancipación como pilar sobre el cual pretendiera apoyarse una teoría crítica de la sociedad, descubriéndonos su inevitable interés parcial sobre el que se sostiene "Al afirmar como objetivo la emancipación humana, nunca se permite insinuar -en sus mejores momentos- que ya ha logrado esa emancipación, y nunca se permite olvidar que ella también posee un potencial represivo. Sabe que su propia racionalidad también se halla limitada por el mundo en el que existe y por la posición social de los que hablan en su nombre"(Gouldner,1976:360).

24. Abercrombie recalca que tanto la apelación a la *verdad proletaria* como a la de la *ciencia autónoma* son, en ambos casos, recursos epistemológicos que intentarían evitar el relativismo. Mientras el primero es propio del marxismo lukacsiano, el segundo lo es del althusseriano, véase Abercrombie,*Clase, estructura y conocimiento:*53-55. Así, a través de estas dos variantes, la defensa por parte del marxismo de una perspectiva de lo real asumida como la verdadera permite salir del atolladero al que conduce el relativismo. En última instancia, esta defensa, que como hemos visto adopta una doble faceta: *Verdad proletaria* /*Verdad de la ciencia autónoma*, divide a la teoría marxista en dos vertientes diferenciadas. De hecho, ya en la obra de Marx late esta tensión, verdad como *praxis revolucionaria* y verdad como *teoría científica*, aunque, como señala Castoriadis, el itinerario intelectual marxiano es el de una paulatina cientifización y sistematización de la teoría en la que se abandona el primigenio proyecto revolucionario, véase Castoriadis,1975,I:110-115.

sociedad sin clases, acaba desplazando de su privilegiada posición a la perspectiva de la clase proletaria, suscitando la necesidad de aceptación de una multiplicidad de perspectivas acerca de lo real donde ya no existe una central erigida en la verdadera. Lo que entra en descrédito con el desmoronamiento del *relato* emancipador ilustrado es el objetivo teleológico marxista que persigue alcanzar una *sociedad consumada*, absolutamente transparente y reconciliada, que como ideal a conquistar impregne de un sentido a la historia. Pero en la que como tal, paradójicamente, se congele el tiempo histórico, obviando la complejidad contradictoria de la dinámica social. Esta teleología histórica es la que había sido impulsora del *imaginario* de la modernidad, pero, como ha señalado Michel Miranda, no sería más que una metamorfosis secular de la concepción cristiana de la historia[25], o como indica Lamo de Espinosa, una culminación de la teleología hegeliana bajo la forma de *Civitas Dei* finalmente materializada[26].

Pero además, como ya hemos señalado antes, la doctrina de la *verdad proletaria*

identifica el punto de vista del proletariado como el verdadero en función de que los intereses de esta clase se corresponden con los intereses generales de la humanidad, a diferencia de la parcialidad que caracteriza a la burguesía. Sin embargo, no aclara el porqué es el proletariado y no otra clase social la destinada a erigirse en representante de los intereses de la humanidad. La *verdad proletaria* se justifica entonces, como es el caso de Lukács, recurriendo a que es la clase destinada a suprimir la propia existencia de clases. Decía Lukács “La victoria revolucionara del proletariado no es pues, como para las demás clases anteriores, *la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase,* sino -como ya lo vio y formuló agudamente el joven Marx- la autosuperación de la clase”(Lukács,1923:78). Es decir, se apela nuevamente a la posibilidad de realización teleológica de una *sociedad consumada* como garantía de verdad de la privilegiada perspectiva del proletariado.

El interés del pensamiento de Mannheim radica en que su definición de *ideología total* ensancha el ámbito de concepción de la ideología, a la vez que desvela la paradoja presente en la crítica ideológica marxista cuando ésta pretende alzarse

25. Véase, Michel Miranda, *La societé incertaine*,París,1986:cap.1

26. Véase, Emilio Lamo de Espinosa,Madrid,1981:74.

como depositaria de la verdad acerca de lo social (Mannheim,1936:66). Como hemos explicado, Mannheim subraya la imposibilidad de una crítica ideológica inmune al concepto de *ideología total*, de modo que también la teoría de la ideología marxista debe ser expresión de una determinada posición e interés social. Esto quiere decir que no existe una conciencia verdadera(la conciencia que la clase proletaria posee de la realidad) en contraposición a la falsa conciencia, producto esta última de la distorsión ideológica resultante del dominio intelectual interesado de la clase dominante. Lo que Mannheim trata de destacar es el hecho de que toda posición intelectual está sujeta a una determinada perspectiva e interés y por tanto no es posible que una posición se convierta en detentadora de la verdad absoluta. Así, Mannheim reconduce la problemática en torno a la ideología heredada del marxismo hacia una actitud perspectivista, desde la cual es insostenible un punto de vista absoluto y privilegiado de la realidad social, reconociendo que todo posicionamiento intelectual no es más que una perspectiva más sujeta a intereses entre las múltiples que puede acoger la interpretación de lo real(Mannheim,1936:258-259). Desde el posicionamiento de Mannheim, la teoría de la ideología debe desembarazarse de la dicotomía verdad/ilusión, o mejor conciencia verdadera-conciencia falsa, subyacente en el marxismo, ya que ésta conduciría inexorablemente a una absolutización y monopolio totalitario de la verdad. Esto es lo que Joseph Gabel, teórico revisionista del pensamiento de Marx y heredero del pensamiento de Lukács, ha expresado del modo siguiente:“El perspectivismo en las ciencias humanas es inseparable de un status democrático del pensamiento mientras que el autoritarismo tiende a “absolutizar” la perspectiva propia y a considerar como ilegítima a las otras”(Gabel,1963:13)[27]

La concepción del imaginario social como constructor de lo que es percibido

27. Como contrapartida a la contraposición verdad / falsedad, Gabel propone en su libro *La fausse conscience* la dicotomía dialéctica /antidialéctica, más útil, a su juicio, para una comprensión de lo ideológico. Rescatando la noción de *desmitificación* presente en el joven Marx y en Lukács, caracteriza a la *falsa conciencia* como un posicionamiento antidialéctico “Decimos, resumiento, que la falsa consciencia consiste según la definición propuesta, en un desconocimiento -o con más exactitud en una *escotomización*- sistemática de la dimensión histórica o sociológica de los datos, en suma por un acercamiento sistemático adialéctico de los problemas”(Gabel,1987:351). Puede consultarse la misma idea, que se reitera a lo largo de todo su pensamiento, en *Idéologíes*,1974:Cap.1. No obstante, pensamos que el posicionamiento de Gabel se encuentra ante la dificultad de todo hegelianismo ¿Como apropiarnos de la totalidad desde un carácter inequívocamente parcial del conocimiento, dado que el sujeto se introduce a modo de perspectiva mediatizadora?.

como *real* (al cuestionar la existencia de una realidad objetiva) permite comprender que la realidad, carente ya de un valor ontológico único, puede adoptar múltiples significaciones en función de la perspectiva desde la cual nos acerquemos a ella. A partir del descubrimiento del imaginario social, pero como ya había puesto de relieve la hermenéutica, no existe la realidad como tal sino más bien múltiples interpretaciones en torno a ella. Potencialmente, la realidad podría acojer una pluralidad de interpretaciones *inconmensurables* e irreductibles a una definición única y universalizable. Por recordar a Gurvitch, siempre existiría una variedad de *marcos sociales del conocimiento*. De esto se deriva que no es posible un punto arquimédico desde el cual aprehender una supuesta verdad absoluta, ya que, en última instancia, estamos imposibilitados para liberarnos de nuestra perspectiva relativa en torno a lo real, inevitablemente mediatizada por un específico imaginario social. Por consiguiente, la concepción del imaginario social nos introduce inexorablemente, en la linea ya apuntada por Manhnheim, en una consideración siempre parcial y limitada de lo real. Como también, por la misma razón, nos encontramos imposibilitados para condensar en la unicidad todas las perspectivas posibles acerca del mundo, posición supuestamente capacitada para erigirse en verdad absoluta de lo social con un rango epistemológico equiparable al poseído en otro tiempo por la divinidad. La concepción del imaginario social conduce, de este modo, a una ontología decididamente pluralista.

Como hemos señalado, la epistemología marxista(en el *período de madurez marxiano* y en Althusser) está sujeta a una concepción objetivista de lo real que conlleva un único posible significado de realidad. De manera que el *objeto real* posee una existencia de por sí, independiente de la interpretación que de él se haga. Como ya destacábamos en el apartado anterior, este posicionamiento pasa por alto que el *objeto real* carece de entidad en sí mismo, puesto que siempre aparece mediatizado inevitablemente por una representación o imaginario previo que lo configura y le otorga una específica inteligibilidad. O lo que es lo mismo, el *objeto real* queda subsumido en el propio acto de conocer mediado por un sujeto y en el que necesariamente entra en juego una representación de lo real que acompaña a éste. En función del objetivismo que la caracteriza, la ciencia marxista puede intentar convertirse en la versión verdadera de la realidad, dado que la teoría marxista estaría supuestamente capacitada para reproducir fielmente esa realidad objetiva. Si lo real, como en ese caso

se piensa, tiene una existencia objetiva e independiente de la construcción del imaginario social, entonces, no está en disposición de acoger una multiplicidad de interpretaciones, sino que, por el contrario, admite una única reproducción teórica verdadera. Meramente anunciada por Marx esta *ciencia verdadera* en la IA, y consolidada posteriormente en su *periodo económico*, tratará de acreditársele definitivamente una solidez y un estatuto de cuerpo teórico con el pensamiento de Althusser. Desde una epistemología realista, entonces, se podría alcanzar una representación absolutamente transparente y diáfana de las leyes objetivas que rigen la realidad social. El materialismo histórico, como expresión de esta ciencia, es la versión *adecuada* de la realidad.[28]

En este sentido, como antes dejábamos apuntado, la concepción del imaginario social suscita el reconocimiento de que no existe una única realidad sino múltiples definiciones e interpretaciones de ella. De lo que se deriva la imposibilidad de justificación de una verdad capaz de deslindarse de unas coordenadas relativas de un específico imaginario social en que inevitablemente se inserta, llegandose así a cuestionar toda tentativa absolutizadora de la verdad. Todo proyecto teórico que pretendiese erigirse en el único verdadero cerraría la inagotabilidad interpretativa de lo real en un *programa acabado* y por tanto totalitario. Esto es lo que ha intentado recalcar un autor como Edgar Morin preocupado por desabsolutizar la noción de verdad, al identificar a ésta como una fuente inequívoca de dogmatismo y en donde se manifiestan aún patentes tradicionales resabios teológicos “La idea de verdad es la mayor fuente de error que se pueda considerar jamás, el error fundamental reside en la apropiación monopolista de la verdad. No basta con decir: “La verdad no me pertenece, soy yo el que pertenece a la verdad”. Esto es una forma pseudo modesta de decir. “El absoluto habla por mi boca” (Morin,1984:278). Por eso, el valor ontológico y epistemológico resultante del reconocimiento del imaginario social radica en el pluralismo que éste conlleva, contribuyendo así a ensanchar y enriquecer la realidad, sirviendo así de resistencia frente a todo intento de monopolización en la definición y

28. Lo que además, paradójicamente, como sostiene Lamo de Espinosa, convierte a la ciencia social marxista en autocontradictoria “De este modo el *telos* de la ciencia social, que es la transparencia social, es auto-contradictorio: si lo realiza, si consigue una sociedad transparente, deja de tener sentido y sólo lo tiene mientras no consigue realizar su *telos*. La ciencia social es una actividad auto-destructiva y auto-negadora, pues cuantos más elementos alienados integra en la conciencia colectiva, menos material, menos objeto, menos espacio tiene para trabajar”(Lamo de Espinosa,1994:203-204).

conocimiento de lo real.

Que no sea posible una versión unitaria de la realidad y de la verdad, tiene como consecuencia que la teoría crítica de la ideología, al verse cuestionados estos referentes que acompañan a la tradición marxista, debe ahora poner en duda cualquier pretensión por parte del poder de crear y consolidar una definición hegemónica y coactiva de realidad, presentando una realidad como la única posible y ocultando así definiciones alternativas de ésta que cuestionen la establecida. La noción de imaginario social, con su cuestionamiento de *la realidad* y su apelación a *las realidades*, nos sugiere una teoría de la ideología desprovista de toda ambición absolutizadora de la verdad, problematizando cualquier intento de monopolización en la definición de una única realidad verdadera, pero, al mismo tiempo, reconoce la imposibilidad de ofrecer una definición de realidad alternativa que ansíe convertirse en *la verdadera* ya que ello entrañaría bloquear otras posibles interpretaciones. Desde una perspectiva ontológica pluralista, heredera de la crítica filosófica posmoderna que cuestiona que la realidad posea un fundamento, lo real está abierto a una multiplicidad de interpretaciones irreductibles a una última *realidad verdadera.* Lo que definiría a la posmodernidad, desde el marco de la construcción social de la realidad, sería la constante competencia en la tarea de definir lo real, una vez que su carácter de fundamento aparece disuelto[29]. Por eso, la crítica ideológica sustentada sobre el imaginario social, abandonado el referente ontológico de un sentido *verdadero de lo real*, debe encargarse de cuestionar toda definición única, y por tanto totalitaria, de verdad, intentando hacer plausibles interpretaciones de la realidad alternativas a la institucionalizada. No existe, pues, una verdadera realidad localizada más allá de la pluralidad de interpretaciones de lo real, una versión absoluta y universal del mundo que pueda suplir el vacío ontológico derivado de la pérdida de unicidad provocada por el supuesto proceso de

29. La interesante obra de Walter Truett Anderson, *La realidad emergente. Ya nada es lo que era*, ofrece una clarificación de lo que supone la posmodernidad, como nuevo marco cultural, desde la perspectiva constructivista. A diferencia de la modernidad, lo que definiría lo posmoderno es la sospecha sobre el propio estatuto de la verdad "Desde todas las posiciones la presunción era que alguien poseía la verdad, una verdad establecida, que iba más allá de las meras conjeturas humanas. La era moderna nos introdujo en un mundo con sistemas de creencias múltiples y conflictivos. Ahora, la posmoderna nos revela un mundo en el que grupos distintos tienen creencias distintas acerca de la creencia misma"(Truett,1990: 22)

secularización occidental[30], capaz de erigirse en nueva divinidad, por el contrario, la realidad, abierta a un variada gama de interpretaciones, no se cierra bajo una lectura única y verdadera.

Precisamente, todo programa teórico que pretenda convertirse en poseedor de la verdad absoluta conduce inevitablemente al totalitarismo. Como señala Paul Watzlawick, en el artículo *Componentes de "realidades" ideológicas*, el monopolio de la verdad propio de la ideología, además de ser insostenible lógicamente,[31]genera la imposibilidad de hacer uso de la libertad por parte de los individuos. Las distintas manifestaciones de coerción y represión social sobre aquellas actitudes que se desmarcan de la verdad dominante establecida, quedan así legitimadas en razón de un actuar conforme a la verdad y coherentemente con ella. Eliminan, pues, la posibilidad de respeto a la diferencia, favoreciendo una homogeneización social que no tolera la crítica. Dice Watzlawick sobre esta cuestión:

> "La idea de que uno está en posesión de la verdad definitiva lo conduce primero a una actitud mesiánica que se aferra a la creencia de que la verdad se impone por sí misma. En este punto el defensor de una ideología cree todavía quizá en la posibilidad de enseñarla o en la posibilidad de persuadir al herético. Pero como el mundo se manifiesta obstinado e incorregible, mal dispuesto o incapaz de abrirse a la verdad, se produce forzosamente el paso siguiente, lo que Herman Lubbe llama autorización ideológica de recurrir a la violencia. Es menester hacerle abrir los ojos al mundo en su propio interés." (Watzlawick,1981:178)

La tesis según la cual el reconocimiento del imaginario social conduce a la

30. Véase la perspectiva de Berger y Luckmann en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, en la cual se caracteriza la modernidad desde un pluralismo que erosiona la noción de sentido único y omnicomprensivo de la realidad sostenido por la tradición religiosa. El proceso de modernización, en este sentido, es un proceso de problematización de este sentido, y la apertura a una interpretación plural de la realidad. Dicen Berger y Luckmann al respecto, " El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada"(Berger-Luckmann, 1995:80)

31. Watlawick plantea una sugerente crítica al proyecto de convertirse en dueña de la verdad absoluta por parte de una ideología. Denomina *paradoja de la perfección al infinito* a la situación a la que remitiría la autorreflexividad aplicada a la presunta perfección explicativa que acompañaría a la ideología como elaboración teórica. Esto es así, porque necesita salirse de sí misma para mostrar su perfección, o lo que es lo mismo, necesita un metamarco conceptual desde el cual evaluar, a través de principios explicativos de este nuevo marco, la perfección explicativa de esa ideología. A su vez, este metamarco exigiría un segundo metamarco y así hasta el infinito, véase, Watlawick,1981:174

disolución de la verdad en distintas interpretaciones tiene que enfrentarse a la posibilidad de ser acusada de relativismo. ¿Existe algún criterio para determinar que una interpretación sea más válida que otra? Ya que no hay verdad independiente de una interpretación.¿Todas las perspectivas acerca del mundo son epistemológicamente legitimas?. Lo que pretende destacar el constructivismo suscitado a la luz de la noción de imaginario social es la imposibilidad de establecer un criterio de tipo trascendental y ahistórico que nos permita evaluar las distintas interpretaciones de lo real. Por el contrario, es en el contexto pragmático de una determinada representación del mundo y con una específica definición de lo real mediatizada por intereses y valores concretos desde donde deben ser juzgadas las posibles interpretaciones plausibles de lo real. Los criterios de evaluación epistemológico-racionales entre diferentes teorías o representaciones de la realidad son indisociables de un determinado marco cultural preconfigurador de la verdad y la racionalidad. Se trataría de enfatizar, con ello, el intrínseco carácter instrumental de todo conocimiento, desde el cual, el problema de la verdad se traslada al campo específico de la eficacia contextual. Lo que rechaza el constructivismo es la posibilidad de una fundamentación metahistórica de la verdad, ajena a los marcos contextuales desde los cuales los individuos atribuyen una significación específica a la realidad. Esto no significa rechazar la verdad al modo escéptico, sino descubrir la inconsistencia de su valor absoluto, implica desvelar la simbiosis existente entre la verdad y un marco de representación social en que aquella se construye.

Lakoff y Johnson han insistido, cuestionando la existencia de una realidad objetiva a partir del carácter comprensivo del significado cognoscitivo, en la dimensión intrínsecamente metafórica del conocimiento, aportando la noción de *experiencialismo* como alternativa epistemológica tanto al objetivismo como al subjetivismo. Han intentando fundamentar un marco teórico-cognoscitivo que manteniendo una noción de *verdad relativa* se desligue de cualquier pretensión absolutizadora, incidiendo en la dimensión práctica y cultural del conocimiento. De esta forma, enlazan claramente con la crítica al absolutismo epistemológico suscitada por el imaginario social, ya que ese marco, que preconfigura el conocimiento, responde, en última instancia, a una representación del mundo expresada por el imaginario social. Dicen Lakoff y Johnson, comentando las consecuencias epistemológicas del *experiencialismo* “Esto no quiere

decir que no haya verdades, significa solamente que la verdad es relativa a nuestro sistema conceptual, que se basa en nuestras experiencias y las de otros miembros de nuestra cultura y está siendo constantemente puesta a prueba por ellas en nuestras interacciones diarias con otras personas y nuestro ambiente físico y cultural" (Lakoff y Johnson,1980:236)

En última instancia, cuando pensamos el problema del relativismo seguimos utilizando una idea de verdad fundamental transhistórica, un *pensamiento estático* que diría Mannheim que pretende evaluar trascendentalmente las distintas interpretaciones de lo real sin percatarse de que este criterio de verdad es insostenible al margen de un previo contexto de representación social específico y de los usos pragmáticos implícitos en cada interpretación. Esto es lo que ya había sido intuido por Mannheim con su noción aún difusa de *relacionismo* y que Keneth J.Gergen, teórico del constructivismo, explicita con claridad en *Realidades y relaciones.Aproximaciones a la construcción social*, del modo siguiente:

> "Con todo, habida cuenta de que el construccionismo no pretende ser "verdadero" - una posición que está más allá de toda pregunta-, no elimina con ello las alternativas del campo. Más bien impulsa a preguntar: ¿Cuales son los beneficios y las pérdidas para nuestra manera de vivir que se siguen de cada enfoque? ¿En qué sentido contribuyen estos discursos a nuestro bienestar y en que sentido ofuscan nuestros fines? Y, en realidad, esta discusión misma no acabaría nunca"(Gergen,1994:107)

Y en el aspecto propiamente ético, porque nos interesa desvincular el problema del relativismo epistemológico de una posible ligazón ética, como bien explica este autor, el reconocimiento de la imposibilidad de una fundamentación trascendental de la moral en términos racionales, lejos de ser convertirse en una incitación a la barbarie como en ocasiones se aduce, es un signo de pluralismo "permite que el problema se refracte a través de lentes múltiples, enriqueciendo por consiguiente la gama de comprensiones y ampliando la sensibilidad respecto a sus múltiples consecuencias" (Gergen,1994:144). La acusación al constructivismo de que su desconstrucción ontológica de la moral es una justificación para la anulación de un referente crítico no tiene en cuenta que los principios morales no dictan nunca, como explica Gergen, la acción práctica.

> "Los principios del bien no dictan, ni pueden hacerlo, acciones concretas, y cualquier acción en cualquier momento puede construirse como buena o mala desde cierto punto de vista privilegiado. En un sentido más amplio, las esperanzas de una sociedad buena finalmente no dependerán de que se moldee a las personas según principios. La palabra no proporcionará "el camino, la verdad y la luz". Pero de ello no se colige el abandono del discurso moral, sino que debe desplazar su atención de las teorías o principios del bien a procesos más concretos mediante los cuales se logran resultados más ampliamente satisfactorios en el seno de las relaciones. De hecho, de este modo mudamos nuestra preocupación por lo axiológico y nos ceñimos a lo práctico"(Gergen,1994:146)

En el acercamiento a la espinosa cuestión del relativismo, tal como es abordada desde la construcción social de la realidad y a partir de los imaginarios sociales, es importante señalar que la fundamentación moral (y en general teórica) es siempre *a posteriori*. Lo prioritario en este paradigma es la creación de una realidad que aparezca revestida del estatuto de evidencia para los participantes en una comunidad. Posteriormente, la búsqueda de principios racionales a través de un discurso argumentativo vendría *a posteriori* a justificar la realidad previamente investida como la verdadera. Hay por tanto, en esta perspectiva, una manifiesta prioridad de la construcción de realidades sobre el orden de la argumentación racional.

3. La ideología pensada desde los imaginarios sociales

3.1. Una concepción pragmática de la ideología

Como hemos intentado destacar al desarrollar el tratamiento en torno a la ideología en Marx, la teoría crítica de la ideología en este autor está presidida por una ontología social materialista, desde la cual lo real se identifica con lo material y la deformación ideológica consistiría en una representación en la que los productos de la conciencia adquieren un rango autónomo disociado de su substrato histórico y

material, para así ocultar y legitimar la realidad social establecida. Tratando de invertir el idealismo hegeliano, lo que Marx busca enfatizar es que tras la aparente independencia de las representaciones sociales en la conciencia de los individuos se esconde siempre un fundamento enraizado en la realidad material. De modo que la ilusión ideológica consistiría, entonces, en la sustitución mistificadora de esta realidad material por una deformada representación de ella que se presenta con vida propia, ocultando así, intencionadamente, el carácter conflictual de la realidad social.

Desde esta perspectiva, y como ya hemos indicado, la teoría marxiana de la ideología concibe la distorsión ideológica como un proceso de inversión de lo real, una transfiguración de lo real en ideal que permite ocultar el fundamento histórico y contradictorio del que emerge toda representación social. En este proceso de inversión, que como hemos visto Marx equipara con el fenómeno religioso, siempre se presupone una prioridad ontológica de la realidad material y objetiva sobre la conciencia. Sara Kofman afirmaba sintomáticamente:“El modelo de la cámara oscura implica la existencia de un “dato” que se presenta siempre ya invertido”(1973:20). La *verdadera realidad*, siempre contemplada como materialidad y objetividad, se encuentra encubierta por un velo ideológico que impregna la conciencia de los individuos y contribuye a legitimar el orden social dominante a través del encubrimiento del carácter contradictorio de la sociedad. De ahí que el papel de la crítica ideológica se convierta en una inversión de la previa inversión, consistente en explicar el lenguaje de la vida consciente desde su fundamento material, contemplado éste tanto en términos de *praxis* como de *relaciones de producción*. La IA como texto clave a la hora de estudiar el papel de la ideología en Marx y su continuación en el análisis del FM en EC, nos revelan, por tanto, una manifiesta presuposición dicotómica entre lo real y lo ideal, lo material y la conciencia, en la cual, como dice John B.Thompson “Ideología e imaginario se mantienen juntos en el lado de las ideas, constituyendo una clase de medio etereo que oculta la dura realidad de la producción material”(Thompson,1982:659). Existe, pues, una preeminencia ontológica de una realidad contemplada en términos materiales y objetivos, que es la que trataría de ser deformada posteriormente bajo el efecto inversor y mistificador de la ideológia, o en palabras de Thompson aludiendo a Marx “Ello nos inclina a pensar la ideología como un reino de imágenes o ideas que reflejan inadecuadamente una realidad social que

existe previa e independientemente de esas imágenes o ideas" (Thompson,1990:9). Por eso, desde la ontología social marxiana, la distorsión ideológica es siempre una ilusión identificable a una pseudorealidad y la inversión caracterizadora de la ideología lo es siempre de una presupuesta realidad material y objetiva, supuestamente preconstituida al margen del sujeto que la interpreta por medio de significaciones y a partir de su configuración desde un imaginario social que le otorga inteligibilidad.

Cuando la concepción del imaginario social introduce la crisis de una noción de realidad en términos de materialidad objetiva, pone en cuestión el propio efecto deformador de la ideología tal como es contemplado por Marx. Es decir, no puede existir deformación por inversión de lo real cuando lo real es ya una previa construcción del imaginario social a través de un proceso de institucionalización de significaciones imaginarias. No existe una presupuesta realidad material y objetiva, que es la que permanecería oculta ante la conciencia de los individuos a través del efecto ideológico. No se trata, pues, de que se distorsione el acceso a la verdadera comprensión de la naturaleza de la realidad social, siempre histórica y material. Y esto, porque la realidad aparentemente ocultada carece de entidad como tal al margen de una representación que la haga particularmente significativa. Desaparecida la credencial de una supuesta realidad independiente de un imaginario que la conforma, y apareciendo ésta teñida de significación, se disuelve entonces la caracterización peyorativa de lo ideológico al modo marxiano, entrando en escena la *representación simbólica* como nuevo dominio en el cual se lleva a cabo la legitimación de la dominación social. Como expresa Claude Lefort:

> "O, por fecundo que sea, este análisis (en el cual no se resume con certeza todo el pensamiento de Marx) desconoce la dimensión simbólica del campo social. Imposible, oponemos nosotros, de deducir de las relaciones de producción el orden de la ley, del poder, del saber; imposible de reducir a los efectos de la división capital-trabajo el lenguaje en el cual se articula la práctica social. Estas relaciones no se disponen, estos efectos no se desarrollan más que en función de condiciones que nosotros no sabríamos situar en el registro de lo real"(Lefort,1978:282)

Al aceptar la configuración de lo real a través de formas simbólicas y significativas que dan sentido a éste, se modifica sustancialmente el programa de una teoría crítica de la ideología. Sin embargo, la crítica a la ontología social materialista

presente en Marx llevada a cabo a través de la noción de Imaginario social no implica la desaparición de la perspectiva crítica de la ideología dominante en el pensamiento de este autor. El hecho de reconocer que la realidad se construye a través de procesos de institucionalización de significaciones imaginarias no conduce a la disolución del paradigma crítico o a la aceptación de un *panideologismo* como el de Mannheim desde el cual toda representación social es igualmente válida en cuanto reflejo de intereses sociales específicos, y por tanto donde se evita el problema de la existencia de la dominación social y de la inherente correlación que se da entre las representaciones sociales y esta dominación.

En un apartado precedente, hemos ya analizado la imposibilidad de una teoría racionalista-epistemológica de la ideología que condene al imaginario, y en general a las representaciones sociales, al rango de fantasía o ficción. Pero ello no implica la aceptación de un perspectivismo epistemológico en el cual desaparezca la posibilidad de evaluar las representaciones sociales ideológicas de aquellas que no lo son. Ahora, sin embargo, adoptando el marco teórico del imaginario social, la teoría crítica de la ideología debe centrarse en el aspecto pragmático de las significaciones imaginarias. Desde esta actitud, puede valorarse peyorativamente o no una representación social, un imaginario, en razón de su funcionalidad social más que en su intrínseco valor de verdad en términos teorético-racionalistas. Así, el descubrimiento de la función social de lo imaginario induce a trasladar la crítica ideológica al terreno de la instrumentalidad o eficacia social de las ideas, pasando de este modo a ser valoradas las representaciones sociales desde un criterio pragmático. No se trataría de abolir lo imaginario en cuanto percepción difusa o ilusoria de lo real propia del ámbito de la apariencia y a la cual debería oponerse un conocimiento transparente de lo real, porque como afirma Bourdieu “Debemos alejarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista y dirigirnos hacia una filosofía diferente en la que los sujetos no aspiren a las cosas conscientemente, o guiados erróneamente por falsas representaciones”(Bourdieu;2000:222). Ya que la representación imaginaria es consustancial a la realidad social y no podemos desprendernos de ella, estamos obligados a analizar el uso y efectos prácticos de esa representación en los diferentes contextos de la vida social. Debemos, pues, desligar la valoración de lo imaginario del terreno de la alienación, tal como es contemplado desde la ontología y epistemología

marxiana, puesto que “impone una unilinealidad de sentido que esconde su carácter ambivalente”(Baeza,2000:24). Lefebvre, una vez más, y debido a su especial sensibilidad para valorar la radical importancia de las representaciones sociales en el análisis teórico de la ideología, lo deja apuntado de manera sintética:

> “La teoría no permite abolir la representación, sino resistir a las que fascinan y quizá escoger las representaciones que permiten explorar lo posible contra las que lo bloquean, que fijan al fijarse” (Lefebvre,1980:26)

De ahí que enfrentándonos a las tesis fundamentales de la IA, podamos afirmar que un imaginario social no es en si mismo ideológico, pensar de este modo implicaría recaer en una suerte de ontología esencialista, sino en función de la relación que mantiene con unos sistemas de dominación social concretos. Un imaginario, mito o representación social puede ser falso, medido desde el criterio realista de verdad o desde el paradigma epistemológico de la *representación*, pero, sin embargo, puede poseer una potencialidad orientada a la transformación de la realidad social establecida. Y en sentido inverso, un supuesto conocimiento verdadero del mundo, como es el caso de la ciencia, sin embargo, puede ser utilizado al servicio de la legitimación de las relaciones de poder dominantes. De lo que se deriva la necesidad de cuestionar el axioma establecido por la modernidad que liga intrínsecamente verdad (o saber) y emancipación. Esto quiere decir que, de este modo, podemos evaluar el papel de los imaginarios sociales desde un nuevo punto de vista: en cuanto legitimadores o deslegitimadores de la dominación. Entendiendo ésta como una forma asimétrica de relación social, es decir, aquella en que ciertos individuos o grupos detentan la posibilidad de someter y subordinar las acciones de otros individuos o grupos a sus propios intereses o dictados, y sin embargo éstos últimos están desposeídos de la facultad recíproca.

Los imaginarios sociales puede ser instrumentalizados tanto por ciertos grupos sociales situados en una posición de privilegio respecto de otros para legitimar y conservar esta situación a través de una *naturalización* y *petrificación* de las relaciones sociales, como también pueden ser utilizados por grupos sociales desfavorecidos para modificar su posición social a través de la deslegitimación de los imaginarios sociales

que sostienen ese orden social. Cuando Ledrut destaca la duplicidad funcional de lo imaginario: *equilibradora* y *desequilibradora*(1987:55), está apuntando la doble direccionalidad social de éste, es decir, la facultad de lo imaginario para mantener, justificándola, una realidad establecida, pero a la vez su capacidad para cuestionarla y contribuir a transformarla. Si como hemos visto es impensable una realidad social concebida como algo independiente de unas significaciones imaginarias, lo que se trataría de valorar como ideológicas son aquellas significaciones que al servicio de la conservación de unas relaciones de dominación legitimen a éstas, mientras que deberíamos considerar como desideologizadoras aquellas significaciones deslegitimadoras de dichas relaciones, aquellas significaciones que producen una fisura en la percepción natural y reificada de una realidad social caracterizada por la existencia de relaciones de dominación. Como explica Larrain, en relación con el nacionalismo como imaginario constructor de una identidad cultural:

> "Todas las tentativas de fijar de una vez por todas los contenidos de una identidad cultural y todas las pretensiones de haber descubierto la "verdadera identidad de un pueblo pueden probablemente convertirse en formas ideológicas que son utilizadas por ciertos grupos o clases para su propio beneficio. Sin embargo, también es verdad que ciertas versiones de la identidad cultural, especialmente aquellas desarrolladas por los grupos oprimidos y discriminados en la sociedad, realizan el papel de ser medios de resistencia frente a la dominación y exclusión y no pueden por tanto ser consideradas ideológicas. A diferencia de las versiones dominantes, no ocultan sino que subrayan las contradicciones" (Larrain,1994:162-163, citado por Ariño,1997:145)

Pese a que desde el plano propiamente ontológico identifique simplificadoramente lo imaginario con lo ideológico, este sentido funcional de los imaginarios sociales había sido intuido por Marx especialmente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, al apuntar la eficacia de ciertas representaciones colectivas, y en concreto de la tradición, en el proceso de transformación revolucionaria. O en el propio *Prólogo a la Introducción a la crítica de la economía política*, cuando destacaba la fecundidad de las ideologías a la hora de modificar la realidad establecida. No obstante, como ya expusimos al desarrollar su concepto de ideología, al lado de un mero esbozo del reconocimiento de la funcionalidad práctica de ciertas representaciones sociales en determinados contextos socio-históricos, se encuentra la tesis materialista de la realidad social globalmente dominante en su pensamiento

que concibe de modo racionalista lo imaginario como distorsión de una preestablecida realidad material. Esta subyacente ontología social materialista es la que le impide a Marx llegar a calibrar la fecundidad ontológico-social de lo imaginario, aún llegando a percatarse, sin embargo, de la importancia instrumental de ciertas representaciones sociales a efectos de práctica política. Este reconocimiento de la trascendencia funcional de las representaciones en el pensamiento de Marx ha sido certeramente expresado por Terry Eagleton del modo siguiente:

> "En resumen, la situación es ahora totalmente confusa. La ideología parece designar a la vez la falsa conciencia (Engels), todo pensamiento condicionado socialmente (Plejanov), la cruzada política del socialismo (Bernstein y en ocasiones Lenin) y la teoría científica del socialismo (Lenin). No es difícil entender como han surgido estas confusiones. En efecto, derivan del equívoco que señalamos en la obra de Marx entre ideología como ilusión e ideología como bagaje intelectual de una clase social. O, por decirlo de otro modo, reflejan un conflicto entre los sentidos epistemológico y político del término. En el segundo sentido del término, lo que importa no es el carácter de las creencias en cuestión, sino su función y quizá su origen; y así, no hay razón por la que estas creencias tengan que ser necesariamente falsas en sí. Concepciones verdaderas pueden ser puestas al servicio de un poder dominante. Así pues, la falsedad de la ideología en este contexto es la "falsedad" del propio dominio de clase, pero aquí el término "falso" ha cambiado de manera decisiva de su sentido epistemológico a su sentido ético"(Eagleton,1993:125)

Como ya hemos señalado, desde un posicionamiento pragmático de la ideología, que mantiene viva una perspectiva crítica evitando así una valoración neutral del papel de los imaginarios en la vida social, se trata de destacar cómo las específicas significaciones propias de un imaginario social pueden contribuir a mantener relaciones de poder o por el contrario subvertirlas. Si el ejercicio del poder a la luz del imaginario social se entiende desde el orden de la representación simbólica(lo que permite superar una concepción del poder exclusivamente represiva o coactiva), es necesario aclarar la relación existente entre significaciones imaginarias y formas de relación social, ya que, en última instancia, toda realidad es de por sí realidad significativa. Recordemos que lo real lo es siempre como una experiencia significativa solidificada en la que entra en juego la subjetividad. Lo que, es necesario insistir en ello, nos descubre la trascendental relevancia del cómo los individuos se representan significativamente su realidad a la hora de explicar cómo se conserva un orden social. En este sentido, lo ideológico en sentido peyorativo se contempla desde un nuevo

posicionamiento que John B.Thompson, autor preocupado en reformular una teoría crítica de la ideología asumiendo el paradigma de la construcción simbólica de la realidad social, ha expresado con claridad:

> "Reformulando el concepto de ideología, intento rescatar este concepto en un grupo de problemas que conciernen a las interrelaciones de significación (*meaning*) y poder. Discutiré que el concepto de ideología puede ser usado para referirse al medio por el cual significados sirven, en particulares circunstancias, para establecer y sostener relaciones de poder que son sistemáticamente asimétricas - que llamaré "relaciones de dominación". Ideología, hablando en términos generales, es *significación al servicio del poder.* Desde ahora, el estudio de la ideología requiere que investiguemos el medio por el cual la significación es construida y transmitida por formas simbólicas de varias clases, desde expresiones lingüísticas cotidianas a complejas imágenes y textos; ello requiere que investiguemos los contextos sociales dentro de los cuales las formas simbólicas son empleadas y desplegadas"(Thompson,1990:7)

Thompson no llega a manejar la noción de imaginario social, pero sí que localiza la naturaleza del ejercicio del poder en el terreno propio de la significación. La evaluación peyorativa del imaginario social se insertaría así, en el terreno propio de la interrelación de estas significaciones con formas de poder destacado por Thompson. Lo que Thompson no señala, y sin embargo nos parece relevante, es que las significaciones sociales pueden ser instrumentalizadas en sentido inverso. Aunque descubre la relación entre significación y poder, no parece prestar atención a un posible uso deslegitimador de estas significaciones construidas por imaginarios sociales, que antes señalábamos. Su análisis se orienta en una sola dirección, sin mostrar la posibilidad de un uso contrario de las significaciones sociales.

No habría, pues, posibilidad de evaluación peyorativa de lo imaginario al margen de su funcionalidad en un contexto determinado y siempre sujeto a historicidad. Como consecuencia, en la nueva evaluación crítica de lo ideológico desde el marco teórico de los imaginarios sociales como constructores de realidad lo que resulta intrascendente es la verdad o falsedad del imaginario, mientras lo que aparece como fundamental es la finalidad hacia la que éste se orienta, y aquí cabe una duplicidad ya señalada: legitimadora y deslegitimadora. En este sentido, es importante enfatizar cómo el análisis empírico de las formas prácticas de ejercicio ideológico deberían centrarse, como dice Antonio Ariño, en " los procesos de producción, circulación y apropiación de las formas simbólicas para efectuar el diagnóstico oportuno"

(Ariño,1997:145). De esta forma, el papel de lo ideológico descansa siempre en estrategias de construcción simbólica a partir de las cuales se puede comprender la relación entre significaciones sociales generadas por imaginarios sociales y formas de dominación. Por eso, la teoría crítica de la ideología debe desvelar el entrejuego existente entre los imaginarios sociales y las formas de ejercicio del poder en distintos contextos sociales[32].

Lo que significa que, desmarcándonos de una insostenible dicotomía ideología/ciencia de marcado acento teorético-epistemológico, el conocimiento crítico de las formas de ejercicio ideológico pase ahora necesariamente por el desvelamiento de la interesada producción de imaginarios sociales y su ligazón con las relaciones de poder constituidas. Se trataría de poner de relieve cómo una definición socialmente aceptada de realidad y establecida como consistente desde un imaginario social está en estrecha sintonía con un tipo de relaciones sociales determinadas. Entonces ir más allá de una evidente percepción y asunción naturalizada de lo real, implicaría desentrañar genealógicamente los intereses concretos sobre la que ésta descansa, junto al entrejuego que esa representación establece con las relaciones de dominación. Algo que, en este caso, sí había sido intuido por Marx en la IA cuando afirmaba que tras el carácter de universalidad de las ideas siempre se escondía un determinado interés particular. En virtud de lo anterior, la crítica ideológica sigue guardando fidelidad al proyecto del conocimiento como disipación de una conciencia presa de la evidencia social, pero ahora, desligándose de un marco teoricista, a partir del reconocimiento de

32. A este respecto, John B. Thompson en *Ideology and Modern Culture* propone una clasificación con cinco modos generales de operación de la ideología:*legitimación*,*disimulación*,*unificación*, *fragmentación* y *reificación.* A su vez, cada uno de ellos se subdivide en diferentes estrategias de construcción simbólica, por ejemplo, en el caso del modo más relevante que sería el de la legitimación ésta incluiría:*racionalización,universalización* y *narración*. Alguna de ellas, como es el caso de la *universalización*, de alguna forma ya fueran alumbradas por el propio Marx. No entramos a desarrollar cada una de estas estrategias, aunque nos interesa destacar su importancia a la hora de redefinir la ideología desde la construcción social de la realidad, en cuanto están enmarcadas en la justificación de formas de dominación social que remiten al orden de creación de *una realidad plausible*. Volveremos en el apartado siguiente a retomar esta importante cuestión que afecta a una teoría crítica de la ideología desde el imaginario social. Puede consultarse la importante clasificación y aclaración que propone John B. Thompson en *Ideology and Moder Culture*,1990: 60-67. En una linea similar a la de Thompson, y desde el renovado auge que ha tenido la teoría de la ideología en el panorama sociológico anglosajón en las última décadas, conviene destacar el posicionamiento de McLellan. Este autor sintetiza su concepción acerca de la ideología del modo siguiente" Esto es por lo que la ideología es contemplada mejor no como un sistema separado de signos y símbolos que puede ser contrastado con -y eventualmente reemplazado por - otro, e.g. ciencia de algún tipo. La ideología es más bien un aspecto de cada sistema de signos y símbolos tan alejado como implicado en una asimétrica distribución de poder y recursos"(McLellan,1995:83).

los intereses y efectos sociales que se derivan de una específica definición consistente de realidad sostenida desde un imaginario social.

Por otra parte, es conveniente señalar que la crítica ideológica suscitada a partir de la concepción del imaginario social, a diferencia de una versión racionalista y/o cientifista que siempre se apoya sobre el referente de una verdad absoluta y desideologizada, no está animada por la afirmación de una verdad como meta. No está presidida por un afán absolutizador, porque la deslegitimación lo es siempre y sólo como negación de una legitimación de la dominación previa y concreta, de ahí el reconocimiento de su inevitable precariedad y transitoriedad. Para decirlo con otras palabras, el potencial crítico del imaginario social reside en su permanente e inacabada capacidad de autocuestionamiento de la realidad socialmente establecida y en la proposición de nuevas realidades a actualizar, pero precisamente por ello, nunca en la afirmación de una realidad acreditada como aquella definitivamente verdadera. Así, enlazaría perfectamente con el proyecto de autonomía concebido por Castoriadis, es decir, un constante cuestionamiento de lo social como algo autoinstituido (Castoriadis,1986:190). Y aunque la crítica mantenga como horizonte la realización de una sociedad definida por la simetría de sus relaciones sociales, siempre lo es al modo de un *ideal regulativo* desde el cual someter a crítica las formas de dominación existentes. Este horizonte no presupone una verdad final a alcanzar, sino por el contrario una verdad siempre en proceso nunca acabado de construir, pero, por lo mismo, nunca una verdad cerrada y totalizadora que al ser conquistada revierta en dogmatismo. Lo que, de alguna manera, entronca perfectamente con el papel que Maffesoli atribuye a la utopía, ligándola a lo imaginario, como “posibilidad de trascender lo real” (Maffesoli,1976:50) y como “superación de lo dado hacia el campo de los posibles” (Maffesoli,1976:53).

3.2. Fragmentación y plausibilidad

3.2.1. De las ideologías a los imaginarios sociales

El papel tradicional asignado a las ideologías en cuanto depositarias de una totalidad del sentido social había sido el marco determinante en el que se desenvuelve la modernidad. La legitimación del saber y el orden social apelaba, en este caso, a lo que Jean-Francois Lyotard denominaba *metarrelatos*, es decir narraciones que, actuando a modo de unidad fundamentadora, justificaban una directriz y orientación global de lo social. Sin embargo, como ya recalcaba este autor, la posmodernidad estaría caracterizada por la fragmentación y multiplicación de los saberes que provocaría "la incredulidad con respecto a los *metarrelatos*" (Lyotard, 1979:9), en cuanto autoridades legitimadoras que remiten siempre a un metadiscurso totalizador. Aunque pervivan en la cultura posmoderna, nos dice Lyotard, desaparece su fuerza fundamentadora, o lo que es lo mismo, su existencia ya no es sinónimo de su crédito "El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación" (Lyotard,1979:73).

El *metarrelato emancipador*, que es el que entra en crisis, había sido el que prestara una legitimación a la modernidad, de modo que ésta se entendía como un proyecto en tensión permanente de futuro, como *telos* histórico desde el que se legitima el presente. Lo que se ha tornado problemático es el proyecto de futurización de la historia destinado a conquistar una sociedad absolutamente acabada en la que se alcanzaría una definitiva transparencia del mundo y de las relaciones sociales como resultado de la erradicación de las contradicciones históricas objetivas, aquel en el que la historia tenía una inherente finalidad a realizar, programa sobre el que descansa la filosofía de la historia ilustrado-marxista. De ahí que la legitimación del orden social no pueda ya apelar a una matriz de sentido unificada y homogénea a través de un relato legitimador y englobante de lo social. La heterogeneidad que caracterizaría a las sociedades posmodernas exige el reconocimiento de una pluralidad y fragmentación de experiencias sociales irreductible a un todo unificado, o para decirlo en palabras de Wolfgan Welsch "una pluralidad que no se puede colocar en una serie única ni comprender en una unidad sistemática, y una actitud frente a esta pluralidad que intenta cumplir con las exigencias del caso"(Welsch,1992:39).

Como sostiene Balandier, la descomposición de los grandes relatos e ideologías gestados en el siglo XVIII, que actuaban como síntesis totalizadoras de sentido que

fijaban una orientación histórica, ha generado la efervescencia de nuevas formas de legitimación social que, actuando a pequeña escala y sin apelar a instancias trascendentes y totalizantes, impregnan los diferentes espacios de la cotidianidad (Balandier,1994:13). La posmodernidad, en ese sentido, fractura la idea de unidireccionalidad histórica, provocando la disolución de la experiencia del sujeto en una pluralidad de espacios sociales en los que éste se inserta, de ahí que la ideología en mayúscula de paso a *microideologías* fragmentarias enraizadas en distintos órdenes heterogéneos de la vida social. Sin embargo, como descubríamos al estudiar las relaciones del imaginario con el sentido, este último es una necesidad constitutiva de la vida colectiva que debe ser abastecida, por lo que en lugar de pensar en ofertas globalizadores de sentido propias de los grandes *metarrelatos* deberíamos concebir la sociedad actual a partir de la existencia de *microrrelatos* que ofrecen un sentido fragmentario y efímero pero desligado de un *telos* histórico, o como ha explicado Ignacio Gómez de Liaño en alusión a estos *microrrelatos* "Muchas veces ni siquiera hay que hablar propiamente de mitos, sino de reducidas organizaciones de imágenes revestidas de sentimientos, con las que se busca espolear y condicionar la conducta, como ocurre de una manera tan ubicua en las sociedades contemporáneas, merced a la publicidad y a la propaganda. Habría, pues, que distinguir la dinámica de los grandes mitos, de esta otra; es decir, una macrodinámica mítica de su correspondiente microdinámica" (Liaño,1989:120). Las ideologías, que surgen a raíz del desmoronamiento del *universo simbólico* religioso de occidente, suplieron bajo una presentación secularizada la oferta de sentido último y trascendental que monopolizaba en otro momento histórico la religión. Por eso, la revelación de su caducidad actual implica la necesidad de procurar un equivalente funcional que pueda seguir alimentando de sentido a las nuevas formas de sociedad. En este punto, como veremos, es donde entran en juego los imaginarios sociales[33].

El vacío generado por la crisis de credibilidad de los *metarrelatos* e ideologías

33. La transformación de la función social de las ideologías en imaginarios sociales puede ser perfectamente analizada desde la distinción establecida por Robert K.Merton entre *funciones latentes y funciones manifiestas*. Como es sabido, esta distinción persigue desentrañar la confusión existente entre motivaciones de la conducta social y consecuencias objetivas de ella. Si bien las ideologías y los imaginarios sociales difieren en el modo de ser contempladas por los actores sociales, existe, sin embargo, una función social común a ambos y que no es reconocida por estos actores, a saber, el mantenimiento del orden social desde una integración de sentido. Puede consultarse esta distinción mertoniana en Robert K. Merton,*Teoría y estructura sociales*,México:92-160.

ha sido suplido por novedosas instancias abastecedoras de sentido, las cuales, explotando la fuerza de la retórica, acaban colonizando el conjunto de la vida social. Esto es lo que ha percibido Lyotard, cuando se pregunta por el destino de los grandes relatos de la modernidad "Esto no quiere decir que no haya relato que no pueda ser ya creíble. Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana"(Lyotard,1986:31).Desde esta clave, es desde las que podemos comprender la efervescencia de una heterogeneidad cultural resultante del desplazamiento de una *lógica de la identidad* a una *lógica de la identificación*, que tanto subraya Maffesoli como definitorio de la posmodernidad (Maffesoli,1996:18), y consiguientemente, los procesos de identificación social sobre un sentimiento *empático* compartido (Maffesoli,1996:20-21), que proliferan de manera fragmentaria en las sociedades actuales, supliendo así el papel antaño desempeñado por las ideologías. Lo definitorio, en este sentido, de la cultura posmoderna es ser un espacio de acogida, más que una guía que establezca una finalidad histórica a realizar. En este nuevo contexto, el ejercicio del poder radicaría en la apropiación y dominio de estas *micromitologías* y en la capacidad para establecer a través de ellas una figurada realidad que impregna los distintos ámbitos del tejido social, fijando a los individuos al orden social dominante. Estas *micromitologías* generan una interesada significación de la realidad, una particular experiencia subjetiva del mundo social, de manera que los individuos finalmente se representan su realidad y sus vivencias prácticas de acuerdo con ellas. Aquí, lógicamente, se incluiría la génesis ideológica de las falsas necesidades, parafraseando a Baudrillard, que liga unívocamente la representación de la realidad al mundo del consumo, como también, la propia producción de prefabricados *estilos de vida* que destaca Giddens.

3.2.2.Imaginarios sociales y *mediatización de la cultura*.La nueva hegemonía

Recordemos que Max Weber definía la dominación como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”(Weber,1922:43), resaltando además que ésta debía estar necesariamente amparada y justificada a través de una forma de legitimación. A este respecto, distinguía tres tipos de legitimación:racional, tradicional y carismática, que procuraban, en sus distintas variantes, la asunción en la conciencia de los dominados de la creencia en el carácter legítimo de la dominación. Por tanto, el orden social se mantiene como algo incuestionable en la medida en que éste aparezca ante la percepción de los dominados revestido de legitimidad, como un consentimiento consensuado y no como un ejercicio de coacción o mandato externo impuesto sobre ellos.

Anteriormente destacábamos cómo la crisis de un sentido único totalizador de lo social, de una significación central representada por las ideologías, provoca una fragmentación y dispersión de *micromitologías* transitorias que abastecen de un sentido ahora efímero y provisional a la vida cotidiana, pero que ya no apelan al orden de la legitimación en términos de principios racionales como antaño las ideologías. La nueva legitimación de la dominación suscita “la aparición de sustitutivos funcionales de la ideología”(Pintos,2000:697) que ya no remiten a una justificación localizada en el terreno propio de las formulaciones propiamente doctrinales marcadas por finalidades históricas y capaces de generar convicciones sólidas. Por el contrario, tiene que ver con la creación y cristalización por parte del poder mediático de una realidad admitida como plausible en la conciencia social de los dominados. Y ello, a través de la apropiación e institucionalización específica de imaginarios sociales transmitidos por los mas-media.

La *mediatización de la cultura* es así determinante para comprender el ejercicio de la legitimación en el capitalismo avanzado, puesto que ésta descansa en una construcción persuasiva de realidad que explota los medios propios de la retórica para generar evidencias sociales consistentes e incuestionables para los individuos. Como hemos puesto de manifiesto reiteradamente, la noción de imaginario social nos descubre que la percepción y asunción de aquello considerado como real es una construcción del imaginario social en cuanto instrumento configurador de un determinado modo de inteligibilidad de la realidad social. De ahí que el poder, desde el marco teórico del imaginario social, radique, en la linea apuntada por Pérez Agote,

en “la capacidad de imponer una visión de la realidad y la capacidad(como condición de estabilidad del propio poder) de producir y reproducir evidencias sociales (incuestionabilidad)”(Agote,1989:145). Es decir, en la utilizacion de imaginarios sociales por los medios de comunicación, para así implantar una realidad aceptada socialmente como certidumbre incuestionable. Lógicamente, como apuntábamos al abordar la concepción pragmática de ideología, el efecto *fijador* o legitimador de los imaginarios sociales estaría ligado al establecimiento de una conformación específica de realidad que connaturalizaría y *petrificaría* determinadas relaciones sociales asimétricas. Ahora bien, el estudio de la producción y transmisión social de estos imaginarios por los medios de comunicación así como de su receptividad en distintas localizaciones y sectores sociales extralimitaría este trabajo. Aquí, nos conformamos con dejar apuntado el esencial papel de los medios de comunicación como *creadores* y estructuradores de la realidad social.

Esto posee importantes implicaciones para el papel asignado a la crítica ideológica, puesto que ahora ésta debería centrarse en el estudio de la producción y recepción de realidades en diferentes contextos de la vida cotidiana. La crítica de la alienación como *extrañamiento* ya no está ligada a la herencia filosófica y teológica desde la que se trataría de recuperar lo real tras la inversión del mundo religiosa o filosófica. No esta presidida por una secularización crítica de lo transcendente. Más bien tiene que ver con una cartografía, es decir, está vinculada a la necesidad de poseer un mapa clarificado de lo real debido a la dificultad de percepción y asunción que de él tienen los individuos por los simulacros de realidad a que se encuentran sometidos, buscando así resituar a éstos en su realidad.

Asumiendo el carácter fragmentario y de diferenciación funcional que caracteriza a las sociedades posmodernas y pese a que hemos intentado delimitar en capítulos anteriores los rasgos definitorios del imaginario social siempre como noción teórica unificada, en lo que concierne a su ejercicio conviene pensar más bien en imaginarios sociales, con carácter plural y con una funcionalidad contextual. Los imaginarios sociales legitimarían la realidad social establecida al modo de la religión en una sociedad aún sin secularizar. Conviene recordar que según el análisis de Peter Berger la fuerza de la religión, más que en su densidad intelectual, radica en su capacidad de legitimar la realidad socialmente definida “..existir en un determinado mundo religioso

implica existir en el contexto social particular dentro del cual conserva su plausibilidad" (Berger,1967:80). Por eso, en una sociedad aparentemente secularizada, los imaginarios sociales guardan una estrecha similitud con el papel antaño desempeñado por la religión. En su ejercicio, bien pueden ser considerados como modalidades profanas y plurales de religiosidad, puesto que también ellos, como la religión, legitiman el orden social a través de la institucionalización de realidades plausibles, aunque ahora en el contexto de una cultura secularizada y sin recurrir a la transcendencia para ello. Lo que, colateralmente, contribuiría a desmitificar el tan aireado fenómeno sociológico de la secularización, puesto que la conservación de la definición impuesta de realidad siempre remite a lo que no es visualizable, pero, sin embargo, sobre lo cual descansa nuestro espectro de visibilidad. Como expresa J. L. Pintos, analizando el papel de los imaginario sociales :

BIBLIOTECA VIRTUAL

> "Lo que sea "creíble" como función de la plausibilidad no se define por la aportación de argumentos ante un público con capacidad de discusión *sino por la construcción/ desconstrucción de determinados imaginarios sociales, que permiten la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente*. Los imaginarios actúan más bien en el campo de la plausibilidad o comprensión generalizada de la fuerza de las legitimaciones. Sin determinados imaginarios que hagan creíbles los sistemas de racionalización legitimadora, las viejas ideologías o bien son simplemente rechazadas por las mayorías (y se convierten sociolectos residuales), o bien se mantienen en el puro campo de las ideas reconocidas como valiosas pero que no generan ningún tipo de práctica social o de movimiento susceptible de transformación de los órdenes existentes" (Pintos, 2000:698) ,la cursiva es nuestra).

Anteriormente dejábamos señalado cómo desde el marco de los imaginarios sociales la concepción del poder se identificaría con la facultad de llegar a producir e imponer una definición de realidad. El poder no es sin más una tupida red capilar que impregna los entresijos de la vida cotidiana, actuando a través de una vigilancia y castigo *panóptico* desde instituciones que modelan la conciencia de los sometidos. El mantenimiento de la dominación no radica tanto, como pensaba Michel Foucault, en un control disciplinario de las instituciones amparado en discursos legitimadores, cómo en una retórica que presentando una falseada e intencionada realidad como verosímil a través de significaciones imaginarias acaba colonizando la percepción que los individuos se hacen de su realidad, pero sin modificar las estructuras de dominación

y la fijación de los individuos a éstas. La disciplina asociada a la represión de las conciencias da paso así a la seducción como mecanismo reproductivo de las relaciones sociales. A diferencia de la primera donde el poder se presenta identificado con la coerción, en la segunda parece diluirse ésta bajo una engañosa presentación transparente de lo social en la cual la realidad social puede ser objeto de visualización sin trabas ideológicas o institucionales[34]. En sociedades caracterizadas por una cultura mediática que configura a través de imaginarios sociales un significado interesado y figurado de realidad social, ésta se nos muestra bajo una aparente transparencia, sin embargo, permanece oculto el interés de poder que determina los límites de lo que puede ser percibido y pensado. Porque, en definitiva, desvelar este oculto interés, implicaría traspasar y cuestionar las significaciones imaginarias que establecen el umbral de lo establecido como posibilidad de realidad.

La sociedad mediática, a través de la utilización de imaginarios que toman cuerpo en imágenes intencionadamente diseñadas, impone una pseudorealidad, un simulacro de lo real que llega a convertirse en percepción hegemónica, impidiendo visualizar otras perspectivas y posibilidades en torno a ella. La fuerza retórica de la imagen, como señala Balandier(1994:127), se convierte en el instrumento que cristaliza una representación del mundo socialmente dominante. En esta situación, lo que Balandier denomina *secuestro de lo político por lo mediático*(1994:204,207) conduce a una inevitable contradicción entre poder mediático y consolidación radical de la democracia. Al perder el ámbito político su capacidad para expresar los intereses de una opinión pública autónoma, quedando ésta sometida a los dictados del imperialismo de la imagen y la espectacularización que la caracteriza, desaparece la posibilidad de construcción de la democracia sobre la idea de un consenso libre de coacciones y

34.El funcionamiento de las sociedades disciplinarias y sus correlatos poder-saber está detalladamente desarrollado a partir de una prolija documentación histórica en Michel Foucault,*Vigilar y castigar*, Madrid,1994. En esta linea, puede encontrarse una reflexión en torno al ejercicio del poder para este autor en *Saber y Verdad*, Madrid,1991; *Microfísica del poder*, Madrid,1991; y en *Porque hay que estudiar el poder*.*La cuestión del sujeto* en *Materiales de sociología crítica*, Madrid,1986; así como una cuestionable crítica en Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Valencia,1994. Gilles Deleuze, pese a no otorgar aparentemente gran importancia a la noción de imaginario, ya nos alertaba sintomáticamente en una entrevista con Toni Negri sobre el fín de un modelo de sociedad donde el control social de tipo disciplinario y basado en el encierro es sustituido por el imperialismo de la comunicación, véase, Deleuze,1995:265-276.

sujeto a la fuerza de la argumentación racional al modo habermasiano[35]. Es decir, no puede concebirse una verdadera opinión pública, o una posible realización de la *comunidad ideal de diálogo*, cuando la percepción de lo real está previamente colonizada por una construcción mediática. Porque la imagen genera una simulada realidad en la que se pierden las referencias de lo real, transformándose entonces éste en una imagen de si mismo. Así, la imagen, que lleva implícita un determinado imaginario subyacente, se convierte en monopolizadora de la legitimidad para establecer aquello que es real [36].

Por otra parte, el nucleo de nuestro discurso, que trataba de enfatizar que la legitimación del orden social en el capitalismo avanzado descansaba sobre el papel de los imaginarios sociales como costructores de realidad, supone un decidido cuestionamiento de la tesis althusseriana. Althusser concebía la ideología como un

BIBLIOTECA VIRTUAL

35. La formulación de la teoría política habermasiana, a través de una reconsideración del concepto de autonomía kantiano en clave de intersubjetividad, trata de establecer las condiciones formales desde las que se puede acreditar la legitimidad de una norma social o una decisión política, apelando a la noción de *comunidad ideal de diálogo.* Básicamente, ésta consistiría en que los individuos, liberados de cualquier tipo de coacción y a través de la fuerza argumentativa generadora de consenso, puedan decidir la legitimidad de una norma social o decisión política, véase Habermas,*Teoría de la acción comunicativa*,I,II, Madrid,1987.

36.Existe una abundante literatura filosófica y sociológica que incide sobre esta cuestión. Es preciso destacar, a este respecto, la tesis acuñada por Jean Baudrillard de un *asesinato de lo real por la imagen.* La noción de *simulacro* es significativa de que " El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio" (Baudrillard,1978:9-10). Dice Baudrillard en *Au-delà du vrai et du faux*,*ou le malin génie de l îmage*, "Con más generalidad, no es en su papel de reflejo, de espejo, de contrapartida de lo real, de forma representativa cuando la imagen es interesante, es cuando comienza a contaminar lo real y a modelarlo, cuando no se conforma a lo real para deformarlo mejor, más bien: cuando ella sustituye lo real en su provecho, cuando se anticipa sobre él hasta el punto en que lo real no posee más el momento de presentarse en tanto que tal"(Baudrillard,1987:140-141). Puede consultarse la misma idea en este autor en *Cultura y simulacro*, Barcelona,1993 o *El crimen perfecto*, Barcelona,1996 entre otras publicaciones. Sin embargo, sin entrar en una discusión pormenorizada, es importante destacar que no nos parece convincente la tesis de este autor para quien el poder de fascinación de la imagen radicaría precisamente en ser " el lugar de la desaparición del sentido y de la representación" (Baudrillard, 1987:142). Baudrillard, en su énfasis por radicalizar su crítica a la teoría marxista de la sociedad, concibe críticamente la noción de sentido siempre como una imposición externa, en lugar de considerarlo, como hacen los autores que centran este trabajo, una faceta constitutiva de lo social. En otra linea crítica (en este caso asumiendo al joven Marx y a Lukács), respecto al poder de la imagen como constructora de lo real, puede verse el planteamiento *situacionista* ya clásico que, desde una perspectiva fragmentaria y a veces aforística, desarrolla Guy Debord en *La sociedad del espectáculo.* La noción de *espectáculo* que este autor plantea como diagnostico de la sociedad capitalista en los años sesenta, pero que no está exenta de actualidad, es una representación de lo social que se torna independiente de lo real, y en la cual la realidad aparece invertida. Dice Debord, en un breve fragmento, aclarando la noción de espectáculo " No debe entenderse el espectáculo como el engaño de un mundo visual, productos de las técnicas de difusión masiva de las imágenes. Se trata más bien de una *Weltanschauung* que se ha hecho efectiva, que se ha traducido en términos materiales. Es una visión del mundo objetivada"(Debord,1971:38)

sistema de valores y creencias(virtudes decía) cuyo objetivo era fijar a los individuos en una posición de la estructura social a través de los AIE al servicio de la clase dominante(Althusser,1969:74). En realidad, Althusser sobredimensiona la importancia de estas creencias y valores en la práctica social, de hecho la teoría de la ideología althusseriana presupone un consenso valorativo institucionalizado[37]. No existe una ideología dominante homogenea expandida por todo el cuerpo social y acatada por los dominados, un conjunto de creencias que en forma de superestructura ideológica mantiene la cohesión social y las relaciones de producción establecidas. Por el contrario, el capitalismo avanzado es funcional sin necesidad de una coparticipación en un conjunto de valores comunes, puesto que la fijación de los sujetos al orden social opera en otro plano diferente: en el de la construcción de realidades plausibles convertidas en certidumbres sociales.

El orden social se mantiene sin un previo acatamiento generalizado en torno a unos valores dominantes. Como señala Thompson "..la prioridad de actitudes escépticas y cínicas, y el rechazo de valores y creencias propagados por los principales agentes de socialización, no representa necesariamente un desafío al orden social"(Thompson,1990:90). La conservación de las estructuras sociales es perfectamente compatible con un disenso anómico, en ocasiones generalizado, de los individuos respecto al marco valorativo dominante. Sin embargo, este disenso no procura un cuestionamiento del orden social, ya que los sujetos siguen perfectamente fijados a una ubicación en la estructura económico-social. Lo que es funcional al sistema no es tanto el consenso como el propio disenso. Por eso, al pensar la ideología desde los procesos de producción y recepción de significaciones imaginarias en contextos específicos, minusvalorizamos la función de los valores dominantes en el proceso de legitimación social. Para mantener el lazo social, no se necesita una comunión colectiva en unos valores dominantes, en suma, existe una integración

37. Como ya fuera destacado por Abercrombie, Hill y Turner en una crítica fundamental a la teoría de la ideología althusseriana. Para estos autores, en el capitalismo avanzado la cohesión social no descansa en una ideología dominante transmitida por algunos grupos sociales y luego acatada por otros. No habría un orden social sin fisuras y basado en una integración consensuada y normativa, véase Abercrombie, Hill y Turner,1980:181 y Abercrombie,1980:50-51. Pero también, véase la misma idea en Thompson,1990:90.

sistémica que no está respaldada por una integración social.[38] Basta que los individuos asuman como verosimil la realidad presentada como real por los imaginarios sociales para quedar ubicados en una posición establecida en el marco de las relaciones de producción. En este sentido, el narcisismo y la indiferencia ante lo social que a juicio de Gilles Lipovetsky caracterizaría a la cotidianidad de la cultura posmoderna(1983:34-78) o incluso en otros casos la indiferencia anómica, es perfectamente compatible con el mantenimiento de la fijación del individuo al orden social dominante.

Lo que pasaría desapercido a Althusser, apropiándonos de la expresión de Thompson, es el carácter de *mediatización de la cultura*(Thompson,1990:95) definitoria de las sociedades del capitalismo tardío. Desde ella, puede analizarse la crítica de la ideología a través del estudio de la producción de significaciones imaginarias creadoras y modeladoras de realidad por los medios de comunicación, y mediante la apropiación y utilización de imaginarios sociales por parte de éstos, así como de su recepción e implantación en los distintos contextos de la cotidianidad. De ahí que del mismo modo que Althusser destacaba cómo en el tránsito de sociedades precapitalistas a sociedades capitalistas la legitimación de las relaciones de producción pasaba del Aparato ideológico religioso al educativo como transmisor de la ideología dominante, la *mediatización de la cultura* conduce a que la construcción de la experiencia social de los individuos venga dada por el poder de los medios de comunicación para establecer una definición de realidad a través del uso de imaginarios sociales, más que en la específica propagación de unos valores dominantes por el Aparato educativo. Puesto que, además, cuando Althusser hace una breve referencia explícita al funcionamiento del Aparato de información no parece otorgarle la relevancia de otros Aparatos ideológicos y piensa siempre el poder específico de la comunicación a partir de unos contenidos ideológicos o doctrinales que ésta transmite(chovinismo, moralismo, nacionalismo, liberalismo), pero nunca desde su capacidad para construir la realidad. En este sentido, el acelerado desarrollo de los medios de comunicación en las últimas décadas certifica que la eficacia y poder social de éstos sobrepasa la funcionalidad del sistema educativo(y familiar) cuando se trata de reproducir las

38. Con ello, estamos posicionándonos al lado de Niklas Luhmann y frente a Jürgen Habermas en la polémica que en torno a la legitimación del capitalismo tardío vienen manteniendo desde los años setenta, véase, Habermas,1981,II:429-468 y Habermas,1985:434-453.

relaciones de dominación.

Además, Althusser circunscribe la dominación social al específico ámbito de clase, reduciendo el papel del estado y el de los medios de comunicación a meros instrumentos al servicio de la clase dominante para perpetuarse en el poder. En suma, en su modelo teórico subyace una unívoca consideración de la dominación marcada por la lucha de clases, contemplada ésta desde el tradicional esquema del marxismo clásico. Pero este punto no nos interesa abordarlo, puesto que excedería las dimensiones de este trabajo y su reformulación entrañaría un estudio histórico en torno a la evolución de las clases sociales en Europa en las tres últimas décadas. Nos conformamos con dejar apuntado el estrecho marco de la lucha de clases como detonante en su teoría de la ideología y las dificultades que ello conlleva[39]. En lo que sí nos interesa detenernos es en el hecho de que Althusser conciba el funcionamiento de los AIE en relación con prácticas institucionales específicas, insistiendo reiteradamente en que la actuación de la ideología debe ser comprendida desde su dimensión material y práctica. Así, cada AIE *capturaría* al individuo en una red institucionalizada de prácticas sociales de la cuales éste no podría llegar a liberarse. Habría, pues, una constante coacción a través de las distintas instituciones para insertar al individuo en ellas. Lo que olvida Althusser es que el funcionamiento de estas instituciones necesita apoyarse en una representación que de ellas se hacen los individuos, sin la cual carecerían de eficacia. Sin la adopción de una significación de estas instituciones para los individuos, éstas serían meros engranajes sin capacidad de actuación. Son operativas en el momento en que están respaldadas por una representación de ellas *para* y *desde* los individuos, en suma, necesitan revestirse de una legitimidad que descansa, inevitablemente, sobre un imaginario social. Del mismo modo que, en sentido inverso, los fenómenos de deslegitimación y transformación social necesitan ampararse en imaginarios sociales para alcanzar la *eficacia social de las ideas* de la que hablaba Agote(1989:128), puesto que, de otra forma, quedarían relegados al impotente ámbito de la mera teorización que puede ir acompañada incluso de un beneplácito moral, pero en última instancia sin cristalización efectiva en el orden de la práctica política.

39.Puede consultarse una detallada crítica, especialmente al limitado papel que Althusser atribuye al Estado y a los medios de comunicación, en Thompson,1990:85-97.

Para concluir este apartado, puede decirse que la facultad de determinados imaginarios para construir una realidad plausible desempeña un papel *hegemónico* en la sociedad, en el sentido en que Gramsci utiliza este término[40].*Hegemonía* que más que funcionar a través de la simple identificación de la conciencia de los dominados con la ideología dominante, afectaría a toda la organización del significado de la experiencia social. Más que actuar en un mero plano doctrinal, se enraíza en la propia forma de experimentar como sentido común la experiencia social, en definitiva se convierte en una verdadera certidumbre ontológica en la que lo real se nos presenta absolutamente aproblematizado. Su actuación residiría en la esfera de la vida privada más que en el de la propiamente política, afectando a todo el entrejuego de la cotidianidad. Raymond Williams aclara su significado de este modo:

> "La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. por lo tanto, es un sentido de realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad -en la mayor parte de las áreas de sus vidas- se torna sumamente difícil. Es decir que, en el sentido más firme, es una "cultura", pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vivida dominación y subordinación de las clases particulares"(Williams,1977:131-132)

El concepto de hegemonía gramsciano nos sirve de utillaje teórico para descubrir el nuevo ejercicio de la legitimación a partir de la construcción social de realidad por los imaginarios sociales. A partir de él, puede comprenderse que el mantenimiento del orden social no puede residir en una simple coerción externa sobre los individuos por los Aparatos del estado, necesita por el contrario, como ya apuntara Althusser, el consentimiento y aceptación de los dominados. La legitimación de la dominación se enraíza más en el orden del significado de la experiencia social

40.El concepto de *hegemonía* en Antonio Gramsci aparece expuesto en sus *Quaderni del carcere*, puede consultarse en Manuel Sacristan,*Antología de textos*,México,1974, o en Q.Hoare y G. Nowel Smith,*Selections from the prison Notebooks*,Londres,1971.Una aclaración de este concepto puede encontrarse en Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, Barcelona, 1997; Perry Anderson, *Las antinómias de Antonio Gramsci*, Barcelona,1981 o en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe,*Hegemonía y estrategia socialista.Hacia una radicalización de la democracia*.Madrid,1987.

construido y solidificado por determinados imaginarios sociales con un alto grado de plausibilidad que en el plano propio del adoctrinamiento en valores específicamente político.

De este modo, se va tejiendo una idea de *sentido común* socialmente dominante y producida por los detentadores del poder (que como hemos visto antes no se reduce como pensaba Gramsci a una dialéctica de clases) que acaba por cristalizarse, difuminándose por todo el entramado social como algo natural o evidente. Lo que acaba finalmente imposibilitando el reconocimiento del ejercicio del poder, es decir, garantizando la invisibilidad y por tanto la incuestionabilidad de éste. En este sentido, pensamos que la hegemonía contemplada desde los imaginarios sociales está ligada a la intencionada reducción de la pluralidad de interpretaciones que acoge la realidad a una presentación uniformizada en la que quedan soslayadas las diferencias. El efecto hegemónico que provocan es la percepción por parte de los individuos de una *única realidad* homogénea, en la que se pasan por alto, por tanto, definiciones alternativas de la realidad social. Los mas-media producen a través del dominio de los imaginarios sociales una definición unitaria, y como consecuencia totalitaria, de realidad. Su papel consistiría" en la edificación de un código único que asienta interpretaciones definidas y unificadas"(Muñoz,2000:66), que excluye, sintomáticamente, otras definiciones e interpretaciones también posibles pero que no se hacen presentes en esa uniformización de la realidad social.

3.3. La dominación por el tiempo

La función del imaginario social, en cuanto configurador de aquello percibido como real, mantiene una estrecha relación con la institucionalización de un determinado modo de percepción y vivencia espacio-temporal. Tanto el espacio como el tiempo experimentado por los individuos responde a una institucionalización, y posterior asunción, de unas significaciones sociales imaginarias encarnadas en lo real. No nos interesa, desde la perspectiva del imaginario social, la pregunta acerca de la esencia del espacio o el tiempo, sino más bien la forma de experimentación específica

que los individuos tienen tanto de su espacio como de su tiempo, y ésta remite a lo social como fuente inequívoca de este modo de experiencia.

El modo de vivenciar el espacio y del tiempo es algo que se muestra como dado de antemano a la voluntad de los individuos, aparece impuesto sobre su experiencia y revestido del carácter de naturalidad. Por tanto, comprender las nuevas formas de dominación social exige necesariamente introducirnos en la institucionalización imaginaria del espacio y del tiempo, porque ejercer la dominación sobre los individuos implica gestionar, en definitiva, estas dimensiones de la vida social. Aunque la forma de vivir el espacio por parte de los individuos sea relevante tanto desde un punto de vista sociológico como también urbanístico en la cultura posmoderna[41], hemos centrado nuestro objeto de análisis en la dimensión temporal[42], dado el carácter filosófico y teórico-sociológico de nuestro proyecto. Dadas las características de nuestro trabajo, pensamos que resulta imprescindible un tratamiento del tiempo, mientras que el tema del espacio quizá quedara desplazado colateralmente de nuestros objetivos.

En la teoría de la ideología marxiana se explicita una preocupación en torno a la temporalidad, pero siempre vinculada al proceso de producción capitalista. El tratamiento acerca del tiempo en el análisis de EC fija su atención prioritaria en el tiempo de la producción económica del proletariado que aparece opaco ante su conciencia, oculto tras la presentación fetichista de la mercancía. Cuando Marx trata el fenómeno del tiempo lo hace para desvelar la plusvalía generadora de la explotación social, y que, sin embargo, permanece como invisible a la luz de las categorías empleadas por la Economía Política. Así, la mistificación propia de la mercancía contribuiría, para Marx, a ocultar un tiempo productivo que no tiene contrapartida

41. Son sumamente destacadas a este respecto las aportaciones de Henri Lefebvre,*Espacio y política*,Barcelona,1976;Richard Sennett,*Vida urbana e identidad persona.Los usos del desorden* Barcelona,1975;D.Harvey,*The Condition of Posmodernity*,Oxford,1989; Fredic Jameson,*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona,1995; Paul Virilio, *El cibermundo*, *la política de lo peor,* Madrid,1997; o Luis Castro Nogueira,*La risa del espacio*,Madrid,1997.

42. El tema del tiempo ha sido un objeto de estudio de reconocido auge en los últimos años en el campo de la teoría sociológica. Cabe citar la noción de *desanclaje espaciotemporal* propuesta por Anthony Giddens como efecto fundamental derivado de la modernidad, Anthony Giddens,*Consecuencias de la modernidad*,Madrid,1994;28-39. Nuestro específico tratamiento del tiempo, en este caso, es el vinculado específicamente al paradigma del imaginario social como constructor de realidad.

salarial. En su crítica ideológica, a la hora de abordar el tiempo social, Marx lo hace siempre en referencia al tiempo productivo, es decir, a los aspectos de explotación económica y ocultación de ella en la conciencia de los explotados.

Cuando Castoriadis destaca que la experiencia del tiempo no es una forma de experiencia más de los individuos sino la propia esencia de lo social (1975,II:73) está abriendo una vía de estudio fundamental de las sociedades. Una de sus importantes aportaciones teóricas al análisis de las formas de dominación presentes en el capitalismo radica en mostrarnos cómo la institucionalización imaginaria de un modo específico de temporalidad llevado a cabo por este sistema de producción se enfrenta a los históricamente anteriores. Para Castoriadis, el capitalismo irrumpiría con una nueva versión del tiempo que destruye la temporalidad cíclica y ritual de las sociedades tradicionales, poniendo en escena un nuevo régimen temporal dominado por la racionalidad y el progreso indefinido, un tiempo en el cual, además, se uniformiza todo instante como idéntico a los demás. Este proceso es llevado a cabo por el imaginario social a través de la institucionalización de significaciones imaginarias que constituyen la percepción vital del tiempo para los individuos. El vínculo que Castoriadis establece entre *tiempo identitario* y *tiempo imaginario fundamental* sobre el que descansa el primero, permite descubrir que la percepción del tiempo asumida de modo connatural obedece a un proceso de institucionalización social, caracterizado, precisamente, por la ocultación de la historicidad de esta institucionalización. En suma, el análisis de Castoriadis permite desvelar la dimensión imaginaria de la experiencia del tiempo socialmente vivenciada, ensanchando así el estudio del tiempo social que la teoría marxiana circunscribía al terreno de la producción económica.

Nos interesa apuntar, pese a que su planteamiento no haga referencia directa al imaginario social, el diagnóstico de la modernidad señalado por Giacomo Marramao en *Poder y Secularización,* a la hora de comprender la crisis de la modernidad como una crisis de su temporalidad. La arqueología de la modernidad propuesta por Marramao descansa sobre la tesis de que la idea de progreso, definitoria del proyecto moderno, no sería más que una secularización de la teología de la historia judeocristiana. La tradición judeocristiana, sostiene Marramao, implanta una temporalidad histórica lineal, opuesta a la circular que es la dominante en la cultura pagana. Desde ella, se introduce un sentido, un *telos* al movimiento histórico, que nutre

de esperanza el presente, pero, al mismo tiempo, hipoteca éste en favor de un estado futuro localizado atemporalmente, estado final de redención. La modernidad, heredando esta teología de la historia y mundaneizándola, convierte el acontecimiento presente en un estado o etapa sacrificada en función de un futuro que lo trasciende, dotándolo de significación. La legitimidad de lo presente viene dada, ahora ya no desde un relato o narración fundacional anclada en el pasado, sino desde la propia instancia de futuro. El presente aparece así proyectado por una *lógica de la futurización*, hacia un futuro equiparable al estado de redención judeocristiana, perdiendo, de este modo, su propia naturaleza de presente. O en palabras de Marramao, que resumen su tesis:"La proyectividad prometeica y el superhombrismo que se afirman con el advenimiento del nuevo sujeto de la filosofía de la historia - el Nosotros colectivo propio de la *Humanitas* poscristiana-alcanzan la dimensión de una temporalidad en permanente curvatura hacia el futuro: la planificación del porvenir asume así a justo título las funciones de la providencia."(Marramao,1983:82). De manera que lo definitorio de la *hipermodernidad*, término que este autor prefiere al de posmodernidad, sería el desmoronamiento del mito del progreso, como resultado de lo cual pervive el programa de futurización pero a la deriva, sin finalidad: "La dromomanía que afecta a las estructuras institucionales y normativas de la hipermodernidad (término claramente preferible al de posmodernidad) es un síntoma de las dificultades existentes para mantener con vida el simbolismo social, consecuencia de la necesidad de reproducir el programa de la futurización sin tener ya la posibilidad de un recurso simbólicamente eficaz a los mitos del progreso y de la revolución "(Marramao,1983:121)

El diagnóstico de la modernidad de Marramao nos es de utilidad para rastrear el surgimiento de la temporalidad propia de las sociedades posmodernas a partir de la descomposición del mito del progreso y la temporalidad por él inducida, latentes inequívocamente en el proyecto moderno. La pérdida de referentes de futuro, pero también de pasado, que caracterizaría a las sociedades posmodernas, produciría un repliegue del tiempo hacia un presente absoluto, de modo que la institucionalización hegemónica de la temporalidad es la de un tiempo sin pasado y sin futuro, que aparece como único tiempo *real.* Un tiempo fragmentado y sin duración, condenado a convertirse en un repetido presente, en una secuencia discontinua, siempre necesitada de rehacerse. Como explica Balandier (1994:49), en una linea semejante, la crisis de

la filosofía de la historia propia de la modernidad genera una deshistorización del tiempo social que abandona a los sujetos a una permanente reinvención del presente como único referente temporal. Así, cuando este autor destaca que la *sobremodernidad* esta caracterizada por un vivir fuera del tiempo, un tiempo congelado, es decir desprovisto de otra dimensión que no sea la del presente (1985:260), esta incidiendo en el régimen de temporalidad dominante en estas sociedades.

Desde el imaginario social como constructor de realidad, dominar a los sujetos es dominar su tiempo vital, o lo que es lo mismo, institucionalizar a través de significaciones imaginarias un único modo de temporalidad como posible. La hegemonía de la que hablaba Gramsci tiene su expresión en esta forma de temporalidad convertida en hábito solidificado en la vida cotidiana, acabando por configurarse como una percepción aceptada y propia del *sentido común.* El mantenimiento del orden social está más vinculado a la imposición de un género específico de vivencia de la temporalidad que al terreno de la inculcación de ciertos valores dominantes por los detentadores del poder. La vivencia del instante inmediato, de un tiempo efímero y banal, resultante del poder colonizador de la imagen mediática, en el cual insistía Balandier(1988:260), expresa un modo de dominación nunca destacado por un paradigma crítico. La fijación de los individuos al orden social se lleva a cabo desde la imposición del reinado de la temporalidad absoluta de lo presente, desprovisto de continuidad con el pasado y el futuro. Pintos ha expresado esta idea con claridad:

> "Mantener la dominación no es ya "engañar a todos todo el tiempo", sino hacerles creer la existencia puntual de lo provisional y lo efímero que está a su alcance. No es necesario construir grandes y permanentes plausibilidades que sólo nos afectan en las "situaciones límite ("Grenzerfahrungen"), sino elaborar las creencias, sentimientos y saberes de receta que nos hacen falta en nuestras experiencias cotidianas. El "Lebenswelt" ya no es un horizonte generalizado de comprensión de la realidad humana sino la perspectiva de interpretación de los sucesos cotidianos que proporciona una seguridad ontológica fragmentaria mediante la absolutización del presente como única vivencia del tiempo" (Pintos,2000:695-696)

De ahí que como bien explica Balandier(1994:49), la memoria colectiva, como depósito de experiencias pasadas, constituya un elemento fundamental que sirva para

resituar a los individuos en una cultura caracterizada por la coacción del tiempo inmediato. Puede hablarse de una utilización subversiva y emancipatoria de la memoria colectiva, como una herramienta que sirve de resistencia ante la hegemonía de la temporalidad presente como única experiencia del tiempo. No estamos pensando en una recurrencia a una esencialidad histórica con fines legitimatorios, a una *verdad originaria* que pretenda evitar cualquier atisbo de fisura en lo social, que como afirmaba Lefort es lo que caracterizaría a la ideología totalitaria (1978:327), sino en la orientación de los individuos en su pasado histórico como espacio de recuperación de la memoria y la identidad suplantada por el imperialismo del presente. De modo que puede decirse que la memoria colectiva acaba poseyendo un especial valor político. A este respecto, es obligado citar la relevancia del heterodoxo marxismo de Walter Benjamin, expuesto en sus *Tesis sobre Filosofía de la historia*, quien busca desvirtuar la mitología del progreso volviendo su mirada hacia el pasado como depositario de una fuente de iluminación del presente. Así, en alusión al materialismo histórico, nos dice en la *Tesis 2:*

> "Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se presenta de improvisto al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que esta a punto de subyugarla. El mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer"(Benjamin,1972:180-181)

El cuadro de Klee, *Angelus Novus*, es utilizado por Benjamin en la *Tesis 9* como figura alegórica que expresa la crítica a la temporalidad impuesta por la modernidad, bajo la cual la fuerza del pasado acaba sepultada "Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado" (Benjamin,1972:183). La memoria juega, por tanto, un papel predominante en la clarificación del presente a través del reconocimiento del pasado. Es lo que Reyes Mate, apoyándose en la lectura

de la historia benjamiana, denomina como *razón de los vencidos.*"El convencimiento de que la fuerza innovadora reside en el pasado, esto es, en la actualización de esperanzas por las que generaciones de hombres lucharon y no vieron colmadas o en la presencialización de sueños de niñez que un día conformaron nuestras vidas y que después no pudieron cumplirse, es algo que han confirmado modernas investigaciones"(Mate,1991:214). El pasado puede convertirse, de esta manera, en una fuerza crítica, que a través del recuerdo dinamice un presente secuestrado por una temporalidad cerrada sobre su propio instante inmediato. Establecer una fragmentación en la continuidad entre presente y pasado, ocultando la memoria colectiva, significa desproveer de sentido al presente y, al mismo tiempo, desarticular la posibilidad de una transformación futura de éste.

Del mismo modo que ocurre con la memoria pasada, un presente replegado sobre sí mismo, cerrado a nuevas posibilidades a realizar recreadas por el *sueño diurno* del que hablaba Ernst Bloch y la fuerza de la utopía de Michel Maffesoli, acaba inmovilizando la realidad social. No se trataría de nuevas posibilidades entendidas como proyecto o programa histórico a realizar, al modo de la modernidad, significaría la aceptación de que en un momento futuro la realidad pueda llegar a ser de otra manera y que ello depende de nuestro presente, de que en suma esta realidad pueda potencialmente trascenderse. Lo imaginario, a través de la ensoñación, alberga y proyecta una capacidad de transformación social, permite movilizar y actualizar nuevas posibilidades de lo real, superando así la interesada identificación de éste con lo establecido. En definitiva, una vivencia del tiempo marcada por la ruptura del presente con el pasado y de aquel con una posibilidad de futuro conduce a la imposibilidad de gestación de la conciencia utópica, contribuyendo a una aceptación naturalizada y fatalista del orden establecido como único orden posible.

La vivencia social de la temporalidad no ha sido hasta el momento objeto de atención prioritario para la crítica ideológica. En este trabajo no dejamos más que apuntada su relevancia para posibles análisis posteriores. Somos conscientes de que estudiar la relación entre tiempo social y dominación exigiría una nueva investigación, que, por otra parte, aquí exhortamos a su necesidad. Sin embargo, y como colofón a nuestro trabajo, nos sentimos obligados a resaltar cómo la perspectiva teórica suscitada a partir de los imaginarios sociales posee un indudable potencial crítico

respecto al orden social dominante. Los imaginarios sociales ofrecen posibilidades a lo real hasta el momento sin actualizar, ensanchando así el horizonte de una realidad potencialmente fecunda. A través de ellos, pueden gestarse y realizarse tanto realidades como prácticas alternativas a las hegemónicamente establecidas como posibles.

Y en este punto, recuperamos el tema de la experiencia social del tiempo, puesto que la teoría crítica sustentada sobre los imaginarios sociales rompe intencionadamente con el modelo de temporalidad lineal que animaba los proyectos de las viejas ideologías. Reconoce la impostura del programa ilustrado, en el cual lo presente acababa desnaturalizándose en aras de la futurización de la historia y con el presunto objetivo de alcanzar una sociedad perfectamente acabada. Frente a este modelo lineal único, sustentado sobre la idea de progreso emancipatorio como dinamizador de la historia, el potencial de los imaginarios sociales no ofrece más que una pluralidad de posibilidades de lo real que contribuya a deslegitimar la identificación de la realidad social dominante como la única posibilidad de realidad. Abriendo posibilidades a la realidad, sin embargo, no apuesta por una unidireccionalidad histórica, como era el caso del marxismo y en general todos los proyectos de filosofía de la historia ilustrada. Se resiste a fijar un *telos* histórico(y su temporalidad como correlato) como *el verdadero*, se conforma con la apertura de posibilidades de la realidad sin ánimo de establecer un sentido verdadero de la historia que pueda anular otras posibilidades alternativas[43].

Quizá algún día, desembarazándose de los prejuicios materialistas y racionalistas que desde una coyuntura histórica impregnan la obra de Marx, encontremos en su pensamiento esta irremplazable potencialidad de los individuos para generar realidades alternativas a la establecida. Entonces, posiblemente descubramos que la atmósfera ilustrada y cientifista que envuelve el momento histórico

43. Algo muy similar, pensamos, a la propuesta lacónica de Patxi Lanceros, cuando reflexiona en torno al horizonte de un pensamiento crítico-destructivo posmoderno, una vez socavado el proyecto teleológico hegeliano, el vector que imprime una orientación al progreso histórico “Desde esta postura que afirma la tenacidad del presente(aun del ya pasado), el pensamiento puede enunciar su especificidad: no tiene una meta sino múltiples puntos de fuga; no es “amigo” de la Verdad sino enemigo de las mentiras asumidas; renuncia al orden establecido y al fin último, a la ciudad y a la tierra prometida, cuando se le señalan como horizonte pleno. Busca salidas. Edifica posibilidades”(Lanceros,1990:157)

que le toca vivir marcan unos derroteros inevitables a su pensamiento[44]. Pero adecuadamente liberado de estas constricciones históricas, quizá estemos en condiciones de redescubrir la fuerza crítica de su pensamiento en su capacidad para proponer opciones de realidad enfrentadas a la instituida. Entonces, como afirmaba Castoriadis, descubriremos que la noción de *praxis* alumbrada en sus *escritos* de *juventud* quizá sea el verdadero móvil dinamizador del marxismo. Si conseguimos desnudar la obra de Marx de un espíritu de la época, y pese a que este trabajo es un diálogo crítico con ella, es posible reencontrar una riqueza teórica inigualable, aquella que pone en manos del hombre la posibilidad de creación de su destino histórico, abriendo así posibilidades de realidad en discordia con la realidad impuesta. Justamente lo contrario de la asunción resignada y fatalista de una definición existente de realidad como la única posible.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

44.Lefebvre sentenciaba que "el marxismo pertenece a un mundo ya pasado, pero designa el mundo que nos acoge"(1975:183). El descubrimiento del imaginario social, indirectamente, nos incita a retomar ciertas controversia y disputas teóricas en torno a la naturaleza del pensamiento marxista, que así, retrospectivamente, vuelven a recobrar una inintencionada actualidad. Obligándonos a distanciar de una lectura teoricista y cientifista, cuando no positivista, del marxismo, que busca situar en el terreno propio de la ciencia la localización de una incuestionable verdad. Pero, sin embargo, reconoce en la utopía y sus correlatos, el ensueño, la ilusión, la verdadera dinamizadora y transformadora de la sociedad, y sobre la cual el marxismo debería apoyarse en su eficacia política. De modo que, al contrario de una apoyatura sobre una verdad científica, siempre cerrada y acabada, la fuerza del marxismo como utopía descansaría en su permanente e irremplazable capacidad para disuadirnos de la equivocidad de identificar lo real con lo posible. Permitiéndonos, así, desde lo imaginario, adherirnos a un disenso respecto de lo establecido, a partir del cual, pueden alumbrarse y realizarse realidades y prácticas en disconformidad con las socialmente aceptadas. Para concluir, el imaginario social toma partido por el marxismo como constante utopía histórica siempre inacabada, germen de aspiraciones y *esperanzas* colectivas socialmente irrealizadas, por citar a Desroche, o como "una función trascendente sin trascendencia"(Bloch,1959:135), y no como teoría rígida y sistemática depositaria de la verdad.

Conclusiones

La legitimación de la dominación social ha sido una temática reiterativa en el curso de la historia del pensamiento político occidental. La pregunta que aborda cuales son los mecanismos de justificación y mantenimiento de un orden social que aparezca revestido de credibilidad y alcance la sumisión de los individuos ante distintas formas de ejercicio del poder ha encontrado variadas respuestas en el campo de la teoría social. Es obvio que la mera coerción o violencia no basta para explicar la adhesión y consentimiento de los individuos ante las formas de dominación. La noción de ideología ha servido en el pensamiento de Marx como utillaje teórico explicativo de la adhesión comentada. En el contexto de su pensamiento, es indicativa de una interesada deformación de la realidad social ante la conciencia de los dominados que contribuye a sostener las relaciones sociales establecidas en el sistema capitalista. Esta deformación radicaría en una suerte de inversión de lo real en la cual una pseudorealidad mistificada acaba por solapar a la propia realidad social adquiriendo vida propia, lo que impide que los individuos tomen conciencia práctica de las contradicciones objetivas sobre las que descansa el funcionamiento de la sociedad. Esa realidad ilusoria y fantasmal que adquiere, a modo de sublimación, una autonomía respecto de la praxis histórica que la engendra acaba por secuestrar a la realidad histórica real, aquella circunscrita a los aspectos materiales y económicos de la sociedad. La legitimación de la dominación pasa pues, en el pensamiento marxiano, por una idealización y transfiguración que oculta las verdadera realidad social y la tarea de la crítica ideológica consistiría en desvelar esa realidad con sus contradicciones.

No obstante, destacamos cómo la crítica ideológica marxiana está presidida por una actitud materialista y racionalista que impiden descubrir la relevancia social de lo imaginario. Marx, influenciado por el contexto intelectual de su época, pretende rescatar la realidad histórica suplantada por el idealismo, pero de tal modo que acaba identificado lo real con lo material. Al mismo tiempo, movido por el espíritu ilustrado del momento, trata de despejar del camino del conocimiento el mito y lo imaginario como

sinónimos de ilusión. Desde esta limitada perspectiva, se encuentra incapacitado para percatarse de la radicalidad de lo imaginario, puesto que no acierta a descubrir que lo real lo es siempre como significación para un sujeto que lo experimenta desde un imaginario social que le da sentido. Por eso, el materialismo marxiano, justificado desde la tesitura intelectual de su época, bloquea la comprensión de lo real como construcción significativa para un sujeto. Marx, a su modo y desde una lectura de sus *escritos filosóficos* en donde se realza el valor ontológico y epistemológico de la *praxis* como capacidad humana para crear y transformar la realidad, bien puede ser catalogado de constructivista. Pero en este constructivismo, y como resultado del materialismo y racionalismo ya apuntado, no se da cabida a lo imaginario como configurador de una realidad con una significación para un sujeto que la experimenta ineludiblemente desde una subjetividad. Por eso, hemos pretendido mostrar cómo el modelo de crítica ideológica marxiana resulta insostenible, porque en definitiva la deformación por inversión, definitoria de la ideología, presupone la existencia de una realidad material y objetiva que luego es la que resultaría distorsionada por el efecto ideológico. Y la noción de imaginario social nos revela que la realidad social está ya siempre preconstituida por un imaginario social que la hace significativa.

Hemos intentado recalcar cómo a raíz de la problemática crítica acerca de la ideología suscitada por Marx se abren dos lecturas contrapuestas en torno a ella. En el caso de Mannheim, ensanchando el horizonte de la ideología y desembocando en una sociologización de todas las formas de pensamiento, mientras que en el caso de Althusser dicotomizando epistemológicamente lo ideológico y lo científico. En un caso, abriendo la posibilidad del perspectivismo, en el otro depositando la certeza cognitiva en la ciencia. En el caso de Althusser, además de destacar una actitud acentuadamente racionalista desde la que se trata de delimitar ideología y ciencia, hemos abordado la eficacia práctica de la ideología como garantía del consenso social. El ejercicio de los Aparatos Ideológicos del Estado constituiría el medio de conservación del orden social a través de prácticas ligadas directamente con instituciones específicas.

Pensamos que los mecanismos de legitimación del capitalismo avanzado en las últimas dos décadas solicitan una revisión de la concepción althusseriana. La coacción bajo la cual ejercitaban su función los Aparatos ideológicos del estado para

transmitir unas creencias y valores dominantes da paso a la creación de realidades por una cultura mediática. Como en el caso de Marx, el contexto histórico en el que Althusser desarrolla su teoría de la ideología le imposibilita para percatarse del desorbitado desarrollo de la cultura mediática en las últimas décadas. De modo que lo definitorio de la experiencia social en el capitalismo avanzado vendría dado por una interesada creación de realidades por los mass-media que acaba generando modos específicos e interesados de significación de la realidad para los sujetos. La coacción, el control institucional, da paso así a la seducción.

La noción de imaginario social elaborada en el pensamiento sociológico francés actual, más allá de las inevitables diferencias existentes entre los distintos autores, nos ha servido de instrumento teórico desde el cual reformular el viejo problema de la ideología, para así comprender los mecanismos de legitimación del orden social en el capitalismo tardío. Para ello hemos necesitado recuperar la importancia de lo imaginario en la vida colectiva, que en el pensamiento de Marx y bajo su estrecha ontología social de corte materialista resultaba minusvalorada. De ahí la necesidad de repensar las tesis fundamentales del materialismo histórico, para así descubrir la irreductibilidad de la categoría de sentido, como ámbito propio de lo imaginario, a cualquier formulación en clave materialista o racionalista. En este sentido, nos desmarcamos explícitamente de aquellas teorías críticas de la ideología que pretenden disolver lo imaginario en pro de la racionalidad. La concepción teórica marxiana, heredera de este proyecto ilustrado que anima a la modernidad, está orientada por la necesidad de despejar lo imaginario en favor de un conocimiento racional y crítico de lo real. Movida por un interés desmitologizador, no llega a calibrar que lo imaginario es un elemento consustancial de toda vida colectiva, devaluando entonces su radicalidad social(la impronta psicoanalítica presente en el althusserianismo sería una expresión más de esta devaluación). Cuando en buena parte de la tradición marxista se trata de valorar en su justa medida no solamente el imaginario sino en general las representaciones sociales, se nos revela un importante vacío teórico. En este sentido, recordando a Sartre, el marxismo sí es una filosofía superable de nuestro tiempo, pero no porque hayan sido superadas las contradicciones históricas que lo engendraron, sino porque las formas de legitimación de éstas se han modificado.

Rescatado el papel de lo imaginario en la vida social y vinculado directamente

al orden de lo simbólico, hemos intentado examinar la ontología social que se deriva de la asunción de lo imaginario como constructor y definidor de eso que asumimos como realidad, que es siempre inexorablemente una realidad con una significación peculiar que obedece a este imaginario que la configura. Por eso, ligamos la noción de imaginario con el programa teórico constructivista, ya que lo que nos interesa primordialmente es la capacidad del imaginario para generar y consolidar evidencias sociales. Lo que no quiere decir que sostengamos que la naturaleza de la realidad sea imaginaria, lo cual no sería más que un deslizamiento idealista, bien al contrario lo que afirmamos es que aquello que consideramos como realidad es el resultado de un proceso de construcción llevado a cabo desde el imaginario social. Esto es lo que nos enfrenta con el objetivismo para el cual la realidad posee una existencia independiente de cómo sea experimentada subjetivamente por los individuos. Por el contrario, a la luz del imaginario social, descubrimos que la representación significativa que de la realidad tengan los individuos es aquello que se solidifica como realidad. Al introducir fenomenológicamente la subjetividad, la representación, pensamos que estamos en mejores condiciones para abordar el análisis de la dominación social. El hecho de poner en tela de juicio el objetivismo tiene unas claras implicaciones políticas, a saber, el reconocimiento de que la conservación o puesta en cuestionamiento de un orden social establecido pasa necesariamente por el control de las significaciones interpretativas de lo real en que coparticipan los integrantes de una sociedad.

Desde esta posición, el poder se ejercita promoviendo interesadas evidencias sociales que acaban adquieren el grado de certidumbre en la conciencia de los dominados. De ahí la necesidad de hacer justicia a las representaciones sociales, enfrentándose a la tradición marxiana que dicotomiza lo ideal y lo real, lo material y la conciencia. Pensamos que el dualismo debería dar paso al monismo, puesto que la realidad aparece entremezclada dialécticamente con la representación. Realidad y representación forman un todo, y de hecho esta distinción que utilizamos es a título meramente aclaratorio. La representación de lo real forma parte de lo real, toda realidad es ya de por sí realidad que incluye representación. Urge así una necesaria receptividad del pensamiento tardío de Durkheim en el contexto intelectual del marxismo.

Dado que la realidad es siempre experimentada subjetivamente como tal por los

individuos desde de un imaginario social, nos encontramos imposibilitados para aprehender una realidad situada más allá de esa experimentación. El conocimiento de esta supuesta realidad implicaría la trascendencia, el salirse fuera de cualquier posible imaginario social y representación previa. Significaría una ilusoria distinción entre sujeto y objeto, puesto que el sujeto podría permitirse conocer el objeto desde una problemática posición externa a él. Carece pues de sentido el simplificador esquematismo apariencia/realidad contemplado en términos absolutos y por ende de una verdad absolutamente desideologizada, puesto que en ella se parte de una presupuesta separación de sujeto y objeto. Realidad y verdad objetiva aparecen así seriamente cuestionadas como pilares firmes sobre los que pretendiera apoyarse una concepción acerca de la realidad social. Ambas no serían más que vestigios de aquel lugar privilegiado y trascendente asignado a la divinidad desde el cual se conoce la totalidad de lo real, pero que pasa por alto el intrínseco carácter de localización contingente definitoria del conocimiento.

En relación con lo anterior, también nos hemos sentido obligados a repensar una epistemología de lo imaginario que cuestionando el modelo de verdad como representación impuesto por la modernidad desplazara su interés hacia el terreno pragmático. Hemos intentado justificar cómo el realismo epistemológico se mostraba incapacitado para comprender una verdad de lo imaginario. Por eso, para hacer frente a una lectura que abocara lo imaginario al orden de la fantasía o ilusión, descubrimos en el terreno de la verdad concebida al modo del pragmatismo el verdadero lugar epistemológico de lo imaginario. Desde esta nueva inteligibilidad, podríamos entonces hacer justicia a lo imaginario, desmarcándonos, por tanto, de posicionamientos racionalistas o positivistas.

Al mismo tiempo, como ya antes señalábamos, insistimos en una formulación teórica que cuestione cualquier pretensión absolutizadora de la verdad. Por una parte, la concepción del imaginario pone en tela de juicio la demarcación entre ciencia e ideología, descubriendo que tras la verdad científica se esconde un imaginario que le sirve de fundamento, a la vez que recocemos una verdad de lo imaginario irreductible en términos teoricistas o cientifistas. Con el cuestionamiento de la tajante distinción entre ideología y ciencia, la que distinguía entre aquellos que viven en el engaño y los detentadores de la verdad, pretendíamos poner al descubierto el carácter totalitario de

la asunción de una única verdad. Por otra parte, el imaginario social nos indujo a comprender la realidad desde una perspectiva múltiple, descubriendo que lo real admite una pluralidad de interpretaciones potenciales en función del imaginario social que la configura. Como resultado, nos posicionamos epistemológicamente al lado del relativismo y el instrumentalismo. Pensamos que no es posible una representación absolutamente transparente de lo real, una teoría capaz de reflejar verdaderamente la realidad. Por el contrario, reconocemos que la verdad está inexorablemente mediada por una previa posición y unos intereses pragmáticos que la predeterminan. De ahí que haya que pensarla en términos relativos a una previa representación del mundo que subyace en ella, y en términos instrumentales puesto que el conocimiento esta guiado inevitablemente por intereses pragmáticos que lo preconfiguran. Si la modernidad instauró el valor intrínsecamente emancipatorio de la verdad, el imaginario social pone de relieve la indisociable relación existente entre verdad e imaginario, descubriendo que todo proceso de conocimiento viene preconfigurado por una representación social particular que previamente lo orienta, lo que nos sirve para desentrañar el carácter siempre *político* de la verdad. De modo que, con ello, ponemos en entredicho el modelo althusseriano de crítica ideológica, el que pretende superar la distorsión ideológica desde el ámbito propio de la ciencia. Porque, en suma, el conocimiento científico siempre descansa en un imaginario social que lo condiciona a modo de instancia extrateórica.

Desde estos parámetros, planteamos un modelo pragmático de crítica ideológica que permita valorar las representaciones sociales, el imaginario social, pero ahora desvinculándonos del modelo ilustrado que hereda el marxismo, aquel que pretende desenmascarar la ilusión en nombre de la racionalidad, y evaluando ahora estos imaginarios sociales que crean realidad en función del modo y uso de realidad que configuran. Con ello, pretendemos poner bajo sospecha la simplificadora identificación de conocimiento y deslegitimación. Ya que no puede hablarse de realidad al margen del imaginario que la instituye, el efecto político-peyorativo del imaginario social radicaría, entonces, en la institucionalización de una realidad significativa que connaturalizaría en forma de consenso las relaciones de dominación social. De este modo, nos desmarcamos de un *panideologismo* que, como el del Mannheim, no afronte la radical imbricación existente entre representaciones sociales y dominación

social. En relación con lo anterior, el efecto deslegitimador que nos interesa destacar del imaginario social radicaría en su capacidad de cuestionamiento de esta realidad significativa y la apertura a nuevas posibilidades alternativas de presentación y significación de lo real.

La realidad acoge una potencialidad de posibilidades, una pluralidad de perspectivas y modos de darse para los sujetos, irreductible a una versión unitaria. Por eso, la virtud del imaginario social radica en su capacidad de dislocar la identificación uniformizadora de lo real establecido con lo posible, abriendo nuevas posibilidades plausibles de realidad enfrentadas a la socialmente definida. Justamente al contrario de una aceptación fatalista de lo dado como inmutable, el imaginario social nos permite desconstruir realidades sociales revestidas del rango de certidumbre y construir alternativas a la definición de realidad socialmente dominante. En otras palabras, hacer realmente posible lo que la definición social de realidad impuesta por el poder delimita como imposible. Pero, lo advertimos, este potencial crítico presente en el imaginario social se resiste a establecer una direccionalidad histórica como la verdadera, a fijar una verdad como meta a alcanzar en aras de una sociedad acabada. Al contrario del relato emancipador de la modernidad, el cual fija una unidireccionalidad histórica como *proyecto* de futuro al cual deben supeditarse los individuos, la teoría crítica sustentada sobre los imaginarios sociales pone en manos de los agentes sociales la posibilidad de crear sus realidades. La fuerza del imaginario social radica en su constante y nunca acabada capacidad de generar posibilidades de realidad no de establecer metas históricas. Precisamente de lo que renegaría sería de la propia existencia de una sociedad acabada, ésta sí sería contradictoria con su potencialidad crítica. No pretende erigirse, por tanto, en paradigma sistemático y totalizador al modo de la dialéctica, puesto que presupone una concepción de la realidad social como algo inacabado, en constante movimiento.

Adoptando la crisis de los *metarrelatos* que abastecían de sentido totalizador al cuerpo social garantizando la cohesión propia de los modelos de sociedad característicos de los siglos XVIII, XIX y buena parte del XX, pensamos que más que una conceptualización del imaginario social como tal sería útil hacerlo desde imaginarios sociales, ya que lo definitorio del modo de cultura específico del capitalismo avanzado es la fragmentación y heterogeneidad de sentidos de corte

transitorio y local, en la cual se disuelve un sentido unitario y totalizante que legitimase doctrinalmente el todo social. Las sociedades del capitalismo tardío carecen de un centro, son *policéntricas*, es decir, no descansan sobre una matriz de significación última y única que vertebre simbólicamente el conjunto social. Lo que se da es una efervescencia de una pluralidad de significaciones con un ámbito de actuación local y contextual en la vida cotidiana, pero irreductibles a la unidad. Pensamos, pues, que la legitimación del orden social, aquella que justifica las relaciones sociales de dominación en la nueva situación histórica del capitalismo, apela a la colonización de distintos imaginarios sociales en diferentes ámbitos de la cotidianidad, presentando una realidad figurada pero aceptada como evidente e incuestionable por parte de los dominados. Al descubrir que la realidad social está construida a través de la solidificación de una experiencia subjetiva que se torna finalmente significativa para los sujetos, pensamos que la legitimación de la dominación social desde los imaginarios sociales descansa en la imposición intencionada de una única realidad como la posible. El uso de la hegemonía, entonces, radicaría en la colonización de las significaciones que de la realidad poseen los individuos con el objetivo de producir en la asunción de la realidad por parte de éstos una sesgada , pero consistente, visualización del mundo. He ahí el nuevo campo de una innovadora crítica ideológica, posmoderna y desembarazada de una estrecha concepción materialista y cientifista del mundo social.

Finalmente, abordamos un tipo especialmente importante de institucionalización social de significaciones, el de la temporalidad. Aunque dejamos apuntada su importancia, emplazamos a la necesidad de un estudio más extenso que trate de desentrañar el modo de experimentación de la temporalidad por parte de los individuos en las sociedades actuales.

Tras el reconocimiento de la imposibilidad de expulsión de lo imaginario y lo mítico del entramado social en nombre de la crítica ilustrada, la crítica de la legitimación de la dominación social debe reservarse del intento de reconducir lo imaginario como ilusión al terreno de la racionalidad crítica. Por el contrario, debería aprovecharse de la fecundidad de lo imaginario para ser instrumentalizado al servicio de la deslegitimación de una realidad previamente construida en función del mantenimiento de la dominación. De modo que esta utilización de lo imaginario ponga

en cuestión las evidencias sociales consolidadas para generar nuevas posibilidades opacas, pero potencialmente inscritas en lo real, que puedan ser así visualizadas y realizadas.

Nos permitimos sugerir que la crítica a la legitimación de la dominación debe reconocer el definitorio carácter de mediatización de la cultura característico del capitalismo avanzado y de los imaginarios sociales como constructores de realidad para poner en cuestionamiento un orden social reificado, pero desde el propio ámbito de la mediatización cultural. La resistencia frente al imperialismo de una idea única de realidad que transmite el poder, si se lleva a cabo desde el terreno de las ideas o principios está condenada a la infructuosidad. La racionalidad crítica orientada hacia la búsqueda de la verdad está desposeída de la facultad para solidificarse en la conciencia social y movilizar las prácticas de los agentes sociales. Los procesos que pretenden dislocar la realidad establecida son eficaces en la medida en que son respaldados por un imaginario con capacidad de seducción. Reconociendo que la experiencia social más que sustentarse sobre lo racional lo hace sobre lo sensible, lo pasional, lo vital, entonces, la crítica despojada de lo imaginario revela su ineficacia para conectar con los intereses sociales. De ahí, la necesidad de entrar al juego de los imaginarios cuando se trata de modificar una realidad establecida y basada en una definición socialmente aceptada. No queremos decir que la razón abdique para dar paso a la irracionalidad, nada más alejado de nuestra intención, lo que afirmamos es que la racionalidad crítica para ser eficaz socialmente debe ir respaldada por un revestimiento imaginario potencialmente capaz de generar evidencias sociales luego traducidas en prácticas sociales, pero a través de las vías diseñadas por la cultura mediática. Se trataría, pues, de suscitar, mediante la utilización de imaginarios, paradojas capaces de fracturar las evidencias sociales constituidas, de modo que puedan llegar a tambalear las certidumbres solidificadas socialmente. De lo contrario, la racionalidad crítica se autocondenaría o bien al orden del mero beneplácito moral o al ostracismo. La crítica de la ideología no debe orientarse hacia la búsqueda de una conciencia verdadera, sino a la capacidad de producir prácticas sociales mediante la creación de realidades.

Para finalizar, emplazamos a la necesidad, una vez destacado el importante valor ontológico del imaginario social en el programa de una crítica de la ideología, a

un proyecto ahora epistemológico desde el cual hacer visible lo que no se ve pero configura lo que vemos, es decir a la formulación de una metodología capaz de trascender la concepción de la realidad social como objetividad para visualizar los imaginarios sociales. Una vez desenmascarados los mecanismos de legitimación social que reformulan el papel de la crítica ideológica, incidiendo en aquella capacidad de los imaginarios sociales para construir mediante artificios retóricos y a través de los medios de comunicación de masas una realidad con un peso de credibilidad en la percepción de los dominados, urge trabajar en la elaboración de una metodología capaz de aprehender aquello que está *más allá*, pero al mismo tiempo *incluido en*, lo que percibimos y asumimos como realidad social.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Bibliografía

Abercrombie,Nicolás(1980). *Clase*,*estructura y conocimiento*. Barcelona:Península, 1982.

Abercrombie,Nicolás, Hill, S. y Turner, B. S. (1980). *La tesis de la ideología dominante*. Madrid:Siglo XXI,1987.

Adorno,Theodor(1953).*Minima moralia*.Madrid.Taurus,1987.

---- (1966).*Dialéctica negativa*. Madrid:Taurus,1992.

Adorno,Theodor y Horkheimer,Max (1969).*Dialéctica de la ilustración.* Madrid:Trotta, 1994.

Albiac,Gabriel (1976).*Althusser: Cuestiones del leni*nismo. Madrid:Zero,1976.

Althusser, Louis(1965).*Pour Marx* (trad*. La revolución teórica de Marx*).México:Siglo XXI,1978.

---- (1965). *Freud y Lacan* en Posiciones.Barcelona:Anagrama,1977.

---- (1966). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* en Eliseo Verón(comp.) *El proceso ideológico*.Buenos Aires:Ed.Tiempo Contemporáneo,1973.

---- (1967).*Acerca del "Contrato social"* en Eliseo Verón(comp.)*El proceso ideológico*.Buenos Aires: Ed.Tiempo Contemporáneo,1973.

---- (1967).*Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*.Barcelona:Anagrama, 1970

---- (1969).*Lenin y la filosofía.*Buenos Aires:Carlos Pérez,1971.

--- (1969). *Itos ideológicos del Estado* en *Posiciones*.Barcelona: Anagrama,1977.

---- (1970).Marxismo y lucha de clases en *Posiciones*. Barcelona:Anagrama,1977.

---- (1973). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI,1974.

---- (1974). *Curso de filosofía para científicos.*Barcelona:Laia,1975.

---- (1974). *Elements d ´autocritique.*París:Hachette,1974

---- (1976). *Marx y Freud* incluido en *Nuevos escritos.* Barcelona: Laia, 1978.

---- (1976).*Algunas cuestiones de la crisis de la teoríamarxista y del movimiento comunista internacional.*Barcelona: Laia,1978.

---- (1978). *Notas sobre los Aparatos ideológicos del estado (AIE*) incluido en *Nuevos escritos*.Barcelona: Laia,1978.

---- (1995). *De L ´Ídéologie* en *Sur la reproduction*. París:PUF,1995.

---- (1995). *L ´État et ses Appareils* en *Sur la reproduction*. París:PUF,1995.

Althusser, Louis (1968).*Sobre el concepto de ideología* en Althusser et alii en *Polémica sobre marxismo y humanismo*.México.SigloXXI,1972.

Althusser, Louis y Balibar, Etienne (1968). *Para leer El Capital.* México: Siglo XXI.1978.

Althusser, Louis; Macherey, P y Balibar E. (1976).*La transformación de la filosofía* en *Filosofía y lucha de clases.*Madrid: Akal,1980.

Anderson, Perry (1977).*Las antinómias de Antonio Gramsci.* Barcelona:Fontamara, 1981.

Ansart, Pierre(1977).*Idéologies conflits et pouvoir*. París: PUF,1977.

---- (1979).*¿Es ideológico todo conocimiento de lo social?* en *Sociología del conocimiento*. México: F.C.E,1982.

Ariño, Antonio(1997).*Sociología de la Cultura*. *La constitución simbólica de la sociedad.* Barcelona: Ariel,1997.

Aristóteles.*Acerca del alma.*Madrid. Gredos,1994.

Axelos, Kostas(1961). *Marx, pensador de la técnica*.Barcelona:Fontanella,1969.

Bachelard, Gaston (1948).*La formación del espíritu científico.* Madrid: Siglo XXI,1997.

---- (1957).*Poética de la ensoñación*.Madrid: F.C.E,1998

Baczko, Bronislaw(1984).*Les Imaginaires sociaux. Memoires et espoirs collectifs*. París:Payot,1984.

Baeza, Manuel Antonio(2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo sobre los imaginarios sociales*.Chile:RiL editores, 2000.

Balandier, Georges (1985). *Modernidad y Poder. El desvío antropológico.* Madrid: Jucar

Universidad,1988.

---- (1987).*Images*, *images*,*images.*Cahiers Internationaux de Sociologie,núm. 82, 1987.

---- (1988).*El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales.Elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona:Gedisa,1996.

---- (1992). *El poder en escenas.De la representación del poder al poder de la representación.* Barcelona:Paidós,1994

---- (1994). *Le dédale.Pour en finir avec le XXe siècle.*París:Fayard,1994

Balibar, Etienne(1973).*Sobre la dialéctica histórica.Algunas aportaciones críticas a propósito de "Para leer El Capital"* en *Hacia una nueva historia.*Madrid:Akal, 1985.

---- (1991).*Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelar á Louis Althusser* en *Écrits pour Althusser.*París:Editions la découverte,1991.

Baudrillard,Jean(1973). *El espejo de la producción.* Barcelona: Gedisa,1996.

---- (1977). *Olvidar a Foucalut*. Valencia: Pre -Textos,1994

---- (1978). *Cultura y simulacro.*Barcelona:Kairós,1993.

---- (1987). *Au-delà du vrai et du faux, ou le malin génie de límage.* Cahiers Internationaux de sociologie.num. 82,1987.

---- (1995). *El crimen perfecto.* Barcelona:Anagrama,1996

Barthes, Roland (1957). *Mitologías.*Madrid: SigloXXI,1999.

Beltrán,Miguel (1979).*Ciencia y Sociología.*Madrid*:* C.I.S,1988.

Benjamin,Walter (1969).*Iluminaciones I.Imaginación y sociedad.*Madrid:Taurus,1998.

---- (1972).*Tesis de filosofía de la historia* en *Discursos interrumpidos I.* Madrid:Taurus,1990.

Berger, Peter, L (1967).*Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona:Kairos, 1981.

Berger y Luckmann (1966).*La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu,1984.

---- (1995). *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido.*Barcelona:Paidós,1997.

Bloch, Ernst (1959). *El principio de la esperanza.* Madrid:Aguilar,1977.

Bloor, David (1971). *Conocimiento e Imaginario social.* Barcelona:Gedisa,1998.

Bottomore,Tom (dir.)(1983).*Diccionario del pensamiento marxista.*Madrid:Tecnos,

1984.

Boudon, Raymond (1986). *L Ídeologie*.París: Fayard,1986.

Bourdieu, Pierre (1980). *El sentido práctico.*Madrid:Taurus,1991.

---- (1985). *¿Que significa hablar?*.Madrid:Akal,1999.

Bourdieu/Terry Eagleton(2000).*Doxa y vida ordinaria* en *New left review*. Madrid:Akal, 2000.

Callinicos, Alex (1983).*Marxism and Philosophy*. Oxford University Press:New York, 1983.

Castoriadis,Cornelius(1975).*La institución imaginaria de la sociedad.* 2 Vols. Barcelona: Tusquets,1983 y 1989.

---- (1986).*Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto.*Barcelona: Gedisa,1994.

---- (1990).*Imaginario político griego y moderno* en *El ascenso de la insignificancia.* Frónesis Cátedra.Universitat de Valencia,1998.

---- (1991). *El descalabro de occidente*. Entrevista a Cornelius Castoriadis. Barcelona: Archipiélago.nº 9,1992.

---- (1997).*Imagination, imaginaire, réflexion* en *Les carrefours du Labyrinthe V. Fait et á faire*. Seuil:París,1997.

Castro Nogueira, Luis (1997).*La risa del espacio.*Madrid:Tecnos,1997.

Chatelet, Francois(1967).*Sobre los "errores" de Marx* en *Leyendo El Capital.* Madrid: Fundamentos,1972.

Debord Guy (1971).*La sociedad del espectáculo.*Valencia: Pre-Textos,1999.

Deleuze, Gilles(1990). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos,1995.

Derrida Jaques (1993). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.*Madrid:Trotta,1995.

Dumont, Fernand (1974). *Las ideologías.* Buenos Aires:El Ateneo Editorial,1978.

Durand, Gilbert (1960). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario.*Madrid:Taurus 1981.

---- (1964). *La imaginación simbólica.*Buenos Aires: Amorrortu,1971.

---- (1994). *Lo Imaginario*. Barcelona:Ediciones del Bronce, 2000.

Durkheim, Emil (1895).*Las reglas del método sociológico.*Madrid:Morata,1984.

---- (1909). *Representaciones individuales y representaciones colectivas* en

Sociología y Filosofía. Madrid:Miño y Dorila Editores,2000.

---- (1912).*Las formas elementales de la vida religiosa.*Madrid:Akal,1982.

Durkheim, Emil y Mauss, Marcel (1903). *De algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas* en *Obras II.* Barcelona: Barral,1971.

Duvignaud, Jean (1986). *Herejía y subversión.* Barcelona:ICARIA,1990.

Eagleton, Terry (1995). *Ideología.* Barcelona:Paidós,1997.

Fernandez Buey, Francisco (1998).*Marx (sin ismos)*. Barcelona: El viejo topo,1998.

Feyerabend, Paul (1970).*Contra el método.* Barcelona:Ariel,1987.

Foucault, Michel(1975).*Vigilar y castigar.*Madrid:Siglo XXI,1994.

---- *Saber y verdad.* Madrid: La Piqueta,1991.

---- *Microfísica del poder*. Madrid. La Piqueta,1992.

Fougeyrollas, Pierre (1979).*¿Todo pensamiento es ideológico ?. Una pregunta capciosa.* en *Sociología del conocimiento.*México:F.C.E,1982.

Gabel, Joseph (1962). *La fausse conscience.*París: Minuit,1962.

---- (1963)*Formas de alienación: Ensayos sobre la falsa consciencia.*Universidad de Córdova,1967.

--- (1987).*Effects pervers et fausse conscience.* Cahiers Internationaux de Sociologie. num.82,1987.

Garalzaga, Luis (1990). *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual.*Barcelona:Anthropos,1990.

Geertz, Cliford (1973). *La ideología como sistema cultural* en *La interpretación de las culturas.*México:Gedisa,1991.

Geiger,Theodor (1953). *Ideología y verdad.* Buenos Aires:Amorrortu,1968.

Geras, Norman(1973). *Marx y la Crítica de la Economía Política* en Blackburn, Robin (ed.) *Ideología y Ciencias Sociales.* Barcelona:Grijalbo,1977.

Gergen, Kenneth J. (1994). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social.* Barcelona:Paidós,1996.

Giddens, Anthony (1990).*Consecuencias de la modernidad.* Madrid: Alianza,1994.

Von Glasersfeld, Ernst (1981).*Introducción al Constructivismo radical* en *La realidad inventada*.Barcelona:Gedisa,1998.

---- (1991).*Despedida de la objetividad* en Watzlawick y Krieg (comp.). *El ojo del*

observador.*Contribuciones al constructivismo*.Barcelona:Gedisa,1994.

Glucksmann, André (1967).*Althusser:un estructuralismo ventrilocuo*. Barcelona: Anagrama,1971.

Godelier ,Maurice (1984). *Lo ideal y lo material.*Madrid:Taurus,1989.

Gómez de Liaño, Ignacio(1982). *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*.Madrid:Tecnos,1982.

---- (1989). *La mentira social*. *Imágenes,mitos y conducta.*Madrid*:*Tecnos,1994.

Gouldner, Arvin W(1976). *La dialéctica de la ideología y la tecnología.*Madrid:Alianza, 1978.

Gramsci, Antonio (1970)*.Antología, de textos de Antonio Gramsci. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. México: Siglo XXI,1974.

Habermas,Jurgen (1968). *Conocimiento e interés.*Madrid:Taurus,1982.

---- (1968). *Ciencia y técnica como ideología.*Madrid:Tecnos,1992.

---- (1981).*Teoría de la acción comunicativa.*2 Vols. Madrid.Taurus,1987.

---- (1985). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid:Taurus,1989.

Harnecker, Marta (1969). *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico.* Siglo XXI.Madrid,1997.

Henry, Michel (1976). *Marx,une philosophie de la realité.I.* París*:*Gallimard,1976.

Heidegger,Martin (1984).*Caminos del bosque*. Madrid:Alianza,1996.

Hindess, Barry y Hirst, Paul (1975). *Los modos de producción precapitalistas.*Barcelona*:* Península,1979.

Horkheimer, Max (1962).*Ideología y acción* en Marx Horkheimer y Theodor Adorno, *Sociológica*.Madrid:Taurus,1986.

---- (1967).*Crítica de la razón instrumental.*Buenos Aires:Sur,1973.

James, William (1907). *El pragmatismo.*Buenos Aires:Aguilar,1974.

Jameson, Fredric (1984).*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* Barcelona: Paidós,1995.

Jay, Martin(1974).*La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt.*Madrid:Taurus,1976.

Joas, Hans (1992). *La institucionalización como proceso creativo. Acerca de la filosofía política de Cornelius Castoriadis* en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad.* Madrid:C.I.S,1998.

Kant, Inmanuel (1787).*Crítica de la razón pura*. Madrid:Alfaguara,1999.

Kofman, Sara (1973). *La cámara oscura de la ideología.* Madrid: Betancor,1975.

Korsch, Karl (1966). *Marxismo y filosofía*. Barcelona: Ariel,1978.

Kuhn, Thomas (1962). *La estructura de las revoluciones científicas.* Madrid.F.C.E,1986.

Laclau Ernest y Mouffe Chantal (1985). *Hegemonía y estrategia socialista.Hacia una radicalización de la democracia.*Madrid:SigloXXI,1987.

Lakoff y Johnson (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid:Cátedra,1998.

Lamo de Espinosa, Emilio (1981).*La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Frankfort*.Madrid:Alianza Universidad,1981.

Lamo de Espinosa, Emilio; Gonzalez García; José María y Torres Albero, Cristobal. (1994). *La Sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid:Alianza,1994.

Lanceros, Patxi (1990).*Apunte sobre el pensamiento destructivo* en *En torno a la posmodernidad.*Barcelona:Anthropos,1990.

Laplantine, Francois (1974). *Las voces de la imaginación colectiva.mesianismo, posesión y utopía.*Barcelona:Gedisa,1977.

Larrain, Jorge (1979).*The concept of ideology.*London:Hutchinson University Library, 1979.

---- (1994). *Ideology and Culture Identity.Modernity and the Third World Presence*, Cambridge:Polity Press,1994.

Lasch, Cristopher (1979).*La cultura del narcisismo.* Barcelona: Ed.Andrés Bello,1999.

Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1979). *La vida en el laboratorio.La construcción de los hechos científicos.*Madrid:Alianza,1995.

Ledrut, Raymond (1984).*La forme et le sens dans la societé.*París:Meridiens,1984.

---- (1987) *Société réelle et socié*té *imaginaire.* Cahiers Internationaux de Sociologie num. 82,1987.

Lefebvre, Henri (1968). *Sociologie de Marx.*París:Presses Universitaires de France, 1968.

---- (1971). *Au-delà du structuralisme*.París:Anthropos,1971.

---- (1975). *Tiempos equívocos.Entrevista con Henri Lefebvre*.Barcelona:Kairós,1976.

---- (1980) *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones* México. F.C.E,1983.

Lefort, Claude (1978). *Les formes de l ́histoire. Essais d ́antropologie politique.* París:

Gallimard,1978.

Lenk, Kurt (1961). *El concepto de ideología.* Buenos Aires:Amorrortu,1982.

Lipovetski, Gilles (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo.*Barcelona:Anagrama,1986.

Lizcano, Emmánuel(1993).*Imaginario colectivo y creación matemática*. Barcelona:Gedisa,1993

Lukács, Georges (1923).*Historia y consciencia de clase.*Barcelona*:*Grijalbo,1976.

Lyotard, Jean- Francois (1979). *La condición posmoderna.* Madrid Cátedra,1994.

---- (1986).*La posmodernidad explicada a niños.*Barcelona:Gedisa,1995.

Maffesolí, Michel (1976). *Lógica de la dominación.*Barcelona: Península,1977.

---- (1979). *La violencia totalitaria*.Barcelona:Herder,1982

---- (1981). *Pour une sociologie relativiste*. Cahiers Internationaux de Sociologie. LXXI,1981.

---- (1985). *El conocimiento ordinario.*México*:*F.C.E,1993

---- (1985). *L ´Ombre de Dionysios.Contribution à une sociologie de l ´orgie*(traducido por *La Orgía.Una aproximación sociológica*).Barcelona:Ariel,1996.

---- (1985). *Pour une sociologie relativiste* (II),Cahiers Internationaux de Sociologie, LXXVIII,1985.

---- (1988). *El tiempo de las tribus.El declive del individualismo en las sociedades de masas.*Barcelona:ICARIA,1990.

---- (1990). *Au creux des apparences.Pour une étique de l ´esthétique.*París:Plon, 1992.

---- (1992). *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde.*París:Grasset, 1992.

---- (1993).*The Social Imaginary.*Current Sociology. Vol 41.n 2,1993

---- (1994). *Vida intelectual y conocimiento.Un diálogo con Michel Maffesolí*.Entrevista con Luis Gómez.Sociológica,año 9,nş 26,1994.

---- (1996). *Elogio de la razón sensible*.Barcelona:Paidós,1997.

---- (1996). *Sobre el tribalismo.* Correspondencia:Universidad René Descartes v/ver de Sciences Sociales*/* 12,1996.

Mannheim, Karl (1936).*Ideología y Utopía.*Madrid:F.C. E,1997.

Maquiavelo, Nicolas. *El príncipe.*Madrid:Tecnos,1991.

Marcuse, Herbert (1954). *El hombre unidimensional.* Barcelona:Ariel,1993.

Marramao, Giacomo (1983).*Poder y secularización.*Barcelona:Península,1989.

Martinez Marzoa, Felipe (1983). *La filosofía de "El capital".*Madrid:Taurus,1983.

Marx, Karl (1844). *La cuestión judía.* México:F.C.E,1982.

---- (1844).*Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Claridad,1968.

---- (1844). *Manuscritos: economía y filosofía.*Madrid. Alianza,1980.

---- (1847). *Miseria de la filosofía*.Madrid. Aguilar,1973.

---- (1852). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.Madrid. Akal,1975.

---- (1857).*Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid:Alberto Corazón, 1976.

---- (1857). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. I.* Madrid: Siglo XXI,1972.

---- (1867). *El Capital.*Libro I.México F.C.E,1986.

---- (1868). *Carta a Kugelmann* en *Cartas sobre El Capital*. Barcelona:Laia,1974.

---- (1891). *La guerra civil en Francia.*Madrid:Ricardo Aguilera,1976.

---- (1894). *El Capital.* Libro III.México.F.C.E,1986.

---- (1898). *Salario, Precio y Ganancia.*Madrid.Ricardo Aguilera,1976.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1845).*Tesis sobre Feurbach*.Madrid:Alhambra,1985.

---- (1845). *La ideología alemana.*Universitat de Valencia(trad.Grijalbo 1970),1991.

---- (1845). *La sagrada familia.*Barcelona:Grijalbo,1978.

---- (1848) *Manifiesto del partido comunista.*Barcelona.Grijalbo,1998.

Mate, Reyes (1991). *La razón de los vencidos.*Barcelona:Anthropos,1991.

Maturana, Humberto. *La ciencia y la vida cotidiana. La ontología de las explicaciones científicas* en Watzlawick, Paul y Krieg, Peter (comp.). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo* (1991).Barcelona:Gedisa,1994.

McLellan(1995).*Ideology*.Open University Press Backingham,1995.

Merleau-Ponty, Maurice(1945).*Fenomenología de la percepción*. Barcelona:Altaya,1999.

Merton, Robert K. (1949). *Teoría y estructura sociales.* México:F.C.E,1992.

Miranda, Michel (1986). *La societé incertaine. Pour un imaginaire social contemporain*. París:Libraire de Meridiens,1986.

Morin, Edgar (1982).*Ciencia con consciencia*.Barcelona.Anthropos,1984

Moro, Thomas (1516).*Utopía.* Madrid:Tecnos,1996.

Muñoz,Blanca (2000). *Ideología y dominación simbólica en el modelo cultural postindustrial: para un proyecto teórico y temático de semiología crítica .* Barcelona:Anthropos,2000.

Naess, Arne (1974). *Historia del término "Ideología" desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx*, incluido en Louis Horowitz (comp.). *Historia y elementos de sociología del conocimiento.*Buenos Aires:EUDEBA,1974.

Nietzsche, Friederich (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*Madrid: Tecnos,1994.

Ortega y Gasset, José (1986). *Ideas y creencias.*Madrid:Alianza,1993.

Pérez Agote, Alfonso (1989). *La sociedad y lo social. Ensayos de sociología.* Bilbao: Universidad del Pais Vasco,1989.

Pintos, Juán Luis (1990). *Las fronteras de los saberes.*Madrid:Akal,1990.

---- (1995). *Orden social e imaginarios sociales.(Una propuesta de investigación* Papers. 45,1995.

---- (1997). *La nueva plausibilidad* (*La observación de segundo orden en Niklas Luhmann).*Barcelona*:*Anthropos,1997.

---- (2000) *Mas allá de la ideología*. *La construcción de la plausibilidad a través de los Imaginarios sociales* en *A educación en perspectiva*.USC:Santos Rego, M.A. (Ed.),2000.

Platón. *República* (389*).*Madrid:Espasa Calpe,1975.

---- *El sofista* (367-362)*.*Madrid*:*Gredos,1992.

---- *Timeo.*Madrid:Gredos,1992.

Putnam, H. *Razón*, *verdad e historia* (1981).Madrid:Tecnos,1988.

Ricoeur, Paul (1986). *Ideología y utopía.*Barcelona:Gedisa,1997.

Ripalda, José María (1996). *De Angelis.Filosofía, mercado y posmodernidad.*Madrid: Trotta,1996

Rodriguez Paniagua, J.M. (1972). *El concepto de ideología en Marx y Engels*.Madrid*:* Tecnos,1972

Rorty, Richard (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid:Tecnos,1995.

---- (1980). *Pragmatismo, relativismo e irracionalismo* en C*onsecuencias del*

*pragmatismo.*Madrid.Tecnos,1996.

Rossi-Landi, Ferruccio (1973).*Ideología.*Barcelona:Labor,1980.

Sacristán, Manuel (1983).*Sobre Marx y* Marxismo.Barcelona:ICARIA,1983.

Sampedro, Francisco (1997). *Ideoloxía e distorsión. Ensaio sobre o imaxinario ideolóxico.*Vigo:Xerais,1997.

Sánchez, Celso (1999). *Imaginación y sociedad: Una hermenéutica creativa de la cultura*. Universidad Pública de Navarra.Madrid:Tecnos,1999.

Sartre, Jean Paul (1940). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación.* Buenos Aires:Losada,1964.

Schaff, Adam(1967). *Historia y verdad*.Barcelona:Grijalbo,1976.

Schütz, Alfred (1945). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.1962.

Segura,Armando(1976). *El estructuralismo de Althusser*. Barcelona: Dirosa,1976.

Spinoza (1665). *Tratado teológico-político.* Barcelona: Orbis,1980.

---- (1675). *Etica.* Madrid. Alianza,1983.

Therborn, Goran (1980). *La ideología del poder y el poder de la ideología.* Madrid. Siglo XXI,1987.

Thompson,John B (1982). *Ideology and the social imaginary.An appraisal of Castoriadis and Lefort*.Theory and Society.num 11,1982.

---- (1990). *Ideology and modern culture. Critical social theory in the era of mass comunication.* Cambridge Polity Press,1990.

Tort, Philip (1988). *Marx et el problème de l ´idéologie. Le modéle egyptien.* París P.U.F., 1988.

Trías, Eugenio (1975). *Teoría de las ideologías.*Barcelona.Península,1975.

Truett Anderson,Walter (1990). *La realidad emergente.Ya nada es lo que era.* Madrid:Mirach,1992.

Varela, Francisco (1988). *Conocer. Las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales.*Barcelona:Gedisa,1996.

Védrine, Hélène(1990). *Las grandes conceptions de l ´imaginaire de Platon à Sartre et Lacan.*París.Livre de Poche,1990.

Watzlawick, Paul (1981).*Componentes de realidades* ideológicas en Watzlawick et alii. (1981). *La realidad inventada.* Barcelona:Gedisa,1998.

Watzlawick,Paul y Ceberio,Marcelo (1985). *La construcción del universo.Conceptos*

introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico. Barcelona:Herder,1998.

Weber, Max (1904). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.Barcelona*:* Península,1979.

---- (1922). *Economía y sociedad.*Madrid: F.C.E.,1993.

Wellmer, Albrecht (1967). *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona:Ariel, 1979

Williams, Raymond (1977). *Marxismo y Literatura.* Barcelona:Península,1997.

Woolgar, Steve (1988). *Ciencia: Abriendo la caja negra.* Barcelona*:* Anthropos,1991.

Welsch,Wolffan (1992).*Topoi de la posmodernidad* en Fischer,H.R., Retzer, A. y Schweizer, J. (1992). *El final de los grandes proyectos.*Barcelona:Gedisa,1992.

Zeitlin, Irving (1968). *Ideología y teoría sociológica.* Buenos Aires*:*Amorrortu,1997.

Zelený,Jindrich(1974). *Dialéctica y conocimiento*. Madrid:Cátedra,1982.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES