

---

# **NUEVAS** POSIBILIDADES DE LOS **IMAGINARIOS** **SOCIALES**

---

Coordinación:

JUAN R. COCA

JESÚS A. VALERO MATAS

FRANCESCA RANDAZZO

JUAN LUIS PINTOS



COLECCIÓN TREMN - CEASGA







---

**NUEVAS POSIBILIDADES  
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES**

---

Coordinación:

Juan R. Coca, Jesús A. Valero Matas, Francesca Randazzo y Juan Luis Pintos

© TREMN – CEASGA 2011

© Los autores

Asociación Cultural Tremn.

Pza España, 3. CP 06518 La Codosera (Badajoz)-España.

Telf. (+34) 924 10 54 60. Email: [info@tremn.org](mailto:info@tremn.org)



CEASGA

Novoa Santos 16 – 4, 1º E. C.P. 15960

Santa Uxía de Riveira. (A Coruña). España

Telf. (+34) 634 772 946. Email: [info@ceasga.org](mailto:info@ceasga.org)



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) CC-NY-NC-ND



ISBN: 1 978-84-932955-8-5

Depósito Legal: BA-000072-2011

Diseño: TREMN-CEASGA

## ÍNDICE GENERAL

- Introducción. La irremediable intromisión de lo imaginario**  
Francesca Randazzo p. 9
- Dialéctica de lo social. El imaginario del iniciar y el iniciar de lo imaginario**  
Celso Sánchez Capdequí p.15
- Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales**  
Manuel Antonio Baeza p. 31
- Imagen, Imaginario y retórica de la ciencia**  
Margarita Santana de la Cruz p. 43
- Implicaciones de la retórica en el imaginario social tecnocientífico**  
Juan R. Coca,  
Jesús A. Valero Matas  
Juan Luis Pintos p. 55
- El imaginario social del otro interiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo**  
Rubén Dittus p. 67
- Imaginario e identidades sociales. Los escenarios de actuación del «Imaginario social» como configurador de vínculo comunitario**  
Enrique Carretero Pasin p. 99
- El imaginario social moderno. Una postmetafísica de la indeterminación y la contingencia**  
Josetxo Beriaín p. 113





## INTRODUCCIÓN

### LA IRREMEDIABLE INTROMISIÓN DE LO IMAGINARIO

Francesca Randazzo  
Universidad de Santiago de Compostela

Matrices de sentido o esquemas de representación, cada sociedad y cada tiempo tiene sus propios imaginarios. Es a través de éstos que se configura, percibe, explica e interviene en lo que se considera como realidad. La posibilidad de conservar ciertas pautas, y crear incesantemente otras, está condicionada justamente por ciertos imaginarios sociales, y será en función de éstos que dentro de una sociedad se determinará lo plausible o lo inverosímil. Estas son algunas de las ideas centrales a partir de las cuales arrancan los capítulos de este libro, para explorar las *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Los autores de cada uno de ellos –académicos iberoamericanos de reconocido prestigio– han incorporado en sus ámbitos de investigación esta noción que si bien ha comenzado a ser usada frecuentemente, pocas veces es utilizada con pertinencia y rigor, probablemente porque sigue siendo una noción fácil de intuir pero difícil de explicitar.

Quizá el más célebre ejemplo sea el “desembarque de los marcianos” del 30 de octubre de 1938, cuando no hizo falta que ningún extraterrestre se hiciese presente para ser visto. La habilidad de Orson Welles -actor entonces semidesconocido- y el Mercury Theatre habría hecho que centenares de miles de norteamericanos tomaran una sesión de radioteatro por la transmisión en directo de una invasión alienígena.

Pero ¿cómo fue posible que la gente no se diera cuenta de que todo era ficción? Si bien la conexión en directo incluía expresiones coloquiales –como si se tratase de una transmisión en vivo–, así como nombres reales de poblaciones, calles y edificios de los Estados Unidos, y descripciones de hechos concretos que los oyentes podían imaginar, es muy difícil de prever que esto bastase para volver el relato creíble. De hecho, recientemente Steven Spielberg realizó una adaptación cinematográfica de la *Guerra de los mundos*, sin causar ningún despliegue de histeria colectiva.

En cambio en ese entonces, aunque Welles se despidió recordando que el relato era una broma, en todo Estados Unidos hubo personas, rezando, llorando y huyendo para no

encontrar la muerte a manos de los marcianos. Un equipo de la Universidad de Princeton, entrevistó a unas 135 personas a quienes había afectado la emisión y entre cuyas declaraciones estaba haber visto las llamas del campo de la batalla, oído el gas y oído el ruido de los disparos.

¿Existía acaso un imaginario que hacía factible entonces la idea de un desembarque alienígena? El problema se formuló en su momento términos de las referencias, la inteligencia y el juicio para aceptar o descartar la información recibida en la emisión, es decir, desde un enfoque psíquico individual, dejando de lado la dimensión social, si bien algunos sociólogos apuntaron hacia el poder de los medios de comunicación de masas.

El ejemplo, no obstante, es un excelente punto de partida para ilustrar cómo lo imaginario incide en lo real. Más allá de que el hecho haya sido o no “verdadero”<sup>1</sup>, fue verosímil para cierta cantidad de personas, en un lugar y un tiempo determinados. Cornelius Castoriadis (1975), hace un llamado a reconocer la sustantividad y autonomía de lo imaginario en la vida colectiva. En la cultura occidental ha habido una discusión teórica centenaria acerca de lo ideal y lo material, y la dialéctica de ambas “realidades”. Existe una relación de interdependencia entre lo que es considerado en una sociedad como real y su imaginario, e inclusive una dimensión política derivada del cuestionamiento de la certidumbre e interpretación alternativa de “lo real”.

De lo que se trata es de ver la influencia que esto llega a tener en la construcción de lo real. De hecho, el estudio del Teatro Mercury antes había ya dramatizado otras obras como *Drácula* o *El Conde de Montecristo*, sin ningún efecto parecido. Justamente, con relación a ésta última obra existe también otro hecho curioso que permite hacer algunas reflexiones sobre la intrusión de lo imaginario en lo real. La conocida novela de Alexandre Dumas<sup>2</sup> - fruto de la ficción- está ambientada en parajes que todavía existen, como el *Château d'If*, ubicado en una isla frente a la ciudad francesa de Marsella, donde –según la novela– Edmond Dantès es prisionero hasta que logra escapar haciendo un hueco en el muro, y tomando el lugar de su compañero que ha muerto y está por ser arrojado al mar.

Los turistas al visitar el *Château* preguntan a menudo al guardia de turno cuál era la celda de Dantès. Quizá el gran éxito de la historia, la posibilidad de que hubiese ocurrido, la costumbre que tenemos de entender la vida a través de narraciones, empuja a miles de turistas a interesarse sobre la apasionante vida del personaje. Ante la decepcionante explicación de que el palpitante relato nunca existió “realmente”, un guardia escogió una

---

<sup>1</sup> En esta pequeña introducción no entraré en el debate de la verdad, científica o fáctica.

<sup>2</sup> [Villers-Cotterêts, 1802](#) - Puys, [1870](#).

celda y cavó él mismo el agujero<sup>3</sup>; con lo cual muchos pudieron finalmente *ver* aquello que a través de la novela ya habían *visto* y que les empujaba a visitar el viejo *Château* –que por lo demás carece de gran interés. Sólo que la alegría duró poco, pues pronto fueron muchos los que condenaron hasta el ridículo la acción, e intervinieron en la remediación de esta intromisión del mundo de lo *posible* en el mundo de lo que *es*.

Tanto la entrada manifiesta de lo imaginario en lo real como oponerse a ella, está lejos de ser anecdótica. Constantemente la realidad pone un pié en lo imaginario y viceversa, ya sea de forma implícita como explícita. Es más, la fuerza del concepto también es capaz de incidir en la tendencia hegemónica que ha marcado la reflexión sociológica desde sus inicios. Celso Sánchez Capdequí insiste en que, a partir del *giro lingüístico*, el significado en la sociedad ya no es reductible a las leyes de la historia, las necesidades funcionales o al pensamiento binario, siendo necesario reconocer que la acción social está delimitada por proyecciones de valor incorporadas por la experiencia.

Justamente, este libro responde a un vacío de carácter ontológico en las ciencias sociales, en donde tal como lo expresa Manuel Baeza se están utilizando de forma rutinaria una serie de conceptualizaciones y categorías débiles. Margarita Santana de la Cruz nos invita a trabajar en la recuperación de la figura del sujeto en la reflexión sobre el conocimiento científico, reabriendo un diálogo crítico, analizando cómo la práctica *discursiva* incide sobre la ciencia. En esta misma línea, Juan R. Coca, Jesús A. Valero Matas y Juan Luis Pintos reflexionan sobre cómo la retórica, los imaginarios sociales y la actividad tecnocientífica, y específicamente la propia retórica de la tecnociencia, pueden condicionar el desarrollo de un sistema social.

Rubén Dittus a través de la teoría de los imaginarios sociales propone una interesante manera de abordar la otredad, como parte de aquella imaginería simbólica que se nutre de atributos, estereotipos y arquetipos, y que condiciona la mirada que dirigimos hacia los demás. Enrique Carretero Pasin, insiste en la existencia de un *cemento colectivo* que propicia la transformación de la multiplicidad en unidad, un vínculo de unión colectivo que periódicamente es reavivado, donde la cohesión social reposa en una matriz más *imaginaria* que propiamente *real*. El «*imaginario social*» es concebido como «*centro simbólico*» que tendría que ver con las «*articulaciones de sentido últimas*», dotando de una sólida inteligibilidad a la

---

<sup>3</sup> <http://www.mcsweeneys.net/links/dolgin/17chateaudif.html>, rescatado el 02/02/10: There are also two cells that have been labeled as those of Dantès and Faria, respectively. There's even a little tunnel between them (nowhere near as long as that described in the book). I asked one of the attendants why they had labeled these cells as having held people who never existed, and he explained that these were the cells that had inspired Dumas when he visited the castle in the 1830s.

totalidad del acontecer y de la praxis cotidiana, procurando una «homogeneidad de sentido» a lo social.

Pero toda hegemonía implica una contrahegemonía, y frente a lo dominante siempre hay fuerzas en lucha, que difieren o se oponen al curso principal. En vista de que todo es cuestionable dentro de la sociedad, el objetivo es tomar finalmente conciencia que si deseamos una sociedad verdaderamente democrática –tal como indica Josetxo Beriain – esta debe ser una sociedad capaz de debatirlo todo, incluso lo que nos ha sido dado. Más específicamente, se trata de lograr liberar la creación de nuevos significados, de nuevas alternativas para la sociedad, partiendo de unos individuos que se saben libres y que por tanto se saben capaces de crear los significados que desean para sus vidas.

Este libro permite un acercamiento más en el campo de la exploración de los imaginarios sociales, sus valores y antinomias. Pero sobre todo, invita a poner en claro que las significaciones por las cuales y en las cuales vivimos son obra nuestra y que, por lo tanto, no son ni necesarias ni contingentes.

## **Bibliografía**

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

Carretero Pasín, Angel (2001) *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social*. Tesis de doctoramiento. Universidad de Santiago de Compostela.

Castoriadis, Cornelius (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil.

Derrida, Jacques (1989) *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.

Dittus Benavente, Rubén (2008) *Cartografía de los Estudios Mediales en Chile*. Concepción, Chile: Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Geertz, Clifford (2000) *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press.

Goldmann, Lucien (1967) *Para una sociología de la novela*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva.

Lakoff, George y Jonson, Mark (1995) *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra: Madrid

Schutz, Alfred (1993) *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.

## **Documentos electrónicos**

Pintos, Juan Luis (2001) “Construyendo realidad(es): Los imaginarios sociales”. *Realidad* (U. A. J. F. Kennedy). N° 1, pp. 7-25. [online] “Los Imaginarios Sociales (La nueva construcción de la realidad social)”. Recuperado el 07 de enero 2010 en: <http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/imaginarios.htm>

Pintos, Juan Luis (2005, junio) “Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. [online]. Vol.10, no.29, p.37-65. Recuperado el 04 de enero 2010 en: [http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-52162005000200003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000200003&lng=es&nrm=iso)



## **DIALÉCTICAS DE LO SOCIAL: EL IMAGINARIO DEL INICIAR Y EL INICIAR DE LO IMAGINARIO**

Celso Sánchez Capdequí  
Universidad Pública de Navarra

Toda época tiene sus imágenes con las que ofrece un dibujo de la realidad. Las metáforas constituyen el tejido semántico a través de una narrativa que cuenta la experiencia y, al hacerlo, salva el sentido de la convivencia social respecto a la confusión e indistinción originarias que acompañan la aventura humana. Se trata de ese primer *momento preparatorio* del que habla Ernst Bloch en el que la sociedad se apropia de un tiempo y un lugar, bosqueja una cierta organización semántica de la experiencia que le rodea. La capacidad metafórica con la que los humanos proyectamos imágenes en las cosas animándolas y alzándolas por encima del hecho bruto de la naturaleza no consiste en un mero adorno, complemento o añadido prescindible a todas luces. Es el sino inexorable de un agente, el humano, destinado a la proyección imaginaria luego de ser expulsado al mundo sin más capital natural que un superávit pulsional y unos instintos débiles insuficientes para agarrarse y adaptarse inmediatamente a la empiria. Su connatural inadaptación al mundo le habilita para reinterpretarlo de múltiples maneras. Sin especialización instintiva pero con sobreabundancia de metáforas, salva la distancia con los hechos con una fantasía desbordante inscrita en su propia naturaleza indeterminada.

Esas imágenes componen el momento redentor fundador del sentido. Cuando los humanos emiten palabras, hablan, expresan y comunican socialmente, tiempo atrás, desde *el mayor de los mutismos*, ya se ha producido *la transformación silenciosa*<sup>4</sup> en los términos de Francois Jullien, ya se ha operado la transición desde *el no-ser al ser* a través de la figuración fundadora de un código social. Los procesos acaecen en *una experiencia sin tiempo y sin lugar* que delimita lo que hay y no hay, lo que se espera del tiempo, lo que merece la pena ser recordado del pasado. La sociedad siempre es *una selección imaginaria e imaginada* en la que los actores se reconcilian con el mundo y transforman la extrañeza natural en sentido cultural.

---

<sup>4</sup> Jullien, F., *Las transformaciones silenciosas*, ediciones Bellaterra, Barcelona, 2010.

## 1. Las imágenes de un tiempo de inicios

Hablamos de extrañeza, silencio o abismo porque en el inicio no hay nadie, nada, si acaso se encuentran agentes de palabra y acción que, al margen de la época histórica de que se trate, narran el discurrir de sus biografías y de los acontecimientos en el que se proyectan como valor. No hay fundamentos que sostengan la firmeza de las cosas. En su lugar, interviene *la fundación recurrente* del sentido social a partir de la creatividad metafórica, cultural y política de los agentes sociales. Estos tienen *un compromiso radical* con su entorno natural y social: dar la palabra a las cosas, narrarlas y comunicar valor a los hechos inexpressivos. Se acercan al horizonte institucional ofreciendo resistencia a la tozudez de las inercias y cegueras propiamente sociales, descubriendo fórmulas desconocidas en la gestión de la convivencia. Los actores sociales, de algún modo, continúan la obra inacabada del hecho natural: re-inician el gesto constitutivo del sentido y la organización de la experiencia. Al decir de Hannah Arendt, auténtica promotora de la idea de iniciar en el pensamiento contemporáneo, “ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos del pasado o la delimitación de curso de los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos”<sup>5</sup>. Los humanos son habitantes de *la posibilidad* que anuncia siempre la crítica de lo actual y la esperanza de lo venidero. Vienen al mundo no sólo para dominarlo también para dejar testimonio irreplicable de su presencia. Su llegada anuncia metamorfosis de la experiencia en la que van a introducir el brillo de la novedad.

El sentido vertido en palabras o expresado en gestos, hábitos, rutinas y ademanes constituye expresión de la pintura del mundo en el que una sociedad se reconoce como agente diferenciado en la historia. Compone un universo semántico que incorpora las corrientes de sentido reveladoras de lo que se imagina una comunidad social. Expresiones como los códigos lingüísticos, los gestos y ritos que se usan y emplean en la vida pública, las expresiones prevalecientes en las tramas culturales, religiosas, estéticas, los clichés publicitarios, incluyen los sueños y también las pesadillas que definen el horizonte de expectativas de la vida comunitaria. El simbolismo social transpira valoración y visión del mundo. La visión estética de Stefan Zweig del universo burgués que se desmorona bajo sus pies expresa esta idea cuando afirma en su narración autobiográfica *El mundo de ayer* que “es

---

<sup>5</sup> Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1999, pg. 556.



la época la que pone las imágenes, y yo tan sólo me limito a ponerles las palabras”<sup>6</sup>. En el caso que nos ocupa, la actualidad también propone un horizonte simbólico cargado de valor sobre el que las palabras, los ritos, los proyectos, los hábitos, etc. hacen su tarea de nombrar y narrar el mundo.

Nuestra sociedad incorpora un tejido de imágenes reveladoras de nuestras ilusiones y nuestros miedos. Anuncia una época que se vive a sí misma como si se supiera sin precedente, huérfana de la memoria de la humanidad y abriéndose a un mundo radicalmente desconocido, nuevo y extraño. Los conceptos tan arraigados en la modernidad industrial como Estado, Trabajo, Historia, Progreso han dejado de ilustrar una realidad que expresa una sensibilidad emergente y que no se reconoce en los retos de aquel tiempo inaugurador de la actual sociedad. La sociedad contemporánea vive el desafío de encontrar nuevos puntos de luz que iluminen su periplo errático. Su cometido más inmediato e inaplazable pasa por edificar nuevos conceptos, expresiones y conjeturas que canalicen inquietudes como el entendimiento global, la co-responsabilidad compartida ante los muchos desafíos planetarios y los bloqueos endógenos de colectivos temerosos de apertura y cambio. Si alguna expresión cobra especial protagonismo entre nuestros contemporáneos es la de *iniciar*. Abarca por doquier todos los rincones de la convivencia a los que nuestras palabras acuden para ponerles voz. Tras la caída de muros indecentes (1989) y tras los anuncios frustrados de nuevos  *finales de la historia* (F. Fukuyama), “sólo ahora es posible, y también real, lo nuevo. Sea lo que fuere que traigan las próximas etapas de desarrollo, son etapas de un mundo abierto a lo nuevo”<sup>7</sup>.

Hay algo de *fundacional* en nuestro tiempo, hay algo de experiencia sin precedentes y de urgencias desconocidas necesitadas de consensos y pactos globales. Una sensación ambivalente permea el espacio social que carga con el patrimonio de recursos jurídicos, culturales y tecnológicos inimaginables tiempo atrás y con el miedo al fracaso en la tarea de las iniciativas, la coordinación y la decisión conjunta. El tono vital anuncia desafíos irrenunciables y recursos humanos desconocidos. No se trata de una vuelta más en torno a la idea de *lo nuevo*, sino de un ahora que arranca de la nada, sin reconocerse en ningún episodio de la memoria filogenética y urgido a asumir la entera responsabilidad de lo que ocurre en el horizonte global. Es el comienzo de *un estado de conciencia* centrado en la corresponsabilidad de los humanos con los hechos del mundo. En este sentido, un gran analista de la sociedad contemporánea, Edgar Morin, recomienda que, para entender la experiencia actual, “partamos de la paradójica frase de Heidegger: ‘Nuestro origen no está

<sup>6</sup> Zweig, S., *El mundo de ayer*, El acantilado, Barcelona, 2001, pg. 9.

<sup>7</sup> Dahrendorf, R., *El recomienzo de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, pg. 13.

detrás de nosotros, sino delante'. Tal vez podamos salir de esta paradoja diciendo que, probablemente, nos encontramos próximos a un nuevo comienzo..... Y sabemos que en la historia de la vida y en la historia de la humanidad ha habido varios comienzos”<sup>8</sup>. En este sentido, es un comenzar que opera en la historia, no fuera de ella y con carácter absoluto, es decir, es *uno más*, ha habido otros, tal vez, innumerables, pero en muchos casos, en la mayoría, *no se han sabido como tales* o, sin más, por la arbitrariedad y la incertidumbre que despertaban en la convivencia, se maquillaban de fundamentos eternos e increados.

En aspectos como la relación del hombre con un entorno natural que clama por el inicio de una vinculación no agresiva, en la relación del hombre con su cuerpo y sus múltiples cirugías renovadoras, en la relación del hombre con sus múltiples identidades posibles, en la relación del hombre con sus contemporáneos en el diseño de acuerdos globales reguladores de la convivencia humana, en la relación del hombre con el misterio que invita a buscar respuesta en los diferentes idearios religiosos, en todos estos contextos y muchos otros, *mucho es lo queda por hacer e iniciar* a sabiendas de que el abismo con el pasado es tan grande que ninguna de sus pautas heredadas marcan el paso.

Así como venimos de una historia reciente preocupada por *los finales de la historia*, la fase actual mira más hacia el iniciar. La diferencia expresa una actitud más sensible a la dimensión accidental que cruza la cadena de hechos humanos. Por el contrario, aquélla se correspondía con un curso histórico encauzado por las vías del determinismo y de la necesidad natural. Se abre un período que interpela a la capacidad de iniciar de los actores. Nunca como hoy los individuos se han sabido tan imprescindibles para el buen gobierno de las cosas. Nunca como hoy se han percibido con la necesidad de tener que fundar horizontes inexplorados y tentar la plasticidad de la materia empírica. No se trata de una cuestión de sí o no, de elegir en un sentido o en otro. *Se debe*: hay que hacer, actuar y dar pasos al frente. Hemos dejado de ser meros testigos pasivos de un tiempo que tiene que escribir su narración de las cosas, de algún modo, imaginárselas e imaginarse dentro de ese relato fundador.

## 2. En el principio era la imagen

Las propuestas sociológicas acerca del imaginario pretenden poner la atención en una zona de la convivencia social en la que los presupuestos cartesianos de la modernidad ilustrada no gozan del protagonismo aceptado tiempo atrás. Determinados autores del

---

<sup>8</sup> Morin, E., *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 2010, pg. 135.

pensamiento social contemporáneo como Cornelius Castoriadis, Edgar Morin, Paul Ricoeur, Michel Maffesoli, Charles Taylor, Jeffrey Alexander, Hans Joas, entre otros, han fijado su mirada en la dimensión activadora de los significados que la acción humana dibuja en el espacio que habita. De algún modo, estos autores han abordado como prioritario el despertar de las significaciones sociales que delimitan la autorrepresentación de los grupos sociales. Se trata de perspectivas, cada una de las cuales con matices específicos, que hacen depender los marcos de convivencia de la irradiación semántica procedente de las metáforas directrices para una sociedad. En todos ellos la genealogía social procede de *abajo arriba* por obra del potencial aglutinante de las imágenes en los actores sociales. De algún modo, constatan las significaciones sociales simbólicas en las que se reconocen las matrices de acción y representación que fijan la definición de lo actual y lo posible, lo pensable y lo impensable.

En este sentido, estas perspectivas alteran una tendencia que ha marcado la tendencia hegemónica de la reflexión sociológica desde sus inicios. El papel del significado en la sociedad ya no es reductible a las leyes de la historia (marxismo), las necesidades funcionales (funcionalismo) o al pensamiento binario (estructuralismo), auténticas *naturalezas muertas y sin tiempo* que explicaban las cosas al margen de la acción y de la accidentalidad histórica. Tras *el giro lingüístico* en la ciencia social, se reconoce que la acción social está *situada* en el tiempo y en el espacio, y que esa situación viene delimitada por proyecciones de valor incorporadas por el hombre a su experiencia, de por sí, muda, anónima e inexpressiva. Al decir de Nietzsche, *no hay hechos, hay interpretaciones*. Esta expresión va a suponer el primer paso de un pensamiento social que, presidido por el impulso hermenéutico de M.Heidegger y H.G.Gadamer, va a reivindicar la expresividad inherente a los hechos sociales fruto, como son, de la inventiva humana.

La imaginación sería la infraestructura embrionaria del lenguaje humano en la que las palabras mantienen plena la capacidad de remitir porque viven en situación de apertura e indeterminación en el estado previo a la formación de los discursos y a sus cadenas cerradas de significados y significantes. Sería el lenguaje en su dimensión evocativa y preparatoria de la posterior clausura de los códigos vigentes en la sociedad. Antes que un código cerrado, el lenguaje es *un magma* que funciona sin esquemas lógicos porque es *lo que permite pensarlos y crearlos*. Es lo impensado porque es *condición abistórica de todo pensamiento*. Se trata de la esfera de la remisión semántica constante e ininterumpida que permite a los actores sociales reconciliarse con la experiencia *significándola*.

Tras todo diseño social rige *un eidos*, una imagen que pauta y organiza los afectos, los proyectos, las expectativas, las representaciones, los tiempos y espacios de los actores. Cabe considerar, en palabras de Castoriadis, “la relación de las significaciones imaginarias sociales y la institución de la sociedad con la “realidad” ya no natural, sino social, con lo que podría denominarse la “maternidad abstracta” de la sociedad misma, con las “cosas”, objetos o individuos, a que la sociedad da existencia al fabricarlos –*teukhein*– como entidades concretas y a la vez como ejemplares de un *eidos* creador (imaginado, inventado, instituido) por la sociedad. 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”<sup>9</sup>.

El imaginario remite al encendido figurativo de los límites del mundo, es el contenido simbólico que dota de contenido a una sociedad. En él reside el conjunto de metáforas, iconos, ideales y nociones que aportan consistencia a la convivencia social. Se trata del mundo-de-la-vida y de los prejuicios que dirigen los juicios de los actores y las instituciones. Allí radican las condiciones de lo que se puede decir, pensar y hacer. Por ello, mucho mundo queda fuera de esa visión de las cosas que, ineludiblemente, actúa por selección. Esta, la selección, lo es por obra de la maquinaria de ensoñación y proyección social que pone sentido a lo que, de suyo, no lo tiene. Son las metáforas que hacen hablar a los hechos que, de por sí, son mudos.

En este apartado caben dos consideraciones que facilitan la comprensión adecuada de lo imaginario. En primer lugar, no cabe explicar la actividad semántica de lo imaginario a partir de una referencia objetiva, ya sea ideal o empírica, a la que copiar, reflejar o reproducir. Esta, ya siempre sería una realidad pensada, en definitiva, una creación dada a partir de las condiciones del pensar mismo, el magma imaginario. Este dibuja espontáneamente las directrices dentro de las cuales la sociedad se representa, pero estas representaciones no preexisten metafísicamente a la creatividad social, de hecho, son su resultado. En este sentido, es necesaria una segunda consideración. Este movimiento queda oculto y escondido en las cosas en las que se encarna, es decir, en los códigos, actos, expresiones, ritos, costumbres que constituyen el sentido común. Aquí el mundo consistente y previsible parece no haber nacido nunca. Es así y seguirá siéndolo tras la desaparición de sus integrantes. Los actores sólo tienen un conocimiento escaso y lejano de la actividad de lo imaginario, sólo les llega y conocen sus producciones objetivas. Esto

---

<sup>9</sup> Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad (Vol.2)*, Tusquets, Barcelona, 1989, pg.306

apunta a los peligros que se derivan de una mirada social que ignora el principio creativo de sus modelos de convivencia, que desconoce el carácter histórico-social de sus instituciones y que, según los casos, absolutiza el *modus vivendi* impidiendo en él cualquier atisbo de cambio y alteración. La tematización teórica de la vida imaginaria que subyace a todos los esquemas de convivencia puede evitar la idolatrización que determinadas sociedades fomentan de sus instituciones y que, en un sentido u otro, esconden una voluntad de dominio y una propuesta de eternización de una experiencia arraigada en el discurrir histórico-social.

### **3. El ideal cultural de la modernidad: la multiplicación de las opciones**

Esta reflexión pretende, además de explorar el papel de las imágenes en la vida social, aclarar el protagonismo de la proyección social en los hechos sociales para intervenir sobre sus inercias supuestamente naturales. De algún modo, recordar sus tendencias a la naturalización y al oscurecimiento de la creatividad social. En definitiva, recaer en el (re-)inicio de la vida social. Olvidarlo supone, como bien sabían los francfortianos Adorno y Horkheimer, el primer paso de *la naturalización del hecho social*.

Pues bien, el imaginario del iniciar constituye una forma de vivir compartida por el conjunto de una sociedad que hoy desborda los límites del Estado nacional. Muestra alcance global. Vive en cada uno de los actores con un patrón de comportamiento asimilado e integrado en la actividad cotidiana. Constituye el mundo de la vida contemporánea. Sus contenidos no se someten a reflexión, ni generan dudas ni recelos. Definen los márgenes de “lo normal” dentro de los cuales se desenvuelven los actos individuales y sociales. Con su presencia los actores se reafirman como los auténticos protagonistas de una existencia en la que, lejos de supeditarse a prescripciones religiosas o morales, se aprestan a intervenir en primera persona en la configuración de las cosas, buceando en su formas, diseñando pautas de sentido y jugando a un proceso de autoconocimiento sin final.

Esta sensibilidad del iniciar nace y se arraiga en *el ideal cultural* predominante en el curso de la época moderna. De algún modo, ofrece una propuesta valorativa que enmarca, con más o menos presencia, la forma de vida contemporánea. Apunta a un concepto de *vida plena* que ya no se acomoda a la idea de eternidad y plenitud ultraterrena. Muy al contrario, remite a una noción de la acción humana en la que el acento recae sobre las posibilidades de hacer, actuar y elegir. Se trata de una experiencia individual en la que cada

cual “podría vivir una multiplicidad de vidas”<sup>10</sup>. El actor habita el mundo experimentando con sus límites, poniendo a prueba su dureza e interrogándole sobre sus formas y estructuras. Su biografía goza de *segundas oportunidades* con las que reorientar su acción y posición en el mundo. La vida adquiere su brillo más luminoso cuando las opciones de elección se multiplican y se abre la puerta a un proceso interminable de nacimiento, muerte y resurrección.

En este contexto nunca se muere del todo ya que cabe el renacimiento y la reinención de sí mismo. Con más razón, en un contexto en el que el ritmo acelerado de la historia renueva a cada paso la oferta de oportunidades y estímulos. En este sentido lo que está en juego es la idea de salvación individual que ya no mira hacia una esfera fuera del tiempo sino hacia la entraña histórica del mundo mismo. En ella, los actores se aprestan a bucear en los enigmas de las cosas y de sí mismos. Son agentes de iniciativas con las que prueban y conocen sus sombras y sus luces. Su identidad será resultado de su respuesta experimentadora con las cosas, de las múltiples claves de autointerpretación que arroja su relación con el mundo. De algún modo, se trata de un modo de vida que brinda “un equivalente funcional a las ideas religiosas de eternidad o vida eterna”<sup>11</sup> y que convierte al yo en el sujeto de su propia salvación, a su bienestar en su único objeto y a la relación con el otro en una cuestión cada vez más inapreciable.

Son varios los aspectos que se integran en este imaginario contemporáneo. Uno de ellos es lo que el iniciar tiene de *experiencia irrepetible y singular*<sup>12</sup>. Con ello se aísla ese momento excepcional y privilegiado diferente del resto. Tiene el privilegio de señalar un desafío irrenunciable, de marcar un nuevo tiempo, de trazar una senda desconocida pero prometedora. Es vivido con una plenitud que no se encuentra en el resto de los períodos del tiempo. De algún modo, expresa la preponderancia de *un presente* que, si bien anhela prolongarse en un nuevo futuro, absorbe todo el protagonismo como experiencia de autenticidad. No vivimos tiempos de demora. La intensidad de la vida ya no admite espera. Se encarna en el instante que funda una singladura inédita cargada de sorpresas.

También hay que considerar los desafíos del individuo contemporáneo en un marco social que le obliga a la autonomía. En la sociedad moderna este ideal ha estado presente desde sus inicios. Sin embargo, en sus primeras fases las rémoras de una temporalidad determinista privaban a los actores de ejercerlo sin trabas. En la modernidad tardía se

---

<sup>10</sup> Rosa, H., “Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society”, en H.Rosa/W.E,Scheuerman (edtrs.), *High-Speed Society*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2009, pg.91.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pg.91.

<sup>12</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, Cap.V (Acción), pg.199-276

constituye como el destino inexorable de los actores. La quiebra de los viejos idearios morales y moralizantes hace que la autonomía se viva como una experiencia de libertad plena. Desaparecidas las viejas relaciones de dependencia con culturas, religiones, costumbres de origen, los actores se convierten en protagonistas de sus vidas sin referencias morales ni pautas de orientación social. Están en disposición de reanudar sus trayectorias vitales sin escuchar otras voces que las de su conciencia. Este proceso de decisión ofrece sombras en el camino. No en vano, el acto de decidir se hace presente con enorme intensidad puesto que la decisión individual se extiende en todas las direcciones de la experiencia social y sin más referente que el propio individuo. Este se sobrecarga y, en el extremo, padece un cansancio de sí mismo<sup>13</sup>. La desaparición de instituciones en las que los actores de la modernidad industrial delegaban parte de sus decisiones (Familia, Estado de Bienestar, etc.), la ausencia de referentes morales y normativos y la aceleración de un tiempo que todo lo socava a su paso, dejan al individuo ante el desafío de reinventarse cada jornada *ex-nihilo* sin memoria ni pasado como referentes de apoyo.

Además, cobra un gran protagonismo *el valor de la juventud*<sup>14</sup> como significación social destacada. La frescura de la iniciativa de esta fase inicial del ciclo de la vida se convierte en un modelo de vida. El atrevimiento, el desafío y el descaro ante determinadas cronificaciones del entorno se abren paso y definen hábitos sociales. Delatan a actores dispuestos a descubrir su elasticidad como respuesta ante entornos de enorme dinamismo. Retomando a Simmel, en el esquema de nuestra sociedad *el más-vida*, el momento alentador y creativo que expande nuevas ideas e ideales en la sociedad, golpea e impacta contra las rígidas estructuras de la sociedad, *más-que-vida*, evitando con ello la solidificación o envejecimiento de los biorritmos y la convivencia social. El reverso de esta significación incide en el fortalecimiento de una mirada adolescente, hiperactivismo y un cierto infantilismo que, desplegados en los códigos y ritos de la acción política, puede favorecer la aparición de nuevos peligros en forma de ausencia de reflexión y deliberación pública.

Por otra parte, nuestras vidas acaecen sobre un concepto de tiempo que se ha roto y fragmentado. No vivimos una semántica del tiempo inauguradas una única vez y que espera un final definitivo en los diferentes dominios de la experiencia social. Hoy los inicios y los finales se agolpan y se multiplican porque las visiones holistas de la historia y del curso social han quebrado. Prevalece *el tiempo puntillista*<sup>15</sup> en el que cada instante puede acoger el privilegio del episodio memorable (para bien o para mal). Esas rupturas evocan la idea de

---

<sup>13</sup> Ehrenberg, F., *La fatigade de d'être soi*, Odile Jacob, París, 1998

<sup>14</sup> Melucci, A., *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid, 2001, pg.133-150.

<sup>15</sup> Beriain, J., *Aceleración y tiranía del presente*, Anthropos, Barcelona, 2008, pg.100.

H. Arendt de *las brechas del tiempo* en las que rige *el aún-no y ya no*, el anuncio de algo que incluye un final de ciclo y un inicio de uno nuevo y desconocido. Se trata de ese instante que destila un aroma extraño por la contingencia y la accidentalidad que incorpora.

Por último, el elemento del inicio incluye una visión de la muerte. En sintonía con la semántica del tiempo puntillista, evoca una forma de *morir muchas veces*<sup>16</sup>, de *la conversión* como experiencia que cierra un episodio narrativo para empezar otro, que incorpora la esperanza de reinventar el dibujo de las cosas y la disposición en el mundo. Ofrece capacidad de respuesta a los actores sociales ante las fisuras que se abren en su contexto de acción. Convoca la idea de lo efímero en la entraña de nuestra vida pero insinuando que, ante ella, no sólo cabe el inmovilismo y el lamento, antes bien, la remoción de las cosas y experimentar con nuestras vidas. Es una forma de insinuar que no está dicha la última palabra de la presencia del hombre en el mundo.

#### **4. Las sombras de los inicios y las tiranías de siempre**

La acción de iniciar forma parte de los discursos simbólicos constitutivos de nuestra sociedad. Se trata de un modelo narrativo que permite decir las cosas, contarlas y narrarlas. En el consumo compulsivo, en la vida política, en la identidad individual, en las nuevas tecnologías, en las relaciones afectivas, etc., el inicio se acaba convirtiendo en un elemento definidor del estado de las cosas. Late en los arcanos de los cuerpos y las mentes sociales. Se ha enquistado y estabilizado dando forma a una manera de estar en el mundo, a una figura social y concreción histórica. Impregna elementos centrales de la biografía individual y social como el tiempo, el espacio, la identidad, la libertad, el poder, etc.

Así las cosas, la novedad reiterativa y refrescante de las mercancías del universo onírico del consumo, la buena nueva de la reinención corporal e identitaria promovida por la cirugía estética, los discursos políticos con ecos inauguradores (como el de Barak Obama en Egipto) que anuncian el inicio de novedosas relaciones entre estados (territorios, culturas, idearios religiosos, etc.), el valor en alza de la juventud como bandera de una forma de vida despojada del paso del tiempo y próxima al *país del nunca jamás*, la promesa de la innovación portadora de una insaciable sofisticación tecnológica, constituyen ejemplos del ademán anímico que subyace al tejido cultural de nuestro tiempo. De alguna forma, el imaginario que nos sostiene realza el iniciar como valor distintivo de nuestras prácticas, acciones, ideales y estrategias vitales.

---

<sup>16</sup> Safranski, R., *Heidegger y el comenzar*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, pg.30.



Sin embargo, ciertas expresiones de este imaginario del iniciar no simbolizan inicios reales, es decir, tienden a ocultar la presencia de *la dimensión contingente* inherente a la creatividad social de fondo. En determinados escenarios y gestos sociales el imaginario del inicio puede convertirse en un proceso de repetición ciego desde el momento en que silencia las condiciones trascendentales de las que procede y tiende a estabilizarse en el tiempo al modo de un ser que no ha nacido nunca y que no envejecerá jamás. Este dato se encuentra a la base de las instituciones políticas, como el Estado moderno, que remiten a instancias intemporales como la tradición, la raza, la cultura, etc., para justificar su carácter perdurable y sin alusión a su proceso de fundación histórica que hace de ella, en los términos de B.Anderson, *una comunidad imaginada*<sup>17</sup>.

Para nuestro caso, llama la atención y es bastante sintomático que los inicios rectores de las actuales formas de vida se agoten en modelos de comportamiento cargados de excentricidad, hiperactivismo, sobreestimulación y, más en concreto, adaptabilidad *a la seducción del bazar de los sueños* en que se ha convertido la sociedad tardomoderna del capitalismo de consumo. En ella los constantes inicios se actualizan mayormente en actores que viven con intensidad el comienzo de experiencias seductoras y extraordinarias procedentes del amplio espectro de la estimulación semiológica y que dejan todo tal y como está sin alterar nada relativo a la organización de la sociedad. El inicio de estos momentos extraordinarios no inicia nada en el decorado, en el ambiente y en el diseño organizativo. De algún modo, tiende a reproducir el estado de las cosas.

En buena medida eso obedece a que se trata de experiencias que gestionan individuos a título personal, dentro de su más absoluta privacidad y sin contar con *el otro* ni como colaborado ni como afectado. Forma parte de las diferencias cuando no de los desequilibrios económicos que definen el tejido socioeconómico del actual modelo social. En estas situaciones las inteligencias y las voluntades no suman, ni coordinan, ni fecundan intersubjetivamente. Antes bien, realizan la guerra por su cuenta atendiendo a la salvación individual y a la gratificación inmediata. Así, Bauman habla de una experiencia de *renacimiento*, de *nuevo amanecer*, que alienta el mundo del consumo en el que rige la desrutinización de los comportamientos sociales abiertos a la novedad de estímulos pero ajenos a los numerosos desajustes y déficits de la sociedad. En sus propios términos, “en esas visiones de un nuevo amanecer es más que evidente la ausencia de un cambio de escenario: sólo se puede aspirar a cambiar, y por cierto “mejorar” la situación individual del

---

<sup>17</sup> Anderson, B., *Comunidades imaginadas*, F.C.E., México, 1998

observador, y por lo tanto su oportunidad de disfrutar de las delicias y encantos del paisaje y a la vez evitar toda vista desagradable o directamente repulsiva”<sup>18</sup>.

En este caso, la narrativa del iniciar se convierte en un mecanismo de repetición y reiteración inane. Puede estar desactivando su potencial negativo y transformador si su virtualidad semántica no sobrepasa el umbral de la época, si se acaba confundiendo con ella, si encarna un nuevo *final de la historia*, si pretende agotar su capacidad renovadora: *para evitar otros inicios e inauguraciones*. Dicho de otro modo, puede estar al servicio de cualquier mecanismo de poder y ofrecerse como automatismo social que facilita comportamientos adaptados y serviles. Y lo hace despojando al iniciar de su auténtico potencial de refundar el modelo social. En este caso, se olvida que el imaginario del iniciar es producto de la iniciativa social, de decir, de *la experiencia del iniciar*. Si aquél define el horizonte de un tiempo histórico, éste alude a la indefinida actividad social fundadora del sentido y del valor. Es, en expresión de Fernando Bárcena, el anunciarse del *acontecimiento y de su capacidad de trastornarlo todo*<sup>19</sup>. Más que un mero patrimonio de un episodio histórico, el iniciar puede entenderse como un rasgo común y compartido de la condición humana que, de ese modo, expande su capacidad de inaugurar al conjunto de la especie, al hombre de ayer, hoy y mañana. Esta es la tesis de H.Arendt. Conviene recordarlo porque, de ese modo, el iniciar se puede definir no sólo como *el sentido de un tiempo histórico*, sino como *el tiempo histórico del sentido humano* que comparece re-inaugurando el mundo y su relación con él.

De este modo, el iniciar se resiste a las pretensiones de dominio de cualquier forma de poder y desplaza su dominio desde lo histórico hasta lo trascendental. Correspondería, de ese modo, con la encrucijada que pervive en toda experiencia social, ya que en ella conviven a cada momento la tendencia a la reproducción y la tendencia al salto inaugurador. De algún modo, el debate pasaría del acento en *el imaginario del iniciar* al del *iniciar del imaginario*, incidiendo en que el imaginario de nuestro tiempo es también producto de la imaginación de la especie que no deja de reactivar el significado de las cosas y transformar sus pautas de organización. No se trata de una esencia o naturaleza. El paso del uno al otro sólo es posible a partir de la comprensión de la idea de trascendencia que se actualiza en sus obras, como el imaginario del inicio, pero que al final se desentiende de todas ellas rumbo a otros modelos y dibujos sociales.

El imaginario del iniciar se incrusta en la fibra sensible de la sociedad tardomoderna. Sintona con la extensión de los derechos del ciudadano en su capacidad para decidir y actuar en un ámbito jurídico protegido por la ley y sin otra autoridad que su conciencia

---

<sup>18</sup> Bauman, Z., *Vida de consumo*, F.C.E., México, 2007, pg.74

<sup>19</sup> Bárcena, F., *El delirio de las palabras*, Herder, Barcelona, 2003, pg.76ss.

soberana. Hoy, como nunca, los actores gozan de derechos jurídicos (leyes) y recursos materiales (información) que les garantiza las condiciones para intervenir en la circunstancia global en la que viven. Se saben en el abismo de esa encrucijada en la que deben optar elaborando explicaciones congruentes de los hechos sociales. Estos han descubierto su carácter contingente, imaginado y, por ende, abierto a la deliberación pública. Aquí sobresale *la dimensión política* que concibe el iniciar como un proceso social basado en la discusión pública y en la coordinación de actos y voluntades que concluye en la refundación semántica y normativa de las instituciones avalada por el consenso social. En la espontaneidad de la deliberación política tiene lugar “la transformación de las representaciones de la identidad y del mundo de los actores y el influjo de las ideas políticas sobre la acción misma”<sup>20</sup>.

Cabe pensar en otro concepto de iniciar. Este es el que ha destacado en el cruce fronterizo entre el consumo, la publicidad y el brillo tecnológico. Aquí el iniciar se constituía como *una experiencia intensa*, como un estallido de emociones promovido por las expresiones fantasmales del capitalismo de consumo. Forma parte de esa cultura de las sensaciones y vivencias gaseosas a cuyo paso no queda noticia del pasado. No queda nada. El horizonte social ha promovido inicios privados, desconectados e inconexos. El peligro consiste en la naturalización del escenario y de sus estímulos por parte de actores cuyas intenciones no se coordinan en forma de una voz común y compartida por el conjunto de la sociedad. Una vida basada en el disfrute y en el gozo acaba simplificando la complejidad de las cosas, únicamente atenta a los encantos de la inmediatez. El individuo se confunde con su entorno sin pedirle razones y sin exigirle explicaciones.

En este sentido, el imaginario del iniciar oculta el re-iniciar de lo imaginario del que es producto. Se consolida como una realidad sin tiempo, que no ha nacido nunca y que ignora cualquier proceso de degeneración y corrección. El imaginario del iniciar frena al iniciar mismo y cronifica una situación, una etapa histórica, que esconde una voluntad de poder que pretende encarnar el final del tiempo. Transforma a los individuos en agentes pasivos que esperan de los ambientes sociales únicamente diversión y que desactiva su capacidad interrogativa y transformadora. Asoma la pulsión eternizadora de un imaginario que pervierte el iniciar en un automatismo basado en la elección constante de un yo preso de un caudal de seducciones que no dejan a su paso más que una eterna in-satisfacción.

---

<sup>20</sup> Blum, H., “Hannah Arendt und das Problem der Kreativität politischen Handelns”, en Harald Blum/Jürgen Gebhardt (edtrs.), *Konzepte politischen Handelns. Kreativität-Innovation-Praxen*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2001, pg.91

## 5. El destino posfundacional de nuestro tiempo

El iniciar metafórico y figurativo del imaginario no es de nadie, no pertenece por naturaleza a un grupo, no es monopolio de una comunidad concreta. En el inicio late la posibilidad de dibujar la experiencia social dotándola de un sentido que siempre tiende a convertirse en su contrario, a ganar en autonomía hasta reificarse. La sociedad nace de la creatividad intersubjetiva reconocida en una imagen que define su horizonte y sus expectativas.

Se trata del momento recurrente de la trascendencia. Este es el destino de los actores humanos definidos antropológicamente por su indefinición e indeterminismo connaturales. A este respecto, esa trascendencia inicia constantes corrientes de sentido que, o bien chocan con los hechos brutos, o, sin más, la sobrepasan modelando la experiencia de otra manera. Nuevos sentidos esperan en el tiempo venidero. El iniciar del imaginario no es de nadie, más en concreto, es de todos, está en todo.... gesto humano obligado a buscar orientación cultural en el infinito natural.

Por ello, un imaginario concreto, *el imaginario del iniciar*, no puede bloquear esa fuerza matricial, *el iniciar del imaginario*, a la sazón, reserva de sentido de la humanidad toda. Este es el embrión de lo concebido por la criatura humana, la materia prima de los imaginarios de los inicios y de los finales. Sobrevive a sus concreciones históricas. Estas vienen a la vida por procesos silentes y mudos de consenso simbólico y cultural previo a su diseño político. Sin embargo, la canalización política y la deliberación pública definen la experiencia social desde la que sus miembros intervienen en la narración y la gestión de lo que ocurre.

La refundación del orden social necesita del intercambio político en el que los actores se interpelan a través de la palabra. En la circulación del argumento que evoca e invita a la participación en los debates sociales reside la manifestación pública del iniciar de una comunidad que, al tiempo que cuestiona los principios de la sociedad, ya está estirándose hacia otros. Se trata del momento en el que las diferencias y la pluralidad se abren paso públicamente, poniéndose en cuestión el conjunto de las instituciones. La mejor manera de garantizar la reproducción opresiva de la vida social es, precisamente, desatender el debate crítico que trasciende lo dado. La inercia perversa crece en el silencio y el mutismo público o, como en nuestra sociedad, en un bullicio de palabras, sonidos e imágenes que visitan nuestras conciencias pero desconectadas entre sí, alejadas de cualquier propósito de edificar un sentido, dibujar una alternativa y abrir la vía de otra posible narración.

La modernidad sigue viviendo la paradoja consistente en deconstruir inicios atemporales para edificar otros. Se superaron aquellos que tenían a Dios, la Revolución, el Estado y el Progreso como fundamentos inquebrantables. Hoy, necesitados de un firme estable, volvemos a agitar otros como la Cultura, la Identidad y la Innovación. Sin embargo, el imaginario del iniciar sólo puede reivindicar su tiempo y sus instituciones comunicando con la contingencia histórica y con sus condiciones trascendentales, el iniciar del imaginario, lo cual conlleva la pérdida de protagonismo de las teorías basadas en el fundamento. En definitiva, el debate sobre *el posfundacionalismo* se abre paso para reflexionar sobre el alcance real del iniciar en la condición humana. Lejos de reducirla a mera repetición estéril o la reacción compulsiva, el iniciar supone el “*acontecimiento* como algo que uno encuentra y que no puede ser subsumido bajo la lógica del fundamento: en todo caso, el *acontecimiento* denota el momento dislocador y disruptivo en el cual los fundamentos se derrumban. La *libertad* y la *historicidad* se han de “fundar” ahora, justamente, sobre la premisa de la ausencia de un fundamento último”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, F.C.E., México, 2009, pg.15



# ELEMENTOS BÁSICOS DE UNA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

**Dr. Manuel Antonio Baeza R.**

Universidad de Concepción, Chile

[mbaeza@udec.cl](mailto:mbaeza@udec.cl)

**RESUMEN.** Para la sociología, el acercamiento crítico aunque fructífero a la fenomenología husserliana ha sido operado en primer lugar por el sociólogo austríaco Alfred Schütz, luego por su discípulo Thomas Luckmann y también por Peter Berger. De allí que el denominado mundo de la vida (*Lebenswelt*) sea entendido en nuestra disciplina como un mundo social, ya no como una mera experiencia intimista de un Yo relativamente aislado de sus semejantes, tal como lo presagiaban los textos de E. Husserl. El esfuerzo por constituir una teoría fenomenológica de imaginarios sociales retoma entonces la idea de un mundo social experiencial con producción de significaciones compartidas, en donde aquello que finalmente consideramos los seres humanos como *realidad social* no es otra cosa que –dicho a la manera de Cornelius Castoriadis- institución social, vale decir validación colectiva de determinados tipos de relaciones sociales, de estilos del pensar, del hacer y del juzgar; en síntesis, configuración de “lo real” en términos de plausibilidad socialmente compartida. En esta oportunidad se presentarán ocho argumentos básicos que permiten constituir la arquitectura elemental de esta tentativa teórica.

---0---

Los observadores y analistas, pero también los ciudadanos comunes y corrientes, se refieren en general y con cierto énfasis, destilando incluso cierto aroma a explicación última, a lo que conocemos como “realidad social”, sin instalar de inmediato una pausa reflexiva acerca de *qué es* lo que subentendemos finalmente por realidad social y que, por consiguiente, cuestione esa famosa aproximación primaria al mundo que E. Husserl llamaba *actitud natural*<sup>22</sup>. Además, un ánimo de objetivación casi automática se apodera a

---

<sup>22</sup> “Evidentemente, cuando describo lo experienciado, lo meramente encontrado, llevo a cabo juicios, pero estos juicios puramente descriptivos son, como tales, meras expresiones de experiencias, de cosas

menudo de quienes se remiten a aquélla, como si un tipo tan especial de realidades<sup>23</sup> se encontrara *fuera* de nosotros mismos; es decir nos comportamos como si tuviéramos con ella una relación distante, una relación marcada por su *externalidad* con respecto a nosotros, quedándonos muy curiosamente reducidos a la condición de meros espectadores. Ahora bien, revisando nuestro propio campo de las ciencias sociales y en él nuestros dispositivos conceptuales habituales, vemos por ejemplo que el concepto de *representaciones sociales* – puesto en escena especialmente por la psicología social de S.Moscovici- es también bastante equívoco en cuanto al hecho de que la idea de re-presentación de realidad conduce legítimamente a suponer que aquello que está en nuestro entorno sería posible traerlo a los sentidos y a la conciencia, simplemente (re)presentándolo.

Pero estamos frente a un ámbito complejo<sup>24</sup> que afecta incluso nuestras formas de abordar el conocimiento<sup>25</sup>, razón por la cual se requiere re-visitar en forma crítica la noción de realidad social, esta vez desde una perspectiva socio-epistemológica y en una zona más bien perteneciente a la sociología del conocimiento<sup>26</sup>. La fórmula sociológica clásica empleada por P.Berger y T.Luckmann (2001) en orden a decir que la realidad no es otra cosa que una realidad socialmente construida, sitúa el problema en una dimensión correcta, en cuanto identifica atinadamente el estatus particular de este tipo de realidades y con él –lo queramos o no- el estatus del conjunto de las ciencias sociales<sup>27</sup>. Y, por otra parte, cuando

---

*encontradas, y en cierto sentido, justamente como meras experiencias, son absolutamente evidentes, del mismo modo que, por cierto, si es fiel, la descripción de una ficción tiene también claramente esa evidencia” (E.Husserl, 1995:56). Y el filósofo entrega otras precisiones adicionales acerca de la modalidad misma de tal experiencia: “Cada yo se encuentra a sí mismo o, por así decirlo, como punto cero del sistema de coordenadas desde el que piensa, ordena y conoce todas las cosas del mundo, tanto las ya conocidas como las que no lo son” (Ibid., p. 52).*

<sup>23</sup> En forma más rigurosa debiésemos hablar así, en plural, de distintas clases de realidades, estableciendo claras diferencias entre realidades físicas y tangibles, por ejemplo, y realidades inmateriales e intangibles. Sin embargo, podríamos igualmente distinguir al menos tres planos de lo que consideramos real cualquiera sea su naturaleza (propiedades universales): un plano *aparente* (de superficie) que permite descripciones básicas, un plano *subyacente* (medianamente en superficie) que permite ahondar descripciones y, por último, un plano *imaginado* o ideacional (en profundidad) que permite ir más allá de descripciones hasta alcanzar una comprensión profunda. El ejemplo de un mueble doméstico nos ilustra lo anterior: lo identificamos fácilmente como una mesa (plano aparente), elaborada con una cierta madera (plano subyacente) y creada conforme a tal o cual estilo (plano imaginado).

<sup>24</sup> Por lo demás, mucho más complejo que aquél de las ciencias cuyo objeto es la realidad física: la realidad social es infinita en aspectos, invisible en muchos de sus componentes, así como también multidimensional y cambiante.

<sup>25</sup> Fue Francis Bacon quien dio cuenta por primera vez (siglo XVII) de los obstáculos que debía enfrentar el conocimiento con la figura de lo que él denominara ídolos: los de la tribu y los de la caverna, ambos innatos, los del mercado y los del teatro (F.Bacon, *Novum Organum*, 1620). F.Bacon re refirió a los ídolos de la tribu como a una tendencia a aceptar las cosas y las ideas sin reflexión crítica; en lenguaje de E.Durkheim y más tarde de P.Bourdieu, se trata de prenociones, de afirmaciones de sentido común.

<sup>26</sup> Se puede constatar fácilmente que éste es un sub-campo de la sociología de bajo tratamiento en América Latina.

<sup>27</sup> Recordemos que la cuestión del estatus de las ciencias sociales fue tempranamente discutido en Alemania desde W.Dilthey en adelante.



desde una perspectiva filosófica C.Castoriadis (1983) señala que la sociedad “real” (e histórica) no es sino un amplio conjunto de formas sociales instituidas o por instituir (que comprende un cierto tipo de relaciones sociales, de formas y estilos particulares de pensar, de actuar, de juzgar) su argumentación va en un mismo sentido. Dicho a la manera de algunos neurobiólogos, la experiencia de la vida permite una co-construcción –en una relación *dentro/fuera*- del conocimiento, con lo cual este último no resulta de un acto interno de un sujeto cognoscente individual (F.Varela, 2002); de allí que la institución social del conocimiento –por ende también de lo consideramos como “real”- sea evidente. Dicho a la manera de los sociólogos próximos de la fenomenología, la experiencia de la vida social es una experiencia de significaciones validadas a nivel colectivo. Es así como se podrá entender el concepto de *tipificación*, por ejemplo, puesto en circulación por el sociólogo A.Schütz (1974).

Con esta premisa o advertencia epistemológica, podemos entonces afirmar que los imaginarios sociales son precisamente aquello: formas de significación institucionalizadas que adopta la sociedad en el pensar, en el decir, en el hacer, en el juzgar. Por lo tanto, y en síntesis, no obstante representaciones e imaginarios sean conceptos vecinos, ellos divergen en la aproximación que tienen respecto del tema de “lo real”. Comprender entonces el concepto de imaginarios sociales no es otra cosa que indagar en la dinámica generativa de la vida social en sus aspectos fundantes, o sea en todo cuanto es creado y conservado desde la subjetividad social. Para estos efectos, se entregan en esta oportunidad ocho argumentos que ya esgrimí en un libro mío (*Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*, 2003) que respaldan la formulación de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. Cada uno de ellos forma parte de un mecano teórico en el cual hemos venido trabajando desde hace unos diez años.

**Argumento N° 1. Acerca de la practicidad de lo significado socialmente.** *Los imaginarios sociales son múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinadas al otorgamiento de sentido existencial.* La tendencia natural del hombre es a la comunicación (P.Watzlawick, 1994) y a la cooperación mutua; pero lo anterior es algo que se combina casi de inmediato con el afán más elemental de ordenamiento –hay quienes dicen que este afán constituye el principal dilema antropológico- del contexto y sobre todo del medio<sup>28</sup> en el cual aquél se mueve e interviene. Esto implica una clara e imperiosa necesidad de resolver con sentido práctico

---

<sup>28</sup> Podríamos decir también las coordenadas espacio-temporales.

los enigmas que contextos y medios le plantean<sup>29</sup>; al mismo tiempo que se dilucidan las interrogantes más elementales con respecto al tiempo y al espacio, se va definiendo *de facto* nuestro lugar y modalidad de inserción en el mundo. Pero en este último lo dinámico constituye la norma básica: nos encontramos con el hecho de que cada situación es siempre inédita y en mayor o menor grado enigmática y, por lo tanto, requiere de la “invención” de una respuesta adecuada, o sea de una interpretación-significación de aquello que tenemos frente a nosotros.

### **Argumento N° 2. Acerca de la probabilidad fáctica de las relaciones sociales.**

*Los imaginarios sociales son, por ende, homologadores de todas las maneras de pensar, de todas las modalidades relacionales y de todas las prácticas sociales que reconocemos y asumimos como propias en nuestra sociedad.* El argumento N° 1 requiere el reconocimiento de un límite –que simplemente llamaré social- a sus propias “invenciones”: los seres humanos necesitan una suerte de estabilización de lo significado socialmente, con el propósito de poder remitirse fluidamente a aquello con fines de carácter utilitario. Dicho de otra manera, son los imaginarios sociales los que constituyen el sustrato del sentido común presente en una sociedad, o si se prefiere, son la gramática intersubjetiva necesaria para lograr que la comunicación y la cooperación fluyan. Ningún conjunto humano es posible concebirlo teniendo que inventar todos los días sus propias formas interrelacionales, lo cual por lo absurdo que esto sería no merece aquí mayor comentario: yo presupongo siempre la existencia de un orden, no de un desorden, que por lo demás seguirá existiendo, con lo cual mi acervo de conocimiento (*Wissensvorrat*) tiene una utilidad garantizada, por así decirlo. Por lo tanto, tales formas nos son preexistentes y a ellas nos remitimos cotidianamente: esas formas son lo que C.Castoriadis denomina imaginario instituido. “*Los chilenos somos así...*”, se dirán en una conversación dos de mis compatriotas, sin que deban explicitar de qué se trata este “ser así”, cuáles son los elementos que compondrían esa comunidad imaginada –en el sentido de B.Anderson (2000)– de los chilenos. Incluso gestualmente (especialmente a través del uso de las manos) los conjuntos sociales tienen sus propios códigos ya validados socialmente, por lo que no necesitan explicitar sus significaciones implícitas. C.Sánchez Capdequí (1999: 97) dice que los imaginarios sociales, en términos de funciones psicosociales, “*conservan la sabiduría de las generaciones*”.

---

<sup>29</sup> Para A.Schütz, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) es el ámbito del pragmatismo y del sentido común, por excelencia. Allí está todo cuanto no cuestionamos a través de la experiencia misma, “(...) *para nosotros, todo estado de cosas es a-problemático hasta nuevo aviso*” (A.Schütz & T.Luckmann, 2001:10).

**Argumento N° 3. Acerca de la asimetría social de las significaciones.** *Los imaginarios sociales no están de ninguna manera exentos de oposiciones provenientes de la heterogeneidad propia de una sociedad; reconociendo una pluralidad siempre presente de configuraciones socio-imaginarias, el monopolio de las homologaciones puede resultar del logro de hegemonía de un imaginario sobre otro(s).* La sociedad es, desde un punto de vista simbólico, una galaxia o vasto territorio de elaboraciones de significación siempre susceptibles de ser compartidas socialmente, por el hecho de que las experiencias sociales no son de ninguna manera cuantificables (se multiplican hasta el infinito), pero al mismo tiempo aquélla es un escenario de pugna por imponer significaciones al conjunto social. Tales posiciones hegemónicas se logran así en el terreno de una lucha simbólica persistente: en el lenguaje de P.Bourdieu diríamos que también en el campo de lo simbólico hay siempre una búsqueda de conquista de posiciones más ventajosas y que tras producirse esta posición, dirimiendo provisoriamente la pugna, una posición triunfante puede imprimir su “sello” en la totalidad del campo, es decir lograr una posición hegemónica en donde ciertos contenidos pasan, en cierto modo, a ser “naturalizados” y con ello integrados en un *habitus* específico. Podríamos extrapolar el argumento diciendo que la tradición y hasta los actos rutinarios están marcados por estas “naturalizaciones” de significación. El ya citado C.Sánchez Capdequí (1999: 98) dice que “(...) *el imaginario conserva y embalsama todo tipo de tradiciones nacionales, sus himnos, banderas, emblemas, las mitologías y rituales públicos con los que se puede hacer de la identidad presente un cuerpo moral y vivo*”.

**Argumento N° 4. Acerca del potencial transformador de los imaginarios sociales.** *Los imaginarios sociales son, a priori, ambivalentes con respecto a la sociedad misma: son y no son funcionales a ésta, por el hecho de no contar jamás con una “eficacia política” o decisional propia. Se trata aquí sobre todo de la relación entre imaginarios sociales e ideología.* En concordancia con el argumento anterior, muchas veces un imaginario social deviene imaginario dominante y hegemónico por el hecho de una conexión entre éste y un *corpus* ideológico determinado. Lo anterior quiere implícitamente decir que hay, sin embargo, dos formas de conexión: o bien desde abajo, vale decir un imaginario que desde la base social sirve de fundamento a

una ideología<sup>30</sup>, o bien desde arriba, vale decir un *corpus* ideológico que logra generar y difundir un nuevo imaginario social<sup>31</sup>.

Cuando una conexión de este segundo tipo tiene lugar, muy en especial cuando los aparatos ideológicos del Estado –dicho a la manera de L.Althusser– se hacen cargo de tal conexión se adquiere “eficacia política”, vale decir quizás una formidable capacidad transformadora en la sociedad; es lo que ha logrado realizar el capitalismo avanzado, al trascender la dimensión económica inicial y transformarse en una totalidad cultural, en una fusión de sentidos existenciales a través de la masificación del consumo (Moulián, 1998): el sociólogo español J.Ibáñez hablaba incluso de *colonización del deseo*. De lo contrario, de no lograr este “poder” transformador, ciertos imaginarios sociales continuarán simplemente circulando a nivel social y, por su parte, las ideologías se quedarán en el plano de las visiones retóricas totalizadoras de la sociedad.

Sin embargo, no todo se dirime a través de esta problemática relación entre ideología e imaginarios sociales en cualquiera de los dos casos planteados anteriormente. En el sentido dado por C.Castoriadis (*cf.* Poirier, 2006), las relaciones con la ideología conducen más bien a una *heteronomía* sometedora que a una *autonomía*<sup>32</sup> de sociedades que logren al fin institucionalizar prácticas y estilos a partir de sus capacidades auto-creadoras y también auto-modificantes, en síntesis su capacidad de hacer historia (Poirier, 2006). Surge así, al menos en términos de hipótesis histórica, la posibilidad de desarrollo de un potencial transformador por imaginarios sociales autónomos, perfectamente capaces de instituir relaciones sociales de un modo más “democrático”, sin el peso de lo “naturalizado” desde matrices de significación exógenas con respecto a las mayorías. Tal es el sentido de un concepto renovado de revolución (permanente) que C.Castoriadis entrega a través de su legado.

**Argumento N° 5. Acerca de la apropiación construida del tiempo.** *Los imaginarios sociales constituyen ese mínimo común denominador (sentido básico) de la vida en sociedad, capaz de garantizar conexión con todas las dimensiones reconocibles del tiempo: pasado (historia y memoria social), presente (acción social) y futuro (utopía y proyección social en el tiempo).* El tiempo es, *a priori*,

---

<sup>30</sup> Uno de los mejores ejemplos en este primer caso lo entrega la ideología nazi, ampliamente receptiva de un imaginario social alemán preexistente, aquél del ser alemán, de la pertenencia al suelo alemán, que promovía lo que se conoció como el pangermanismo.

<sup>31</sup> Es lo que generalmente busca promover la publicidad comercial.

<sup>32</sup> C.Castoriadis opone la *heteronomía* (en tanto que doblegamiento de la voluntad y sometimiento crítico a ciertos contenidos ideológicos dominantes a la autonomía (en tanto que posibilidad de devolución de las facultades creadoras de la imaginación colectiva). Tal es el sentido más político de la obra de este filósofo.

una variable sin contenido alguno. Por ende, podemos decir que requiere también ser “construido”; C.Castoriadis (1983) distingue entre tiempo imaginario (más cercano al ritmo de la naturaleza) y tiempo identitario, a propósito del cual bien vale la pena detenerse. Toda sociedad requiere situarse en las coordenadas temporales, significando lo que entiende como su propio tiempo, para así garantizar las condiciones de reproducción de sí misma. En concordancia con el planteamiento hecho por M.Halbwachs (2004), por ejemplo, la significación del tiempo pretérito mediante el uso de la memoria no es recuperable en términos idénticos a cómo determinados acontecimientos tuvieron lugar en un momento, pero sí “re-trabajada” colectivamente por quienes rememoran (Baeza, 2003b). Para que sea así, desde nuestra perspectiva, debe haber una apropiación identitaria del tiempo pasado, fenómeno simbólico que acompaña la atribución de significaciones de esa misma porción de *tiempo que ya fue*, estableciendo marcas, hitos, momentos relevantes, concatenaciones de sentido.

Del presente (*tiempo que está siendo*) se puede decir que sólo es apropiable desde la acción y las significaciones sociales en curso, pero del futuro (un *tiempo que todavía no es*) la tarea de apropiación es siempre más problemática. Más cercana de la visión que K.Mannheim (1987) otorga a la noción de *utopía*, esta contribución teórica postula que es la discursividad utópica la herramienta más potente para intentar este tipo de apropiaciones, en la medida en que identitariamente una sociedad busca romper radicalmente con el orden social actual para proyectarse significativamente hacia el futuro. En una postura contraria a la del postmodernismo presentista –al estilo, por ejemplo de M.Maffesoli (2000)– los imaginarios sociales utópicos son una proyección identitaria hacia el futuro en donde se vislumbra “*lo que será para nosotros*”; es en la utopía que se refugia la esperanza, como forma eufemística de disipar las angustias a propósito de lo que el tiempo venidero nos depara. En el argumento subsiguiente volveremos a tratar en específico el tema de lo angustiante.

#### **Argumento N° 6. Acerca de la contextualidad de las significaciones sociales.**

*Los imaginarios sociales no escapan a los diferentes condicionamientos espacio-temporales (y también de contingencia) de donde surgen. Dotados de historicidad, al igual que toda “obra humana”, los imaginarios sociales no pueden sino reconocer, en definitiva, sus propios contextos de elaboración, y de los cuales son parcial o totalmente tributarios. A través de la discusión sobre las estructuras y, más exactamente aún, sobre el *habitus* en la sociología de P.Bourdieu, como así mismo de la socialización, se intentó poner en evidencia todo el peso de lo preexistente en los individuos. No obstante, lo que caracteriza al ser humano es su *indeterminidad* (Castoriadis,*

1988) solamente contenida por lo que este filósofo denomina una lógica conjuntista-identitaria: es ella la que nos conduce a la cultura y a la restricción de los individuos por lo social. Evitando obligatoriamente entonces la trampa del determinismo por las estructuras que inhibe toda posibilidad creadora en los seres humanos, este argumento pretende únicamente destacar que los productos imaginario-sociales no corresponden, en ningún caso, a una generación espontánea, o a una creación *ex nihilo*: ellos reconocen un espacio y un tiempo específicos que les otorga un sello particular. En este sentido, C.Castoriadis distingue entre *imaginario instituyente* e *imaginario instituido*, reservando para el primero toda la capacidad creativa y para el segundo todo cuanto ya está allí y que tiende a perdurar; entre ambos admite por cierto una tensión.

**Argumento N° 7. Acerca de la relación arquetípica con el inconsciente colectivo.** *Los imaginarios sociales son conexión asociativa por semejanza de sentido con figuras arquetípicas del inconsciente colectivo (en el sentido de C.G.Jung) y que le sirven de inspiración, todo lo cual permite, por un lado, situar referencias de la experiencia humana remota para enfrentar situaciones actuales (inéditas) y, por otro, facilitar la transformación de los productos individuales de la imaginación en productos de un imaginario colectivo o social.* El imaginar y el pensar no surgen –ya lo insinuábamos en el argumento anterior- desde la nada pues allí está presente la experiencia social significada y acumulada en la memoria social, incluso extraviada en el plano del inconsciente. Cada vez que la imaginación se echa a andar se produce una relación inconsciente con modelos de base, arquetípicos, auténticos “acercamientos psíquicos” con figuras de la experiencia humana y social más remota, mitologizadas (Gusdorf, 1984), que tienen un valor de *ejemplaridad no consciente* para el tiempo presente<sup>33</sup>. Este argumento toma desde ya por cuenta propia el planteamiento de C.G.Jung<sup>34</sup>, pero también aquél de C.Sánchez Capdequí (1999) en cuanto al saber profundo de la humanidad y su idea de *fisión* de sentido.

En estas afirmaciones, la sociología se abre claramente a un diálogo con otros campos del conocimiento, en este caso concreto con el psicoanálisis. Obviamente, al mencionar para estos efectos el concepto de arquetipo, la referencia es explícita a la obra de C.G.Jung. La teoría fenomenológica de los imaginarios sociales es precisamente fenomenológica en la medida en que valora la experiencia humana del mundo; pero lo que

---

<sup>33</sup> Esto se inscribe en lo que he dado en llamar una *dialógica inconsciente* (M.A.Baeza, 2003).

<sup>34</sup> Recordemos que C.G.Jung (1992, 2005) distingue entre dos tipos de inconscientes: uno individual, íntimo, en tensión con las pulsiones y deseos; otro colectivo, conector de todas las experiencias de la especie humana.

se entiende por experiencia humana implica reconocer que ésta es ya una experiencia bastante remota y –siguiendo en parte a C.G.Jung– sus antecedentes más lejanos se atrincheran en el inconsciente (en tanto que conciencia somnolente) bajo la forma de figuras arquetípicas. Lo que aquí se sostiene es que determinadas figuras construidas socio-imaginariamente recurren pues a esas formas básicas que parecieran inspirar o contribuir a “moldear” lo que C.Castoriadis denomina un imaginario radical o núcleo central de construcción imaginario-social. No está para nada muy lejana la idea de *politeísmo arquetipal* del sociólogo español J.Beriain (1996), hablando de un legado de la experiencia de la humanidad que es depositado en lo que él entiende como un gran imaginario cultural.

**Argumento N° 8. Acerca de la eufemización de ciertos efectos perturbadores de la vida social.** *Los imaginarios sociales son esquemas de atenuación de efectos aterradores con motivo de determinados procesos inevitables para nuestra condición misma de seres humanos (en general, miedo a lo sublime desconocido), como así mismo mecanismos de compensación psíquica frente a determinados efectos de una realidad material concreta; pudieran ser estos mecanismos lo que nos vinculan tanto con la nostalgia como con la esperanza.* En especial, el antropólogo francés G.Durand (1984, 2004), identificado con el denominado estructuralismo simbólico, ha planteado esta particularidad del imaginario en tanto potencial de eufemización de efectos brutales planteados por la vida social: la vida, la muerte, el futuro, el destino, etc., son nociones que conllevan generalmente múltiples interrogantes que pueden perturbar poderosamente nuestra psiquis, al no tener a mano un “bálsamo” que disuelva nuestras angustias. Dicho de otra manera, aquellas preguntas que quedan sin respuesta convincente o, peor aún, abiertamente sin ser respondidas, por ejemplo, son causantes eventuales de intranquilidad y sentimiento de angustia, con lo cual una atenuación es indispensable. Aquí la cuestión de lo plausible se parece a lo más conveniente, a lo más apaciguador, como si toda la tranquilidad psíquica dependiera de lo convincente de tal respuesta. De un modo muy particular, el imaginario social religioso constituye por ejemplo una respuesta convincente al tema enigmático y terrorífico de la muerte, cuando dicho imaginario le opone la vida eterna y la perfección que esta última supone.

En el sentido de lo anterior, la nostalgia y la esperanza –ambas entendidas desde un punto de vista social– tendrían, y esto queda sugerido a modo de hipótesis solamente, un *poder estabilizador* –dicho a la manera de A.Gehlen–, vale decir una capacidad de eufemización con rasgos positivos o negativos. Si bien es cierto la nostalgia une a lo perdido, al mismo tiempo que eufemiza *sublimando* imaginariamente lo que se ha dejado de

tener (léase, una dialéctica que permite extraer lo positivo de lo negativo); la esperanza, por su parte, une a lo que no se tiene, al mismo tiempo que eufemiza *relativizando* lo que sí se tiene. Los imaginarios sociales cumplen así una función estabilizadora en el plano psíquico, por sublimación o por relativización.

Tras haber planteado muy sucintamente estos ocho argumentos básicos no cabe sino reiterar la importancia de instalar de una vez por todas una sociología profunda que no vacile ya más en abordar fenómenos sociales de una mayor complejidad, y que a nuestro juicio comienzan por integrar la dimensión subjetiva de la vida social, vale decir aquello que inspira y precede todo un conjunto de figuras ya presunta o realmente objetivadas (léase en nuestras conceptualizaciones y categorías habituales: Estado-nación, democracia, estratificación social, religión, conductas trasgresoras, etc.) con las cuales el sociólogo tradicional tiende a trabajar directamente. Sin este re-examen crítico muchas de esas conceptualizaciones y categorías rutinizadas a través del simple uso se siguen apoyando en un vacío de carácter ontológico que al mismo tiempo que las debilita abre las puertas para simples artefactos ideológicos.

Enfrentar esos desafíos implica, en nuestra opinión, reencontrarse sin complejos con la fenomenología. T.Luckmann enumera sintéticamente los presupuestos claramente fenomenológicos implicados en la sociología de A.Schütz y que yo plantearía del modo siguiente: a) la experiencia de mi vida es indisociable de la existencia corpórea y experiencia de otros seres humanos; b) tal constatación es posible materializarla por el hecho de que esos “otros” tienen una conciencia esencialmente comparable a la mía; c) los objetos que componen mi entorno mundano y los “otros” con quienes comparto ese entorno tienen potencialmente semejanza de sentido para todos; d) es posible entrar en relaciones y en interacciones recíprocas con quienes comunico; e) es posible tener una comunicación intersubjetiva de significaciones, con lo cual se hace posible entendernos recíprocamente; f) el mundo, preestablecido, constituye nuestro marco de referencia histórico, nuestro eje común de referencias de significación, por lo tanto nuestro “mundo natural”; g) la situación que me toca enfrentar en cualquier momento es sólo una circunstancia creada por mí, lo cual devuelve a la existencia de una subjetividad irremplazable.

Permítaseme concluir esta presentación con una afirmación de C.Castoriadis (1997:310):

*“La idea de imaginario social instituyente parece difícil de aceptar, y es comprensible. Lo mismo ocurre cada vez que se habla de ‘potencialidad’, ‘facultad’, ‘potencia’. Porque sólo conocemos*



*manifestaciones, efectos, productos, pero no aquello de lo que son manifestaciones. Por eso las críticas a las concepciones sobre 'facultades del alma', aunque vocablo aparte, tampoco queda muy claro qué se gana hablando de 'funciones'.*

*Lo mismo sucede con la imaginación. No podemos tocarla ni ponerla en el microscopio, y sin embargo, todo el mundo acepta hablar de ella. ¿Por qué? ¿Acaso porque podríamos señalar alguno de sus sustratos? ¿Pero podríamos ponerlo en el microscopio? No, pero cualquiera de nosotros tiene la ilusión de entender, porque cree saber que tiene un 'alma' y piensa 'conocer' sus actividades".*

## **Bibliografía**

- Anderson, Benedict (2000) *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires, F.C.E.
- Baeza, Manuel Antonio (2000) *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago, R.I.L.
- Baeza, Manuel Antonio (2003) *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción, Sello Editorial Universidad de Concepción.
- Baeza, Manuel Antonio (2003b) *La memoria colectiva*. Concepción, Escaparate.
- Baeza, Manuel Antonio (2008) *Mundo real, mundo imaginario social*. Santiago, R.I.L.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (2001) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Castoriadis, Cornelius (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1997) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius (1998) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.
- Durand, Gilbert (1984) *L'imagination symbolique*. Paris, P.U.F.
- Durand, Gilbert (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Ciudad de México, F.C.E.
- Gusdorf, Georges (1984) *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion.
- Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos.
- Husserl, Edmund (1995) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Alianza.
- Husserl, Edmund (1996) *Meditaciones cartesianas*. Ciudad de México, F.C.E.
- Husserl, Edmund (1997) *Investigaciones lógicas*. Barcelona, Altaya. 2 tomos.
- Jung, Carl Gustav (1992) *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona, Paidós.
- Jung, Carl Gustav (2005) *Lo inconsciente*. Buenos Aires, Losada.
- Maffesoli, Michel (2000) *L'instant éternel*. Paris, Denoël.

- Mannheim, Karl (1987) *Ideología y utopía*. Ciudad de México, F.C.E.
- Moulián, Tomás (1998) *El consumo me consume*. Santiago, LOM.
- Poirier, Nicolas (2006) *Castoriadis. El imaginario radical*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sánchez Capdequí, Celso (1999) *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*.  
Madris, Tecnos.
- Schütz, Alfred (1974) *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Schütz, Alfred & Luckmann, Thomas (2001) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos  
Aires, Amorrortu.
- Varela, Francisco (2002) *El fenómeno de la vida*. Santiago, Dolmen.
- Watzlawick, Paul & al. (1994) *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa.

# IMAGEN, IMAGINARIO, Y RETÓRICA DE LA CIENCIA<sup>35</sup>

C. Margarita Santana de la Cruz

Universidad de La Laguna

“A los científicos y a los filósofos les gusta pensar que la ciencia produce conocimientos. Tal vez sea cierto, pero para los historiadores y el público general la ciencia produce cohetes espaciales, bombas atómicas y vídeos”<sup>36</sup>.

## 0. Introducción

La noción de “interpretación” es una noción fundamental no sólo en el contexto de la filosofía de la ciencia sino en el de la actividad científica misma. Ésta es una actividad constructiva e interpretativa que no por ello, y pese a lo que se ha sostenido desde la tradición, pierde su diferencia específica. Nos asomamos al mundo movidos por distintos deseos o necesidades, entre los que figuran el de conocer y el de ser capaces de intervenir en su curso. Y podemos abordar una investigación porque existe previamente una misión o un objetivo, externo al laboratorio, que la determina, o porque consideramos que nos proporcionará un conocimiento más profundo del que ya disponemos sobre lo que se trate: todo dependerá de nuestras necesidades intelectuales y pragmáticas. La cuestión es que en este asomarnos al mundo actuamos como nexos de interpretación en la frontera de la naturaleza y la cultura. La ciencia no es un relato literal de lo que es el mundo como una cosa dada, siendo nosotros los sujetos mediadores, neutrales y pasivos, que registran lo que el mundo tiene a bien responder. Representamos el mundo, o parcelas del mismo, o distintos fenómenos, de maneras diversas, y cada una de esas representaciones incluye elementos de interpretación de forma ineludible; disponemos de teorías, de modelos que aplicamos a los fenómenos a través de aproximaciones y encajes; creamos y construimos instrumentos y

---

<sup>35</sup> Este texto se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2009-09483 financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y forma parte de un trabajo más amplio que está pendiente de publicación.

<sup>36</sup> M. Sellés y C. Solís (1994) *Revolución científica*. Madrid. Síntesis. p. 23.

aparatos que nos permiten interactuar con, e intervenir en, él. En cada uno de esos procesos, que podrán ser más o menos exitosos, aunque es indudable que la ciencia es la forma de conocimiento más exitosa de la que disponemos, agentes cognitivos empíricos y reales e interdependientes interactúan entre sí e interactúan con -e intervienen en- aquellas parcelas del mundo o en aquellos fenómenos interpretados a la luz de ciertos esquemas conceptuales, investigados mediante ciertos procedimientos y con ciertos instrumentos. Estos agentes y esta actividad misma están insertos en contextos específicos y plurales y están guiados por valores, y a la filosofía de la ciencia le compete dar cuenta de esos marcos interpretativos de la realidad que son las teorías científicas no sólo en el sentido de construir marcos interpretativos filosóficos que permitan entenderlos sino también en el sentido más amplio de ofrecer una perspectiva crítica, y a veces de planteamiento de nuevas propuestas, respecto a ese quehacer científico que no se limita a las teorías. Esta perspectiva crítica está relacionada no sólo con “las revueltas” desde la propia filosofía de la ciencia<sup>37</sup>, que se vio compelida a considerar aspectos de la ciencia, como su carácter contextual e histórico, que no tenían cabida en una filosofía de la ciencia limitada a su parte sincrónica y justificativa, sino sobre todo con una percepción de lo que supone ese quehacer. Esto es, la ciencia y la tecnología experimentaron un auge espectacular en el siglo XX, pero ese auge permitió apreciar también los peligros y las implicaciones que esas prácticas podían conllevar: su impacto en el entorno natural y humano<sup>38</sup>. El efecto más inmediato de este fenómeno fue que lo que hasta ese momento había sido dominio y competencia de científicos y científicas, y filósofos y filósofas, se convirtió en objeto de atención del todo social: especialistas y legos prestan atención a la ciencia de un modo completamente distinto<sup>39</sup>. Esta “visibilización” también fue la responsable de los cambios en la orientación de la reflexión general - filosófica, histórica, sociológica, etc.,- sobre aquélla. Los nuevos análisis contemplaban, entre otros, el hecho de que la interrelación entre lo científico y lo social no admite su consideración como un aspecto secundario, colateral, o prescindible, de lo que se sigue que ha de abordarse la investigación del modo en que aquélla se produce y las implicaciones que ello tiene. En este proceso de investigación aparece con absoluta claridad la necesidad de pensar en la presencia de los valores en la ciencia, valores distintos de los epistémicos que

---

<sup>37</sup> Me refiero a “la rebelión” contra la filosofía de la ciencia clásica que se inició con la revuelta historicista de la mano de Kuhn y que terminó siendo una rebelión de la propia filosofía de la ciencia.

<sup>38</sup> Piénsese, por ejemplo, en las bombas de Hiroshima y Nagasaki, los desastres ecológicos, los usos de la ingeniería genética, etc.

<sup>39</sup> En este sentido destacan las críticas a la ciencia y la tecnología que presentan movimientos como los pacifistas, los ecologistas, o los feministas. Vid., por ejemplo, E. Pérez Sedeño (2002) “Ciencia y Filosofía: una nueva mirada”, en *Clepsidra*, vol. 1. 2002. pp. 13-30, para un análisis de lo que supuso la irrupción del feminismo en la ciencia en tanto que perspectiva crítica de ésta y la tecnología.

son consustanciales a la misma, que guían su desarrollo, y cuya consideración se plantea en torno a dos vertientes o líneas de análisis. Por una parte, dado que la ciencia, en tanto que actividad social, depende para su desarrollo de la valoración que la sociedad hace de ella, ofrece una imagen de sí misma que puede ser, y de hecho es, objeto de escrutinio crítico: su realidad deja de darse por sentada<sup>40</sup>. Por otra, esta tarea crítica, que parte del supuesto de que los valores son ineludibles en la ciencia, un supuesto vinculado estrechamente a la recuperación de los sujetos y agentes de la misma, abre la posibilidad de apostar por, o de promover valores que son fruto de la apertura de aquélla al diálogo crítico, tanto intracomunitario como intercomunitario y social.

La filosofía de la ciencia, así, o si se prefiere, la reflexión filosófica sobre la ciencia, comprende una dimensión interpretativa pero también crítica respecto a ese espacio de conocimiento que es la ciencia, una dimensión crítica que puede llegar a ser, además, de avance o de planteamiento de nuevas propuestas. En este sentido, por ejemplo, la relevancia de los valores en el contexto de la ciencia, que es un contexto amplio que incluye contextos diferenciados e interrelacionados, desde el de educación al de evaluación y aplicación, abre el camino para que la filosofía de la ciencia pueda asumir como tareas propias el estudio de la axiología de la ciencia tal y como ésta se produce en la actividad de los científicos<sup>41</sup> y, partiendo del irreductible pluralismo axiológico de aquélla, la promoción de nuevos valores para los científicos; esto es, puede desarrollar una labor normativa que no afecta, evidentemente, a los contenidos o a las metodologías, pero sí a la vertiente axiológica de la ciencia<sup>42</sup>. En cualquier caso, creo que esa perspectiva crítica es anterior, condición previa a las nuevas propuestas, y que en ella se conjugan y articulan las críticas desde la filosofía de la ciencia misma y las procedentes del entorno más general que es receptor, a veces positivamente y a veces negativamente, de la investigación científica. A su vez, la condición posibilitadora y garantizadora de una crítica efectiva, de lo que Longino denomina “el criticismo epistemológicamente efectivo”<sup>43</sup>, es tener conocimiento de ese tipo de investigación que es la científica y del modo en que realmente se lleva a cabo, un conocimiento que abarca las distintas dimensiones en la que aquélla se despliega.

---

<sup>40</sup> Se trata de una imagen que denominamos “la imagen tradicional u oficial de la ciencia”.

<sup>41</sup> Desde el nivel individual hasta el social pasando por el grupal y el institucional, y en colaboración con historiadores, sociólogos de la ciencia y con expertos en la incidencia de la tecnología sobre la sociedad.

<sup>42</sup> Tanto la distinción de esos contextos, que son los de educación, innovación, evaluación y aplicación, como la asignación de esta tarea para la filosofía de la ciencia son propuestas de J. Echeverría, por ejemplo, en J. Echeverría (1995) *Filosofía de la Ciencia*. Madrid. Akal, y J. Echeverría (2002) *Ciencia y valores*. Barcelona. Destino.

<sup>43</sup> H. Longino (2002) *The Fate of Knowledge*. Princeton. Princeton U. Press. Aunque ella emplea esta expresión para referirse a las interacciones discursivas que tienen lugar en el marco de las comunidades científicas y que deben satisfacer ciertos criterios para asegurar su efectividad crítica.

Uno de los cambios más destacables en la evolución de la filosofía de la ciencia lo constituye la importancia creciente que adquieren en ella los enfoques pragmáticos. Ello tiene como consecuencia más destacable la necesidad de considerar la relevancia ineludible de los actores, los contextos y los auditorios, y de atender a la distinción entre proceso y producto como una distinción expresa que permite ampliar – enriquecer, y complementar – un análisis, el de la ciencia, limitado hasta ese momento a su dimensión de resultado final, de conocimiento consolidado, de producto. Pero la ciencia no es sólo un conjunto de productos, por ejemplo teorías, que se articulan y presentan de determinadas formas que generalmente hacen abstracción de los procesos a través de los cuales se llega a ellos y de los sujetos actuantes que los llevan a cabo. La restitución de esos elementos de los que se hace abstracción supone así la posibilidad de contemplarla desde una perspectiva integradora en la que la noción que deviene fundamental es la de práctica, una noción que incluye tanto el pensamiento como la acción y, en tal medida, las distintas dimensiones implicadas en el quehacer científico<sup>44</sup>. Desde esta perspectiva la práctica *discursiva* surge como uno de los caminos no contemplados inicialmente, y la necesidad de prestarle atención al discurso, motivada básicamente por la inclusión de los sujetos en la reflexión sobre la ciencia, permitirá la introducción de un enfoque, el de la retórica de la ciencia, en el análisis de la misma. El supuesto de partida es que dado que los científicos argumentan, interactúan discursivamente, proponen explicaciones, comunican los resultados de sus investigaciones, y lo hacen de ciertas maneras porque se aspira a convencer a otros científicos para la aceptación de los mismos, *la argumentación científica* puede convertirse en un objeto de estudio propio. En la medida en que, a su vez, toda argumentación posee tres dimensiones complementarias y solidarias –la lógica, la dialéctica, y la retórica–, la argumentación científica ha de analizarse a la luz de las mismas pese a que el discurso científico y el análisis del mismo hayan privilegiado la dimensión lógica de la argumentación científica sobre sus otras dimensiones<sup>45</sup>.

La ciencia, en tanto que actividad realizada por sujetos concretos que interactúan entre sí, posee una dimensión dialéctica y retórica, y no constituye un ámbito excepcional de argumentación y de discurso. La retórica de la ciencia parte, así, de dos asunciones básicas estrechamente relacionadas: la constatación de la enorme diferencia existente entre la forma

---

<sup>44</sup> La ciencia es acción en el mundo y sobre el mundo, y la noción de “práctica” incluye tanto el pensamiento como la acción, integrando así su dimensión epistemológica, metodológica, pero también axiológica e interventora.

<sup>45</sup> El que se haya privilegiado esta dimensión lógica de la argumentación científica está en concordancia con una concepción de la ciencia que también ha enfatizado su estructura lógica, su limitación a la justificación del conocimiento consolidado, y sus aspectos epistemológicos y metodológicos ligados a un sujeto cognitivo que destaca por su carácter impersonal e idealizado.

en que los científicos hacen la ciencia y la forma en que la presentan públicamente, y la recuperación de los sujetos de la ciencia. Al ampliar el espacio de la reflexión, no circunscrito ya a la epistemología y a la metodología, nos sitúa en un contexto en el que adquieren relevancia las prácticas discursivas en las que se ven inmersos esos agentes concretos y en el que se presta especial atención a la conformación, consolidación, comunicación y transmisión –en y a través del discurso- del conocimiento científico.

Entendemos, en este sentido, que el estudio retórico de la ciencia se plantea como un enfoque complementario y, de acuerdo con ello, le asignamos dos funciones que también consideramos complementarias: una función crítica, de “desenmascaramiento”, y una función positiva, de avance o planteamiento de nuevas propuestas<sup>46</sup>. En su vertiente crítica el fundamentalismo epistemológico y, sobre todo, el ideal metodológico del conocimiento, con su reducción de la racionalidad científica al cumplimiento de un conjunto de reglas o normas metodológicas, son los principales objetos de análisis, un análisis que atiende principalmente al modo en que se articulan y engarzan en lo que denominamos la imagen tradicional y oficial de la ciencia. Ésta está vinculada a ciertas conceptualizaciones filosóficas acerca de la misma y sobre todo al modo en que la cultura científica quiere concebirse a sí misma a fin de garantizar su valoración social positiva y su inmunidad a la crítica, y se materializa en lo que denominamos, siguiendo a D. Locke<sup>47</sup>, *la retórica oficial de la ciencia*. Nuestro objetivo, en este caso, es poner de manifiesto que esa imagen es contingente, inadecuada, y requiere de una transformación. Su contingencia se muestra a través del análisis del discurso científico, y va seguida de la afirmación de su inadecuación. Situados en este contexto se trata entonces de abordar el análisis de la ciencia atendiendo principalmente a la textualidad y, como acabamos de mencionar, al discurso científico.

### **1. La imagen tradicional/oficial de la ciencia y el análisis del discurso científico**

Según el Diccionario Abreviado del Español Actual<sup>48</sup>, el término “imagen” se define como representación en la mente, o también como impresión general que alguien causa en la opinión de los demás. El Diccionario de Uso del Español de María Moliner<sup>49</sup>, por su parte, define “imaginario” como el conjunto de imágenes o representaciones mentales que conforman la psicología de una persona, de una colectividad o de un ámbito determinado.

---

<sup>46</sup> En el presente trabajo sólo abordaremos, y no de un modo exhaustivo, la primera de las funciones.

<sup>47</sup> D. Locke (1992) *Science as Writing*. New Haven. Yale University Press.

<sup>48</sup> M. Seco, O. Andrés y G. Ramos (2000) *Diccionario Abreviado del Español Actual*. Madrid. Aguilar.

<sup>49</sup> M. Moliner (2007) *Diccionario de Uso del Español*. Madrid. Gredos.

El punto de partida de nuestro análisis es la imagen tradicional u oficial de la ciencia, una imagen que la define en función de ciertos parámetros, como el del método, y que asume como propios ciertos valores, como el de la neutralidad, la objetividad, o la impersonalidad, pero entendiéndolos como ausencia de valores. Esto es, los únicos pertinentes en la ciencia son los epistémicos. La objetividad y la neutralidad, en este sentido, constituirían características del conocimiento científico que subrayan su independencia de la influencia de factores y valores externos al mismo. Esta imagen, con las características asociadas que la definen, conforman una visión y una percepción de la ciencia como una empresa dedicada exclusivamente a la búsqueda del conocimiento como fin en sí mismo en la que no tienen cabida ninguno de los factores que configuran e inciden en las prácticas cognitivas reales, contextualizadas y condicionadas histórica, social, cultural y políticamente<sup>50</sup>. Pues bien, una de las funciones que le asignamos a la retórica de la ciencia, como ya señalamos, es la de poner de manifiesto la contingencia de esta imagen tradicional y “oficial” de la ciencia. Para ello partimos del supuesto de que uno de los medios privilegiados a través de los cuales se muestra y se transmite dicha imagen es el discurso científico.

La atención a la *textualidad* deviene fundamental por distintos motivos: en primer lugar, ha llevado a una conciencia creciente de la significación de la forma literaria y de la estrategia textual para la comprensión de la estructura y conducta de las comunidades científicas y del papel desempeñado por los textos en la creación de conocimiento. Desde la asunción de que el lenguaje es un moldeador del pensamiento y una encarnación de relaciones sociales –el lenguaje que utilizamos influye en la representación cognitiva y no sólo la expresa–, se trata de analizar, por ejemplo, el papel jugado por los géneros literarios en la perpetuación, cambio o subversión de los programas de investigación científicos, o en el establecimiento de los límites disciplinares; el modo en que los textos científicos incorporan las estructuras cognitivas o la estructura social de la ciencia a la que pertenecen, o en los que las formas literarias pueden controlar o dirigir el contenido cognitivo de la ciencia construyendo la elección de problemas o requiriendo –a través de su propio ámbito disciplinar– tipos particulares de formulación teórica y experimental. Todas estas cuestiones

---

<sup>50</sup> Podríamos afirmar, siguiendo a A. E. Carretero Pasín (2008) “Lo imaginario social. El entrecruce paradójico de la creación y de la institución social”, en J. R. Coca (ed.) (2008) *Las posibilidades de lo imaginario*. Barcelona. Ediciones del Serbal. pp. 11-38, quien sigue en su trabajo la distinción entre imaginario instituyente e imaginario instituido, que esta visión y percepción –aunque el autor no hable de la ciencia en su análisis– constituyen un imaginario instituido: “Así pues, imaginarios instituidos de ámbitos sociales (...) son el resultado de una construcción mediática en donde son utilizadas ciertas significaciones imaginarias que luego quedarán solidificadas socialmente con un rango de naturalidad” (op. cit. pág. 32).



reconocerían la naturaleza fundamentalmente interactiva de las relaciones entre lo textual y otras prácticas de la actividad científica. En segundo lugar, la textualidad figura de modo destacado entre la serie de recursos especiales que dan cuenta del estatus privilegiado del conocimiento científico. A mi modo de ver, estos dos aspectos de la misma, el centrado en sus características especiales, y el que acentúa su consideración como recurso, están interrelacionados, en el sentido de que son esas características las que posibilitan su constitución como recurso destacado para dar cuenta de ese estatus privilegiado de la ciencia al que está estrechamente ligada su autoridad epistémica. Ahora bien, la importancia que le atribuimos a la textualidad en este contexto no significa ni implica que la ciencia se reduzca a sus textos, que la efectividad de su retórica esté basada exclusivamente en sus características de composición y estilo propias, o que en el discurso científico se agoten todas las posibilidades de análisis de la misma. La actividad científica, obviamente, incluye toda otra serie de prácticas y escenarios<sup>51</sup>. Pero lo cierto es que el conocimiento generado por científicas y científicos, y comunidades científicas, se expresa en el lenguaje, adopta la forma de textos que a través de una serie de procesos llegan a ser considerados, en efecto, como conocimiento consolidado y fiable.

El análisis del discurso científico, por tanto, muestra la contingencia de la imagen tradicional y oficial de la ciencia en el sentido de que no es inevitable, no está determinada por la naturaleza de las cosas, sino que es el resultado contingente de procesos históricos y sociales. Desde una perspectiva sincrónica este discurso, en su forma de texto, de documento, es un constructo; esto es, es un elemento diseñado a partir de un modelo, lo que implica, entre otras cosas, una labor de selección y manipulación previa del material presentado de cara precisamente a su presentación, así como el cumplimiento de ciertas reglas o pautas cuya satisfacción determinará su caracterización como texto o documento científico. Por otra parte, desde una perspectiva diacrónica, este “estilo” de discurso, esta forma reglamentada de escritura, es el resultado de una evolución histórica: ha evolucionado a lo largo del tiempo a medida que la ciencia institucional ha buscado regular su empresa –y distinguirse de otras formas de conocimiento<sup>52</sup>. ¿Cuáles son, entonces, las características del lenguaje científico, los rasgos distintivos de su discurso?

El lenguaje científico se relaciona sobre todo con la función representativa del lenguaje. De acuerdo con ello esas características, o las metas hacia las que se orienta,

---

<sup>51</sup> Los experimentos y la tecnología, en tal sentido, parecen constituir la piedra de toque de una especificidad, la de la actividad científica, de la que se puede dar cuenta sin necesidad de subordinarla a un discurso, el oficial, del que han desaparecido todas sus huellas personales, contextuales, e históricas.

<sup>52</sup> En lo que sigue sólo abordaremos el análisis desde el punto de vista sincrónico.

pueden sintetizarse también en lo siguiente: precisión, neutralidad-impersonalidad, y concisión o economía. La precisión está relacionada sobre todo con la precisión de los términos empleados para la elaboración del lenguaje, y será menor cuanto mayor sea la sinonimia, la polisemia y la homonimia que contengan esos términos. Esta precisión significa que el valor de un término no depende de ninguno de los factores que suelen condicionar el acto comunicativo y en virtud de la misma se evitan ambigüedades y por supuesto variedad de interpretaciones. Esto es, en el lenguaje científico habría una fidelidad absoluta a “lo literal”. El lenguaje literal, un lenguaje que por su naturaleza transparente permite captar de forma más inmediata la conexión entre el pensamiento y la realidad y que garantiza de este modo semánticas de identidad entre las palabras y las cosas, es el que corresponde al ámbito del conocimiento. Por este motivo tropos como la ironía y la hipérbole, o la misma metáfora y la analogía no pueden tener espacio alguno en él pues socavan esa relación entre las palabras y las cosas que dicho lenguaje, por su literalidad, garantiza. La neutralidad hace referencia a la carencia de valores, connotaciones y matices básicamente afectivos a los que tienden los mensajes científicos. Como en el caso anterior, se relaciona con la propia neutralidad de sus términos, pero también, y de modo fundamental, con la impersonalidad que se le atribuye al discurso científico. La concisión o economía, finalmente, se traduce en contar con el menor número de palabras necesario para expresar la idea que se desea comunicar, lo que estaría directamente relacionado con la transmisión clara y eficaz del contenido del conocimiento.

Todo esto constituye la retórica oficial de la ciencia, “la camisa de fuerza” del estilo científico, estrictamente urdida y construida, aprendida por los científicos y las científicas cuando son formados en la práctica común y la presentación de su trabajo, y aprendida por la ciencia a lo largo de su historia. Se supone que estas características le dan al lenguaje científico su especificidad, distinguiéndolo de otros tipos de lenguaje, y distinguiendo al mismo tiempo el conocimiento científico de otros tipos de conocimiento. De los tres criterios principales mencionados nos centraremos sobre todo en el segundo de ellos, pero conviene en cualquier caso decir algo respecto a los otros dos. La precisión y su asociación con lo literal plantean distintos problemas, no sólo por el rechazo que supone respecto a la presencia en el lenguaje científico de elementos como la ironía, la polisemia, la ambigüedad y las metáforas. En la medida en que se considera que dicho lenguaje es esencialmente denotativo y referencial, los elementos connotativos y expresivos, vinculados a las funciones connotativa y expresiva y poética del lenguaje, están excluidos de su tejido. Respecto a la economía, también en ella conviven dos elementos que a primera vista

resultan paradójicos: por un lado, la economía lingüística revela las condiciones implícitas concretas de la comunicación técnica, pues su aplicación presupone, por ejemplo, que los que participan en ella, al compartir el mismo conocimiento de la materia, pueden obviar muchas explicaciones y aclaraciones. Pero, por otro, se reconoce que el lenguaje científico es complejo: lo es la estructura sintáctica de sus oraciones, que suelen ser más largas que las de otros tipos de lenguaje, y también se alude a que la propia complejidad de sus conceptos exige, para una adecuada comprensión de los mismos, un mayor número de palabras. Ambos elementos son indicativos, en el primer caso, de la importancia ineludible de los contextos, y en concreto de la audiencia a la que nos dirigimos en los procesos comunicativos; y, en el segundo, del valor de las elecciones estilísticas y de composición de la prosa científica, con su abuso sistemático de ciertas opciones sintácticas y de ciertas estrategias semánticas como factor explicativo de dicha complejidad, que no puede entenderse simplemente como el reflejo de la estructura de la realidad.

La neutralidad constituye el criterio fundamental de esta caracterización. Relacionada íntimamente con una narrativa de la objetividad, se presenta en connivencia con la despersonalización de la actividad científica, que en consecuencia se vuelve impersonal. Objetividad e impersonalidad actúan conjuntamente en la definición de este criterio. Esto es, la ciencia, que lo es en virtud de su método, aislado e independiente de cualquier tipo de condicionamiento social, político y económico, es socialmente desinteresada, éticamente neutra, no está comprometida moralmente, y es pragmáticamente indiferente. La voz científica habla anónimamente, su prosa es una prosa sin agente y se produce, por supuesto, sin mediación retórica.

Respecto al carácter de constructo del documento científico, el artículo científico no es un relato verdadero de lo que hace cada científico y científica en el laboratorio, su material se ha seleccionado y manipulado previamente de cara a su presentación conforme a un modelo –que marca o determina cómo debe ser– del que constituye una realización. La forma es un elemento capital: la publicación de cualquier texto, ya sea un informe, ya sea un artículo, dependerá del seguimiento estrecho de reglas formales que incluyen el orden mismo de su composición, la secuencia de las secciones: introducción, hipótesis, métodos y materiales, resultados y conclusiones o discusión. Inflexibilidad de la composición, nada es más artificial que la forma de estos documentos, con sus principios restrictivos que marcan el modo y los lugares de su escritura, lo que produce, y esto es importante, un efecto esencial de regularidad cuyo objetivo principal es uno epistemológico: el documento científico representa la confianza científica en la existencia de un conjunto de métodos con

los que puede mostrarse la estructura causal del mundo. Cada informe muestra estabilidad terminológica, condición imprescindible del conocimiento cierto; cada uno busca persuadirnos de que si seguimos los procedimientos adecuados obtendremos un conocimiento fiable del mundo natural, y cada uno nos asegura que a través de la teoría creamos un vínculo indisoluble entre la experiencia sensible y el mundo natural que es su causa. La composición en ciencia, por tanto, desempeñaría una función epistemológica.

Este carácter de constructo del documento científico se aprecia también claramente en el estilo, en las elecciones estilísticas de su prosa, que forman parte integral del mensaje que la ciencia transmite. Asociado a una narrativa de la objetividad, es en el estilo, mediante la despersonalización de los relatos, donde el criterio de neutralidad se materializa y canaliza. Esta despersonalización, en virtud de la cual esa prosa científica aparece como una prosa sin agente, se logra básicamente a través de procedimientos sintácticos: ausencia de la segunda persona del singular y plural, raro uso de la primera persona del singular, predominio de la tercera persona, empleo abusivo de verbos impersonales y de la voz pasiva para eludir la presentación y presencia del sujeto de la oración, acumulación de modificadores, utilización de imperativos que evitan la apelación a una persona determinada (supongamos, definamos...), y sustitución de expresiones verbales por otras verbo-nominales (la reutilización del cobalto...). Todos estos recursos, el conjunto de estas estrategias lingüísticas, tienen una función clara: privilegiar una ontología de objetos: la sintaxis, la estructura de una oración, es un reflejo de la estructura de la realidad; y ésta, el único agente-sujeto real de esta prosa, requiere un descriptor-narrador que sea meramente un agente-sujeto pasivo.

En conformidad con todo ello, los artículos de investigación utilizan generalmente, para dar cuenta de los enunciados y prácticas científicas, “el estilo del no-estilo”. De acuerdo con el criterio de neutralidad, los enunciados se expresan en términos neutrales, impersonales, y puramente representacionales. Como ya señalamos, describen “lo que hay”; los autores y las autoras, ejecutantes de las acciones, desaparecen; simplemente habla la realidad misma: “se encontró que...”, “se empleó tal análisis...”, “se recogieron datos...”. El proceso de investigación, en consecuencia, es descrito como la simple y sencilla aplicación de reglas metodológicas; las incertezas, los errores, y las decisiones involucradas en la práctica científica real se vuelven invisibles; los resultados “se encuentran” y los datos “se recogen”. Las conclusiones parecen seguirse de un análisis neutral y desprejuiciado de la realidad misma. De este modo, al minimizarse extremadamente el papel del sujeto activo, estos enunciados son desplazados hacia el polo del objeto en el continuo sujeto-objeto.

## 2. A modo de breve conclusión

Este análisis nos permite mostrar que a través de las características de su discurso, la ciencia presenta una imagen de sí misma, la que empezamos denominando la imagen oficial, en la que priman la neutralidad, la objetividad y la impersonalidad. Una ciencia impermeable a los factores sociales e ideológicos y en cuya esfera de actuación sólo tienen cabida los valores internos o cognitivos. Pues bien, esta concepción o imagen de la ciencia ha sido puesta en entredicho desde la propia filosofía de la ciencia<sup>53</sup>. El análisis del discurso científico, en el que se refleja y transmite esa imagen, ha puesto de manifiesto que dicho discurso es un constructo, y su carácter de constructo, al mismo tiempo, revela inexorablemente la contingencia de la imagen que se transmite con él. En tal sentido querría destacar lo siguiente, y es que este carácter de constructo es algo que ha tenido que ser desvelado, desenmascarado en el análisis, porque el tipo de lenguaje que la ciencia se atribuye y el modo en que lo define y caracteriza tienden a *invisibilizar* esa misma naturaleza constructiva del discurso científico. Esto es, en ese lenguaje “escaparate” detectamos realmente un movimiento de borrado, de eliminación de huellas, de supresión de voces, de tiempos, de lugares, de autorías. No hay historia ni voces en ese lenguaje hecho y acabado; en la forma final de la presentación han desaparecido todos los elementos que podrían indicar su naturaleza contingente.

Sin embargo, una vez que esta contingencia ha sido desvelada en el análisis, se abre la posibilidad –y hasta se plantea la necesidad– de desvincularnos del marco dicotomizador en el que lo racional y lo social, aplicados al análisis de la ciencia, se presentan como ejes interpretativos y descriptivos excluyentes. Para dar cuenta de la ciencia como actividad y como cuerpo de conocimiento aceptado no es necesario, en ningún caso, como subraya Longino, optar por lo racional o por lo social: ambos elementos pueden integrarse en la medida en que las prácticas cognitivas son prácticas sociales y a la inversa. Así, puede ser cierto que para el público general la ciencia sólo produzca cohetes espaciales o bombas atómicas: la ciencia se aprecia en virtud de sus resultados porque lo que sea o cómo se desarrolle constituye, de acuerdo con la imagen que hemos presentado, una especie de caja negra inaccesible y ajena al resto de las actividades humanas. Si deconstruimos esa caja, sin embargo, será posible apreciar no sólo todas aquellas dimensiones en las que se despliega en tanto que actividad y cuerpo de conocimiento aceptado, sino trazar a su vez una agenda que recoja las aportaciones e interacciones de expertos y legos en su producción<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> También desde el pensamiento feminista, que ha señalado claramente la existencia de sesgos de género en la ciencia, sesgos que implican perspectivas parciales y androcéntricas. Esa ciencia supuestamente neutral e impersonal tiene realmente un sujeto que actúa como referente universal: el sujeto masculino, e incluye a su vez una consideración de los rasgos adscritos al género masculino como los rasgos propios de la ciencia.

<sup>54</sup> Sobre las distintas formas en que podría llevarse a cabo este proyecto destacan las diversas aportaciones provenientes de la epistemología en los últimos años, incluyendo el debate que han suscitado y que hasta mantienen entre sí, en relación a la incorporación de lo social en la reflexión epistemológica. Vid. al respecto Longino (op. cit.), Ph. Kitcher (1993) *The Advancement of Science*. New York. Oxford U. Press; Ph. Kitcher (2001) *Science, Democracy and Truth*. Oxford. Oxford U. Press; y S. Fuller (1993) *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*. Madison. University of Wisconsin Press; S. Fuller (2000) *The Governance of Science*. Buckingham-Philadelphia. Open University Press.



## **IMPLICACIONES DE LA RETÓRICA EN EL IMAGINARIO SOCIAL TECNOCIENTÍFICO**

Juan R. Coca

Universidad de Valladolid

Jesús A. Valero Matas

Universidad de Valladolid

Juan Luis Pintos

Universidad de Santiago de Compostela

### ***Introducción***

A partir del famoso texto de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, se ha ido desarrollando una investigación de la actividad del sistema tecnocientífico diferente a la tradicional. En este sentido, cuando este autor afirmaba que la evolución del desarrollo tecnocientífico se producía a través de cambios de paradigmas, ponía los primeros pilares para un análisis del sistema en el que los factores sociales, los intereses personales, la estética y la retórica tuviesen cabida.

Estos y otros factores han transformado la visión que se tiene sobre la actividad tecnocientífica. De hecho, de una consideración de esta actividad como poseedora de la Verdad, como axiológicamente neutral, como máximo exponente de la objetividad, etc. se ha pasado a una nueva visión de la tecnociencia. En ella, el sistema tecnocientífico está estrechamente influenciado por la sociedad que lo desarrolla. Esto hace que los aspectos que entran en juego en la evolución social también condicionen a la tecnociencia: sesgos ideológicos (racismo, sexismo, sesgos religiosos, entre otros), dinero, poder, etc.

En este trabajo partiremos de una de las corrientes sociológicas de la tecnociencia: los estudios sobre los imaginarios sociales. Una vez mostrado qué son estos imaginarios sociales, nos centraremos en uno de estos factores característicos de la actividad de la tecnociencia, su comunicación. A su vez, dentro de este proceso de transmisión de información, nos preocuparemos de la manera en que esta información es expuesta: la

retórica. El objetivo final de este texto es el de comprender como la retórica afecta a los imaginarios sociales que se van desarrollando en la actividad tecnocientífica y como la propia retórica puede condicionar el desarrollo del sistema.

### *Lo imaginario*

A la hora de hablar de lo imaginario puede venir a nuestra mente palabras tales como idealización, imaginación, ensoñación, etc. De hecho, lo imaginario mantiene una estrecha relación con la imagen, la imaginación y con la aprehensión primera (Simmel, 2000), y ellas, a su vez, se vinculan con la realidad. Por ello, Simmel (2000) afirma que ambas constituyen demarcaciones desde la infinita abundancia de la realidad y los modos infinitos de aprehenderla (Simmel, 2000: 299). La noción de imaginario indica una serie de imágenes que hacen que la vida de un sujeto o de una sociedad sea tal y como es. Por ello lo imaginario es tanto psíquico como social, abarca lo individual y lo colectivo (Beuchot, 2008: 87). Esto es lo que le permite a Carretero decir que lo imaginario nos permite dar cuenta de lo universal y transhistórico que vertebrata toda elaboración utópica —sin entrar en su manifestación concreta— (Carretero, 2005: 41); algo similar afirma Sánchez Capdequí (1997), aunque él lo denomina como *Imaginario cultural*.

Con lo dicho nos damos cuenta que lo imaginario es la determinación esencial de la psique humana, siendo entonces flujo o corriente incesante de representaciones, deseos y afectos (Castoriadis, 1999: 95). Por esta razón, lo imaginario puede devenir en ideología o en utopía; de tal modo que se hace necesario que esta imaginación radical sea domada, canalizada, regulada y ajustada a la vida en sociedad y a la «realidad» (Castoriadis, 1999: 96). Dicho de otro modo, lo imaginario es el fundamento antropológico sobre el que se apoya la construcción de la «realidad» siendo, por tanto, el fundamento de la utopía, instrumento de legitimación y conservación del orden social, impidiendo el cuestionamiento de la «realidad» instituida (Carretero, 1995).

Con lo dicho puede parecer que lo imaginario siempre ha sido considerado, tal y como hemos expuesto, algo fundamental en la realización del mundo personal y social. No ha sido así. En «Occidente», el *logos* tuvo una posición predominante sobre el *mitos*. Aunque fuese, más que la razón, la creencia en la razón la que tuvo ese puesto mítico; de tal modo que, por primera vez, el mito de la razón ocupó el lugar que habitaban las razones del mito (Lizcano, 2003). Dicho de otro modo, en los sistemas cognitivos clásicos —Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant— se pasa por alto la modalidad cognoscitiva



imaginaria y se focaliza el análisis en la imaginación sólo como potencia subsidiaria al intelecto conceptual, lógico e ideativo (Peña, 2001:68). Por ello, estamos en completo acuerdo con el error al que hace mención Château (1976) quien dice que sólo nos parece imaginario aquel imaginario extremo que todavía no ha sido asimilado. No obstante, este pensador no se queda ahí, afirma que el pensamiento lógico normal, ese pensamiento cotidiano que nos persigue siempre, también es perfectamente imaginario, pero estamos tan familiarizados con él que nos resulta difícil darnos cuenta de ello (Château, 1976: 224).

Con independencia de esto la modernidad ha tenido una importancia elevada en lo que se refiere a la actual configuración de lo imaginario. De hecho, a lo largo de la modernidad y del periodo ilustrado se desarrolló notablemente el *monoteísmo ontológico* a nivel gnoseológico. Esta postura defendía la reducción a la unidad de toda diversidad, de tal modo que dicha identidad se consideraba como aislada del tiempo. Este aislamiento se producía, a su vez, a través de una serie de características substanciales perfectamente definidas, basadas en un modelo racional construido conceptualmente al que debía adecuarse todo lo que pretendiese ser real (Pintos, 2001). Por esto, y por otras cuestiones en las que no entraremos, se ha indicado en repetidas ocasiones que el mundo moderno es generador de *nihilismo*, de un vacío de *significación* resultante de la cosificación del sujeto y de la objetivización cálculo-mercantil del mismo (Carretero, 2003). A raíz de esto, la fantasía, la imaginación, lo subjetivo se defenestró en exceso en este periodo histórico.

“Como un mecanismo defensa para contrarrestar los devastadores efectos de la modernidad, el ser humano ha edificado y se ha instalado en un omnipresente *mundo imaginario* que suple la insatisfacción resultante de la conversión moderna de la subjetividad. Paralelamente al *mundo real*, fijado por rutinas condicionadas por la organización espacio-temporal del trabajo, emerge un *mundo imaginario* que bien puede ser considerado como un reservorio de sueños con una vida alternativa a la petrificada vida moderna, una *doble realidad* que confiere vitalidad a lo carente de vida. El *mundo imaginario* abastece de una corriente de *irrealidad* a una realidad en la que la imaginación ha sido doblegada bajo los dictados de la racionalidad instrumental” (Carretero, 2003: 183).

### ***Imaginario social***

Fue el filósofo Cornelius Castoriadis quien hace que este concepto sea clave a nivel personal y a nivel social, pero ha permeado tanto que numerosos autores contemporáneos

—veremos algunos a lo largo de este apartado— lo estudian o lo emplean. Un ejemplo de ello es Charles Taylor quien define los imaginarios sociales del siguiente modo:

“Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas” (Taylor, 2006:37).

Admitiendo lo expuesto por Taylor, es posible considerar la nítida relación entre el concepto de imaginario y la imaginación, las relaciones sociales, las expectativas y la normatividad; es decir, considerar que dentro de este concepto se engloban todos los factores que hacen posible el sistema social.

Esto concuerda con lo que escribe Cornelius Castoriadis, quien dice que el imaginario social es el magma que crea permanentemente el sistema social (Castoriadis, 1983: 219). De hecho, según él, el imaginario “es creación incesante y esencial indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras-formas-imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello” (Castoriadis, 1983: 10).

Este autor establece, además, la división entre el imaginario radical o individual y el imaginario segundo o social. En este contexto dice que “la sociedad es esencialmente un magma de significaciones imaginarias sociales que dan sentido a la vida colectiva e individual. Por consiguiente, la socialización no es más que la entrada —y el funcionamiento— en ese magma instituido de significaciones sociales” (Castoriadis, 1999: 246).

Con esta afirmación se da una vuelta de tuerca más a lo mencionado por Taylor, ya que se aboga por una —si se me permite— *socialización imaginaria*. Esta socialización imaginaria consiste en la afirmación de que nuestra sociedad es una construcción humana actualizada y configurada permanentemente.

“El hombre no empieza por estar vertido a los otros como otros, y menos aún si se considera que estos otros lo son «frente a mí». Porque encuéntrelos de cualquier manera, hay siempre una cuestión previa: ¿dónde acontece este encuentro? Evidentemente nos lo hemos encontrado en un *mundo humano*. La constitución del mundo humano es previa al encuentro con los otros y fundamento de este encuentro” (Zubiri, 2006: 43).

De tal manera que si el ser humano se vierte a los demás lo hace desde un contexto concreto y preciso: *su propio mundo*. Por lo tanto, esta versión no es algo abstracto y vago, sino que cada uno de nosotros no está vertido a «el» ser humano, sino a «estas» personas, a «estos» seres humanos que nos rodean (Zubiri, 2006: 41). No obstante, el sistema social en el que cada uno se vierte a los demás, va constituyéndose como sujeto, se da sentido a la vida colectiva e individual, etc. es, en cierto modo, independiente del propio ser humano. De hecho, Niklas Luhmann considera que el sistema social, al igual que el sistema psíquico (es decir, la persona; entendida ésta como abstracción de los aspectos y características propios de la misma) está cerrado. Aún así, esta cerradura no es total, es posible que se produzca entre ambos un proceso de interpenetración que permite que se lleve a cabo un proceso coevolutivo entre el sistema personal y la persona.

Vemos que todas estas delimitaciones establecidas en torno al concepto del imaginario social, suponen un nivel de complejidad elevado proveniente de la indeterminación de estos aspectos. En este sentido, Sánchez Capdequí ha afirmado que la tarea de desentrañar las claves de lo imaginario es una misión imposible (Sánchez, 2006: 75). A nuestro juicio, existe cierta vaguedad en la conceptualización del concepto de imaginario social que, pese a admitir que la vaguedad no tiene porque ser necesariamente negativa, consideramos que es de gran ayuda para el estudio sociológico tener una herramienta metodológica potente y alejada de imprecisiones. Por este motivo, hemos decidido emplear —exclusivamente— el concepto de *imaginario social* que ha desarrollado Juan Luis Pintos, por parecernos el más adecuado y el que permite —por su practicidad— mayores posibilidades metodológicas.

### ***Perspectiva metodológica de los imaginarios sociales***

Antes de entrar a fondo en la perspectiva metodológica del profesor Pintos conviene mostrar las afirmaciones que este sociólogo ha hecho sobre lo que afirmábamos en el apartado anterior. A la hora de hablar de la obra del famoso sociólogo francés Michel Maffesoli, Pintos expuso con vehemencia lo siguiente:

“Muchos de sus lectores asiduos seguimos con enorme placer intelectual y estético sus producciones durante los últimos treinta años. Por suerte la mayor parte de ellas están traducidas al castellano, y por suerte también Michel ha visitado frecuentemente América Latina. Esto le convierte en un observador privilegiado. Y más, cuando su campo de observación es lo que se denomina «lo cotidiano».

Pero algunos echamos en falta el procedimiento que sigue en sus observaciones. Nos gustaría poner en juego los recursos que él pone, pero no disponemos de instrumental categorial y secuencial. No nos ofrece un modelo de investigación que nosotros podamos emplear para obtener información cualificada de nuestro cotidiano y yo creo que esto sucede por tener una distinta concepción de lo imaginario o, dicho en mi lenguaje, de «los imaginarios sociales» (Pintos, 2007: 149)

Estamos completamente de acuerdo con Pintos en la crítica que le hace al planteamiento maffesoliano, por ello consideramos que la concepción de los imaginarios sociales que ha desarrollado Juan Luís es una de las mejores y una de las de mayor potencial investigador.

En numerosas ocasiones, como vimos antes, a la hora de aplicar el concepto de imaginario social (IS) se hace de una forma un tanto imprecisa y poco útil para la metodología social. Como es bien sabido, los IS comienzan su andadura en el mundo de la antropología y de la filosofía, de ahí las carencias de concreción en su utilización. Pese a ello, es innegable su potencial heurístico por lo que las investigaciones vinculadas al ámbito de los IS son cada vez mayores. En cambio, Juan Luís Pintos lleva muchos años desarrollando una propuesta de definición de los IS que permitan circunscribir claramente su ámbito de aplicación y su campo de actuación.

Los IS, según este sociólogo (Pintos, 1995a, 1995b, 2001a, 2001b, 2003, 2004, 2005, 2006a y 2006b), *están siendo esquemas socialmente (S) construidos, que nos permiten percibir, explicar e intervenir, en lo que en cada sistema diferenciado, se tenga por realidad. Estos imaginarios operan como un metacódigo en los sistemas socialmente diferenciados, en el interior de un “medio” específico (dinero, creencia, poder, etc.) propio de cada sistema, a través del código relevancia/opacidad (R/O) y generan formas y modos que funcionan como realidades.*

Por otro lado, tienen diversas funciones que son: *producir una imagen de estabilidad en las relaciones sociales cambiantes, generar percepciones de continuidad en experiencias discontinuas, proporcionar explicaciones globales de fenómenos fragmentarios y permitir intervenir en los procesos construidos desde perspectivas diferenciadas.* Es decir, podemos resumir la funcionalidad de los imaginarios sociales afirmando que éstos reducen la complejidad ( $R_c$ ) a través de la estabilización, la explicación global y de que nos permiten la intervención en los procesos sociales.

Además, se puede decir que se construyen y reconstruyen en tres ámbitos diferenciados: *en el del sistema específico diferenciado (política, derecho, religión, ciencia, etc.), en el de las organizaciones que concretan la institucionalización del sistema (gobiernos, bancos, iglesias, academias, etc.)*

y en el de las interacciones que se producen entre los individuos en el entorno del sistema. Esto implica que existe un ámbito espacio/temporal (E/T) donde se van a ir desarrollando.

Entonces, los IS muestran varios tipos de procedimientos: *crítica de las “evidencias”, construcción de “observables”, mecanismos activados al nivel de las observaciones de primer orden o de segundo y mediante la aplicación del código relevancia/opacidad*. A su vez, éstos tienen *referencias espacio-temporales, semánticas, referencias a las perspectivas de construcción de realidades y opacidades*.

Tras lo dicho, podemos establecer una formalización conjuntista que nos permita resumir todo lo que acabamos de mostrar y en la que se muestran los factores a los que habíamos hecho mención antes.

$$IS = \langle S, R/O, R_c, E/T \rangle$$

La delimitación del concepto de IS no es lo único que ha establecido el profesor Pintos. Este sociólogo ha desarrollado un planteamiento metodológico notablemente más amplio. De hecho, parte de los estudios de análisis del discurso de un determinado tema y estructura unos campos semánticos en función de los aspectos tratados. Posteriormente, el discurso nos permite diferenciar en cada campo, distintos temas relevantes, así como observar aquellos que se pretenden que permanezcan relativamente ocultos (Pintos, 2005: 64). Vemos aquí que al implicar el análisis discursivo, los IS están imbricados con la retórica de los distintos discursos. De ahí que el estudio de la retórica en los distintos ámbitos sociales, como el de la actividad tecnocientífica que es el que nos ocupa ahora, nos permita conocer la comprensión social de esta actividad.

### ***Retórica y ciencia***

Como hemos visto antes, el desarrollo del positivismo y del historicismo, con su pretensión de instalarse entre las ciencias, se ha preocupado de purgar las metodologías de vestigio retórico (Arenas-Dolz, 2008). En referencia a la teoría ricœuriana de la metáfora, Mauricio Beuchot muestra que la retórica vive de la metafóricidad de la verdad y de su discurso (Beuchot, 2004). No obstante, Mauricio va más lejos que Ricoeur afirmando lo siguiente:

“El positivismo lógico distinguió y separó unas verdades de razón y unas verdades de hecho. Las primeras eran puro sentido idealista, las segundas pura referencialidad empírica. Y cada grupo iba por su lado, sin poder tocarse jamás. La retórica tiene una vocación para

evitar esa dicotomía, esa dualidad tan marcada, con su recurso a lo verosímil. La verosimilitud es la que hace concordar el sentido con la referencia, nos ayuda a tocar suelo con un poco de guía o insinuación de la verdad” (Beuchot 2004: 126).

Antes de continuar conviene aclarar que la retórica se aplica a situaciones concretas: deliberaciones de una asamblea, juicio de un tribunal, ejercicio público de la asamblea, ejercicio público de la razón. En segundo lugar, la retórica se dirige siempre al oyente. Y en tercer lugar, la retórica está vinculada con los contenidos de las opiniones admitidas y aprobadas por la mayoría (Arenas-Dolz, 2008: 109 y sig.).

Estas cuestiones generales tienen aplicación específica en relación con la tecnociencia. La retórica tecnocientífica, en sentido amplio, tiene su punto de partida es considerar que la ciencia es uno de los fenómenos persuasivos principales en nuestra cultura (Gómez Ferri, 1995, 137 y sig). Asimismo, la retórica de la tecnociencia asume que el denominado método científico, al igual que la imagen misma de esta actividad, es una construcción retórica. Esta afirmación no tiene nada que ver con el hecho de la actividad tecnocientífica sea extremadamente eficaz y persuasiva.

Pues bien, si asumimos que el discurso de la tecnociencia es fundamentalmente retórico —como en efecto lo es— los distintos IS que se han ido generando en torno a ella también son fruto de una intencionalidad retórica. Por lo tanto, la objetividad, la racionalidad, la Verdad, etcétera de la tecnociencia son, al fin y al cabo, artefactos retóricos de la misma. Este hecho no implica que la tecnociencia esté alejada de la racionalidad o de la verdad; asumir que esta actividad es retórica es aportarle una humildad que durante los últimos años no ha tenido. Humildad que proviene de dos factores fundamentales: la comunalidad epistémica de la tecnociencia y la verosimilitud de sus conclusiones.

Para mostrar el primer factor recurriremos a Helen Longino para quien la tecnociencia es una actividad que va tomando cuerpo y se va desarrollando dentro de una determinada comunidad científica. De hecho, esta autora define su propuesta como un trabajo de análisis del conocimiento científico, en la que se combinan planteamientos tradicionales y propios del empirismo filosófico, con trabajos actuales y recientes en filosofía de la ciencia (Longino, 1997: 71); denominándola *empirismo contextual*.

“Es empírico en el tratamiento de la experiencia como la base del conocimiento que se reclama en las ciencias. Es contextual en su insistencia en la relevancia del contexto —tanto del contexto de presuposiciones que mantiene el razonamiento como del contexto social y cultural que sostiene la indagación científica— para la construcción del conocimiento. Aparte de esto, esta forma de empirismo se distingue de las formas

positivistas de empirismo en referirse al conocimiento, no sólo a su significado. Puesto que en términos observacionales y experimentales no proporciona una base semántica para el lenguaje teórico ni el lenguaje teórico lo proporciona para el lenguaje observacional, mientras el empirismo contextual insista en la relevancia del trasfondo de presuposiciones y el análisis de los datos observacionales, no se colapsará en el holismo. Teoría y experiencia están inferencialmente relacionadas, no semánticamente” (Longino, 1990: 219).

Vemos que esta epistemóloga considera que la obtención de datos a través de la observación es muy importante; no obstante éstos dependen sustancialmente del contexto en el que se desarrolle la investigación científica. A su vez, Longino entra de lleno en el debate entre la diferencia entre la teoría y la observación. Para ella, estos datos no son contruidos totalmente por la teoría, de hecho teoría y datos no están relacionados semánticamente. La relación de ambos es una relación contextual. Esto hace sea perfectamente factible establecer *grados de racionalidad y objetividad* en función de lo que se establezca dentro de la comunidad científica. Asimismo, Longino aboga por un realismo mínimo propio de una postura prudente ante las posturas más relativistas.

En cierto modo, Helen Longino considera que los sujetos cognoscentes son las propias comunidades científicas, no los individuos. Por tanto, el conocimiento científico se va configurando de una manera dialógica. Es decir, en una relación entre los agentes científicos insertos en una misma comunidad científica o por la *comunidad dialógica interactiva* (Longino, 1993: 112). Por tanto, esta filósofa establece una gran diferenciación entre la clásica distinción subjetivo/objetivo. Ello es debido a que Longino, al defender que la comunidad es el verdadero sujeto cognoscente, considera que la objetividad es una característica de las prácticas comunitarias del sistema científico. Por tanto, en esta relación entre la objetividad y la comunidad científica es donde esta pensadora establece el vínculo entre el sistema científico y el sistema social.

Con esto vemos que la distinción sujeto/objeto se disipa en la hermenéutica comunal de los datos. Asimismo, la racionalidad estará configurada en función de lo que se establezca en la propia comunidad epistémico. Todo esto será uno de los primeros pasos para caminar hacia una tecnociencia menos arrogante. A su vez, el hecho de que el sujeto epistémico sea una comunidad hace que la Verdad tenga una profunda relación con el correspondentismo.

Si el sujeto epistémico es comunal, es necesario que se produzca un diálogo intersubjetivo interno previo a cualquier tipo de consenso interpretativo. De tal manera que

este consenso tendrá mucho que ver con la pragmática y establece una aproximación correspondentista a la verdad (Harré, 1983).

Este aspecto es fundamental para evitar caer en relativismos exacerbados. Es decir, si asumimos que es fundamental un proceso factual para la obtención de datos y, posteriormente, un debate intercomunitario, somos conscientes de que la aproximación a la verdad no será un mero consenso, ni una mera actividad empírica; será un proceso de interpretación analógico de lo real.

Por lo tanto, los estudios en retórica tecnocientífica, unidos a los de sociología, pedagogía, hermenéutica o filosofía tecnocientífica, entre otros están desarrollando un discurso sobre esta actividad tal, que está transformando el IS de la misma. No obstante, si hacemos un análisis del discurso mediático sobre temas tecnocientíficos vemos que la concepción tradicional sigue vigente. Por ello, todo parece indicar que si uno tiene el objetivo de transformar el IS tradicional de la tecnociencia es fundamental difundir estas conclusiones mediáticamente para que puedan entretorse con el tejido social.

### ***Conclusión***

En el presente trabajo hemos mostrado en qué consisten los imaginarios sociales y como éstos están vinculados con la retórica. Asimismo, vimos que los estudios sobre la retórica de la tecnociencia están modificando sustancialmente, y a nivel inicial, la concepción de la actividad tecnocientífica y, por tanto, los IS sobre la misma. Todo ello tiene gran importancia para el futuro del sistema tecnocientífico, ya que nos da unas pautas de comprensión del sistema así como una posible vía futura de transformación. Todavía es pronto para saber si la sociedad será permeable a las actuales investigaciones en retórica de la ciencia, con las modificaciones que ello traería consigo. No obstante, todo parece indicar que así será dada la implementación en la comprensión de las características y de la funcionalidad del sistema tecnocientífico.

### ***Referencias bibliográficas***

- Arenas-Dolz, F (2008) “*Verum bonum*. La retórica o el arte para hacer creíble la verdad”, en Esteban Ortega, J. (Ed.) *Hermenéutica analógica en España*, Universidad Europea Miguel de Cervantes-Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, p.109-121.
- Beuchot, M. (2004) *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México.



- (2008) “Imaginario social y hermenéutica analógica”, en: Coca, J.R. (coord.) *Las posibilidades de los imaginarios sociales*, Serbal, Barcelona: 87-100.
- Carretero, A. E. (2003) “Un acercamiento antropológico a lo imaginario”, *Agora. Papeles de filosofía*, 22 (1), p. 177-187.
- (2005) “Imaginario y utopías”, *Athenea Digital*, 7 (primavera): 40-60.  
Disponibile en <http://antalya.uab.es/athenea/num7/carretero.pdf>.
- Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona.
- (1999) *Figuras de lo pensable*, Frónesis-Cátedra-Universitat Valencia.
- Château, Jean (1976) *Las fuentes de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Gómez Ferri, J. (1995) “La retórica de la ciencia. Orígenes y perspectivas de un proyecto de estudio de la ciencia”, *Endosa*, 5: 125-144.
- Harré, R. (1983) *El ser social*, Madrid.
- Lizcano, E. (2003) “Imaginario colectivo y análisis metafórico”, conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México).
- Longino, H. (1990) *Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*, Princeton: Princeton University Press.
- (1993) “Subject, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science”, en Alcoff, L. y Potter, E. (Eds.) *Feminist Epistemology*, London: Routledge, pp. 101-120.
- (1997) “Feminismo y filosofía de la ciencia”, en González García, M. I.; López Cerezo, J. A. y Luján, J. L. (Eds.) *Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Barcelona: Ariel, pp. 71-83.
- Luhmann, N. (1998) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona.
- Peña Vial, J. (2001) “Modalidades de lo imaginario”, *Thémata. Revista de filosofía*, 26: 67-83.
- Pintos, J. L. (1995a) *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Bilbao, Instituto Fe y Secularidad/Sal Terrae.
- (1995b) “Orden social e imaginarios sociales (Una propuesta de investigación)”, *Papers*, 45: 101-127.
- (2001a) “Construyendo realidad(es): los Imaginarios Sociales”, *Realidad. Revista del Cono Sur de Psicología Social y Política*, 1: 7-24.

- (2001b) “Apuntes para un concepto operativo de Imaginarios Sociales”, en L. Alburquerque y R. Iglesia (ed.), *Sobre los imaginarios urbanos*, Buenos Aires, FADU-UBA: 67-103.
- (2003) “El metacódigo relevancia/opacidad en la construcción sistémica de las realidades”, *RIPS (Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas)*, vol. 2, n° 1-2, pp. 21-34.
- (2004) “Inclusión/exclusión. Los Imaginarios Sociales de un proceso de construcción social”, *Sémata. Ciencias sociales y humanidades*, vol. 16, pp. 17-52.
- (2005) “Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 10, n° 29 (abril-junio), pp. 37-65.
- (2006a) “Imaginarios y medios de comunicación”. En: Bouzada Fernández, X. (coord.) *Cultura e novas tecnoloxías*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela (España), pp. 21-44.
- (2006b) “Comunicación, construcción de realidad e imaginarios”. En: VV.AA. *Proyectar imaginarios*, IECO-Universidad Nacional de Colombia-Sociedad Cultural La Balsa, Bogotá, Colombia, pp. 23-66.
- (2007) “El valor epistemológico del demonio y el código de observación «Relevancia/Opacidad». Apuntes metodológicos”, *Anthropos*, 215: 143-149.
- Sánchez Capdequí, C. (1997) “El imaginario cultural como instrumento de análisis social”, *Política y Sociedad*, 24: 151-163.
- (2006) “Flujos, elementos y formas sociales: La modernidad líquida a debate”, *Política y Sociedad*, 43(2): 63-84.
- Simmel, G. (2000) “La trascendencia de la vida”, *Reis*, 89 (Enero-Marzo): 297-313.
- Taylor, C. (2006) *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona.
- Zubiri, X. (2006) *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid.

# EL IMAGINARIO SOCIAL DEL OTRO INFERIORIZADO. TAXONOMÍA DE LA ALTERIDAD COMO ESPEJO DEL YO CONTEMPORÁNEO<sup>55</sup>

Rubén Dittus<sup>56</sup>

Universidad Católica de la Santísima Concepción

La otredad, es decir, la relación Alter-Ego, es de esos rasgos sociales que por su obviedad caen en el olvido de la ciencia. Ya lo decía Charles Horton Cooley: “Si la necesidad de compartir es de carácter esencial y primordial, no podemos pensar en ella como algo separable o adicional a la necesidad de pensar o ser, pues precisamente por la necesidad de compartir es como nos habilitamos para pensar o para ser”<sup>57</sup>. Parece sensato, entonces, suponer que no exista mucho interés en estudiar la paradoja de aquello que no podemos evadir: nuestra condición como observadores en constante alteridad. El investigador también se explica desde y para los otros. Aunque sean “algunos” otros. La teoría de imaginarios sociales nos propone una interesante manera de abordar la otredad, como parte de aquella imaginería simbólica que se nutre de atributos, estereotipos y arquetipos, y que condiciona la mirada que dirigimos hacia los demás.

Este vínculo alterno explica una de los axiomas sociológicos: sólo la compañía con otros seres humanos fundamenta lo verdaderamente humano. Como se sabe, desde un punto de vista sociológico, todos los seres humanos criados en compañía de otros seres humanos tienen cultura. Así, se entiende por cultura la suma total de los rasgos de comportamiento y de las creencias -características aprendidas- de los miembros de una sociedad particular. No es concebible una sociedad sin una cultura, ni una cultura que se construya fuera del seno de la vida en sociedad. Socialización y pobreza instintiva se convierten, así, en factores de una ecuación que da como resultado la identidad. Se trata de

---

55 Este artículo es fruto de la discusión teórica y metodológica llevada a cabo en las sesiones ordinarias del Proyecto Fondecyt N°1071090, “Imaginarios sociales del otro en el Chile Contemporáneo. La Mujer, el Indígena y el Inmigrante”, en que el autor participa como tesista de doctorado.

<sup>56</sup> Rubén Dittus es Periodista. Académico de la Facultad de Comunicación, Historia y Ciencias Sociales de la Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile). Master en Periodismo y Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Postulado en Semiótica por la Universidad de Chile. Miembro del Grupo Compostela de Estudios Sobre Imaginarios Sociales (GCEIS), filial Concepción, Universidad de Concepción.

<sup>57</sup> Cooley, Charles Horton (2005): El yo espejo. En Cuadernos de Información y Comunicación, 10.

un rasgo otorgador de sentido existencial que tiene una naturaleza dicotómica, tanto del Yo como del Otro (o los Otros). Es decir, la construcción de la autoconciencia identitaria se logra desde la negación del Otro como no-Yo. En la necesidad del Ego de identificarse, de constituirse en identidad, el Otro se percibe como objeto para el Yo, algo que es diferente a la propia identidad de cada uno de Nosotros. Por eso se afirma que la construcción del mundo y de sus relaciones se basa en una autorreferencialidad: el egotismo. Esta conducta egótica define lo que somos (Ego) y lo que no somos (Alter).

A partir de esa autorreferencialidad tratamos al Otro como inferior, igual o superior. De este modo la discriminación surge como el gran problema del individuo y es la causa de mucho de sus problemas políticos contemporáneos. La inferiorización que surge de la negación del Otro se explica, hoy día, por nuevas taxonomías sujetas a cambios y adecuaciones que tienen una raíz histórica. Ejemplos hay muchos. El racismo en EE. UU., la xenofobia hacia los inmigrantes en Europa, la persecución contra grupos religiosos en Oriente Medio, el arrebato de tierras durante la conquista española en América o la desigualdad hacia la mujer son algunas de las desigualdades que presentan el rostro de un discurso oficial que las ha justificado. Tal tratamiento de discriminación e inferiorización obedece a la existencia de un imaginario social radical que genera estigmas y estereotipos negativos que marcan la imagen y condición de algunos grupos, diferenciados valóricamente de otros estereotipos fabricados con connotación positiva<sup>58</sup>. El estereotipo actúa como un suplemento imaginario que el sujeto incorpora en su disco duro socio-individual, hasta generar una naturalización de dichas valoraciones. Un estereotipo que también se hace extensible a otras prácticas sociales que más parece un sello identificador cultural como el vestuario y el uso de lenguaje asociado a estratos sociales y a categorías socio-profesionales<sup>59</sup>. En Chile, por ejemplo, es el caso de la pronunciación exagerada de la “sch” como signo de baja educación o el uso de determinados artefactos electrónicos como signos de altos ingresos económicos.

Este análisis coincide con la base de lo que Erving Goffman señaló para explicar la particular relación del hombre con su entorno. El ser humano es un ser que representa, así como el actor representa frente a una audiencia teatral. Allí, cada persona asume distintos papeles o roles.

---

58 Baeza, Manuel Antonio. Los caminos invisibles de la realidad social. Ril, Santiago de Chile, 2000.

59 Ibid.

“Probablemente no sea un mero accidente histórico que el significado original de la palabra persona sea máscara. Es más bien un reconocimiento del hecho de que, más o menos concientemente, siempre y por doquier, cada uno de nosotros desempeña un rol. Es en estos roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos”<sup>60</sup>.

En el mismo trabajo, Goffman plantea su hipótesis de que esa actuación se ofrece para el beneficio de otra gente, a través de la cual se pone en escena la verdadera realidad. Detrás de esa escena, cada individuo confecciona una fachada, con la cual se presenta a los otros. Es de este modo como desarrollamos nuestra personalidad. Venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y llegamos a ser personas<sup>61</sup>. Esta sociedad vista como un teatro en el cual los personajes actúan en virtud de libretos -incluidos los papeles que debemos representar- establece el marco teórico para comprender cómo se configura la apariencia. Se trata de una producción de impresiones siempre dirigidas al Otro<sup>62</sup>.

Ello supone que la identidad no es un fenómeno exclusivo del Ego (autorepresentación) sino también representación del Otro y desde el Otro. En la construcción del sí mismo la existencia del Otro adquiere un notorio sentido. El Otro es algo que supera sólo opiniones que el Yo internaliza. Adquiere la categoría diferenciadora necesaria para que el sí mismo adquiriera su carácter específico y particular. Esto significa que nuestra autoimagen total implica nuestras relaciones con otras personas y su evaluación de nosotros<sup>63</sup>. El individuo internaliza dichas expectativas y las transforma en propias auto-expectativas. En palabras de Mead:

“El individuo se convierte en un objeto para sí mismo, precisamente, porque se descubre adoptando las actitudes de los otros que están implicados en su conducta. Únicamente adoptando los roles de otros hemos sido capaces de volver sobre nosotros mismos (...) si las varias partes del acto social completo que los otros miembros de la sociedad llevan a cabo, están de algún modo

---

60 Goffman, Erving. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 31.

61 Ibid. *Ibidem*.

62 Baeza, Manuel Antonio. *Op. Cit.*, p. 124.

63 Mead. George Hebert. *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós, México, 1990.

presentes en la conducta del individuo. Es verdad, además, que el *self* sólo puede existir para el individuo si éste asume los roles de los otros”<sup>64</sup>.

Para Mead, las sociedades humanas son sociedades de *selves*. El individuo humano es un *self*, sólo en la medida que toma la actitud de otro hacia sí mismo. Cuando esa actitud es la de cierto número de otros y aquella es adoptada por cada individuo como parte de una actividad común, se ejerce lo que Mead denomina un control social<sup>65</sup>. Se trata de un *self* social, pero que está restringido al grupo cuyos roles asume. De ese modo, la identidad por ser fruto de una gran cantidad de relaciones y vínculos, es compleja, variable, dinámica y asume múltiples tendencias y rostros.

Por eso el estudio del Otro supone el conocimiento del Yo. Se trata de un proceso de identificación por oposición al Otro -también llamada alteridad- que ha existido siempre en la historia. El caso de los antiguos griegos es el más ejemplificador. Su entorno se dividía entre griegos y bárbaros. Bárbaros eran aquellos que hablaban otras lenguas y no podían hablar griego, convirtiéndose así en los otros para la identidad griega. El desprecio generado por el desconocimiento de una lengua llegó incluso a nuestro continente con la conquista española. El proceso mantuvo la enseñanza del idioma como base para la superación del otro como rudo, rebelde o intelectualmente inferior. El discurso social dominante de la historicidad también ha ayudado a dicha configuración. La peligrosidad del indígena, por ejemplo, era opuesta a la racionalidad del colonizador europeo. De ahí, seguirían otras nomenclaturas no menos felices: mal salvaje, no cristiano, hostil, bruto o indio<sup>66</sup>. Con el tiempo, dicha denominación pasaba al polo opuesto. Se estaba en presencia del buen salvaje, del guerreo indígena o del pueblo indómito<sup>67</sup>. Hoy el discurso políticamente correcto afirma que cohabitamos con los pueblos originarios y, los chilenos “no indígenas” más progresistas, levantan banderas de lucha por la devolución de los territorios antes ocupados al sur del Bío Bío. Se trata del nuevo trato hacia las minorías autóctonas que vislumbra una adecuación del discurso dominante, pero que no reconoce a su nación como pueblo mayoritariamente mestizo.

Se trata de un ALTER que construye a partir de proceso cognitivos desde la imaginaria social. Siguiendo a Castoriadis, el imaginario social radical hace emerger el ser como alteridad, que se expresa a través de formas e imágenes no reducibles a

---

64 Mead, George Herbert. La génesis del self y el control social. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 55, 1991. pp. 178-179.

65 Ibid., p. 184.

66 Larraín, Jorge. Identidad chilena. LOM, Santiago, 2001.

67 Bengoa, José. Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX. LOM, Santiago de Chile, 2000.

representaciones individuales. Ello se explica porque jamás se ha contemplado la imaginación ni lo imaginario por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa y sometida a una normatividad incorporada a una ontología heredada<sup>68</sup>. Dichas referencias, sin embargo, siempre se crean en función de un mundo que se autoinstituye, donde las cosas existen en función de sus propias características y no de otras anteriores -llamadas por Castoriadis como creaciones *ex nihilo*- y donde rige la heteronomía, es decir, un discurso que se nutre no sólo de la oficialidad, sino también de las realidades periféricas y cotidianas. Y es que el imaginario del que habla Castoriadis no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de alguna cosa. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras suyas<sup>69</sup>. Se configura, así, un ser autónomo -el individuo- capaz de darse a sí mismo sus propias leyes de existencia y de decidir acerca de su propio modo de ser.

En esa realidad intersubjetiva la taxonomía del Otro se legitima. Cuando esa subjetividad se objetiva e internaliza, el Alter se cosifica, adquiriendo rasgos de naturalidad. Es lo que permite calificar a alguien como exótico, emotivo, depresivo o delirante a partir de síntomas que agrupan, incluso a una nación. Es el caso del proceso identitario del roto chileno, fruto del mestizaje, mezcla de virtudes y defectos, siempre en oposición:

“Patriota y egoísta; hospitalario y duro, hostil, fraternal y pendenciero, agresivo; religioso y fatalista, supersticioso que cree en ánimas; prudente y aventurero despilfarrador; sufrido, porfiado e inconstante... resignado con su suerte, violento con los hombres; triste, pesimista, callado... socarrón, rapiñador, marrullero y ebrio”<sup>70</sup>.

Esa objetivación genera generalizaciones, paradigmas, sistemas políticos e ideologías. En la objetividad el Otro se presenta no libre de prejuicios, lugar de los estigmatizados. Cuando abordamos al Otro como imaginario social, se rehabilita la intersubjetividad como el modo en que desde ciencias sociales se accede al fenómeno del Otro como atributo o estereotipo.

---

68 Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Vol II. Tusquets, Barcelona, 1989.

69 Ibid.

70 Cabero, Alberto. Chile y los chilenos. Lyceum, Santiago, 1948, p. 115.

## El Otro como marca: el estigma

Nace un desafío metodológico. Comprender el proceso social a través del cual se autoinstituye el Ego desde el análisis de cómo se presenta el Otro inferiorizado. ¿Por qué un Otro con connotaciones estereotípicas negativas? La negatividad básica es una marca de diferenciación, condición ideal para acceder al Yo. Se trata del máximo signo de egotismo, rasgo psicosocial que eleva a mi subjetividad como irremplazable y a mi singularidad como absoluta. El Otro inferiorizado representa para el Ego todo aquello que no quiere ser. La anulación del Otro surge a partir de un discurso dominante de igualdad, situación que también explica la fascinación que causa el Otro en algunas culturas. Es el síntoma de la búsqueda de las diferencias, pero siempre desde la uniformidad social como discurso dominante. Es la misma razón que define a algunos Otros como personajes enigmáticos.

El fenómeno de la estigmatización requiere el estudio de sus causas, los procesos que intervienen y el modo en que los distintos grupos constituyen una representación social manejable. El presente trabajo no apunta en esa dirección. Sin embargo, la construcción de lo marginal que simboliza el estigma es un buen ejemplo de cómo opera la alteridad en la autoinstitución del Ego. La definición clásica del estigma, elaborada por Erving Goffman en 1963, describe a este fenómeno como “un atributo profundamente desacreditador dentro de una interacción social particular”<sup>71</sup>, donde el individuo que lo porta queda reducido a una persona cuestionada, excluida y discriminada. Así pues, desde un análisis psicosocial el estigma se identifica como una marca, señal o signo, manifiesta o no, que hace que el portador de la misma sea incluido en una categoría social hacia cuyos miembros se genera una respuesta negativa.

“Se pueden mencionar tres tipos de estigmas, notoriamente diferentes. En primer lugar, las abominaciones del cuerpo -las distintas deformidades físicas-. Luego, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad (...) Por último, existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia”<sup>72</sup>.

---

71 Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

72 *Ibid.*, p. 14.



Las presentaciones del Yo se describen en el texto de Goffman a través de una variada forma de estigmatizaciones: ciegos, minorías étnicas o raciales, pacientes mentales, ex presos, enanos, obesos, etc. Todas ellas se esfuerzan por minimizar su desventaja física o psíquica que los hace ver como anormales. Se trata de una manifestación de las diferencias reconocidas por imaginarios sociales dominantes, que tipifican al Otro como una natural forma de rotulación. Las personas son rotuladas en categorías aparte, separando así el “nosotros” de “ellos”, proceso que culmina cuando dichas diferencias generan formas diversas de desaprobación, rechazo o exclusión<sup>73</sup>. Como dice Goffman, la teoría del estigma sirve como la ideología que explica la inferioridad<sup>74</sup>.

Frente a esa identidad deteriorada surgen las inevitables respuestas de etiqueta del “desviado”. Goffman nos propone varias alternativas. Rechazar la etiqueta (el rechazo), estrategias para negar la etiqueta (explicaciones para ser aceptado), desmentirla o manejar el estigma son algunas de las posibilidades. El estigmatizado normalmente acepta la etiqueta, percibe su condición de Yo como alguien menos valioso, controla las identidades anuladas y maneja la información referida a él. En ese escenario adverso, el estigma actúa como mecanismo de tensión permanente. Por ejemplo, a través de cambios de nombre, encubrimientos de origen racial o tendencia sexual e, incluso, a través de la configuración de identidades duales o desviaciones dobles. Este último caso se observa con el imaginario social de la mujer en sociedades con altos niveles de androcentrismo, donde se agrega a la primera desviación causada por la condición de estigmatizada una segunda desviación, provocada en caso que la mujer no se ajuste a las expectativas de su rol.

Muchos estigmatizados adoptan la lógica a la que Goffman llama del “buen ajuste”, la cual pretende que el discriminado logre adaptarse a la sociedad y reconocerse como igual a los demás. Para ello, el “buen ajuste exige que el individuo se acepte, alegre e inconscientemente, como igual a los normales, mientras que, al mismo tiempo, se aleja por su voluntad de aquellas situaciones en las cuales los normales tendrían dificultad en fingir un tipo de aceptación”<sup>75</sup>.

Quien dedicó gran parte de su trabajo académico al Otro excluido es Michel Foucault. Los sistemas dominantes de Occidente se basan -a juicio del filósofo- en una voluntad de verdad. Dicha voluntad se apoya en una base institucional que le da forma y contenido, “reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía,

---

73 Link, Bruce y Jo Phelan. “Conceptualizing stigma”, en *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, pp. 363-385, 2001.

74 Goffman, Erving (2001). *Op. Cit.*, p.15.

75 *Ibid.*, p. 143.

el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales”<sup>76</sup>, afirma. La identificación de marginalidad de discursos como la locura o la delincuencia son la prueba más evidente de que existen otros discursos que ejercen formas de presión y poder de coacción. Allí están los excluidos, marginados y anormales, sometidos a principios de clasificación, de ordenación, de distribución que domina lo que acontece y el azar<sup>77</sup>. La tesis de Foucault sustenta su idea de exclusión, en el rechazo más evidente y socialmente justificado: la locura. “Desde la más alejada Edad Media, el loco es aquello cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada nula y sin valor, que no contiene ni verdad ni importancia, que no puede testimoniar ante la justicia, no puede autenticar una partida o un contrato, o ni siquiera, en el sacrificio de la misa, permite la transubstanciación y hacer del pan un cuerpo”<sup>78</sup>, dice.

Y es que la categoría del Otro está en alto grado vinculada al concepto de diferencia. Bajo esa nominación se encuentra el forastero, la prostituta, el indígena o el mendigo. Pero se trata de una diferencia, como señala Foucault, absolutamente discursiva. Se trata de formas de alteridad influenciadas por sistemas simbólicos como la economía, la ciencia o el mito. Un Otro que se aprecia de tal cuando el entorno cultural lo califica como tal. Jean Baudrillard ofrece una distinción terminológica en el sentido de considerar la alteridad como el referirse al Otro como Otro, en cambio la diferencia es ese Otro. El Otro de la alteridad es lejano y exótico, por lo tanto, no se parece a nosotros. En cambio, el Otro de la diferencia es próximo y cercano. Creemos conocerlo, nos sentimos en peligro y no deseamos ser como él. Así ejemplifica, Baudrillard, la distinción alteridad/diferencia:

“No es evidente que el otro exista para todo el mundo. ¿Existe un otro para el Salvaje, para el Primitivo? Algunas relaciones son absolutamente asimétricas: uno puede ser el otro del otro, sin que el otro sea el otro de uno. Yo puedo ser el otro para él, y él no ser el otro para mí. Los alacalufes de la Tierra del Fuego fueron aniquilados sin que hubieran intentado entender jamás a los blancos, hablarles o negociar con ellos. Ellos se llamaban los hombres, y no había otros. Los blancos ni siquiera eran diferentes: eran ininteligibles (...) El que no piensa la diferencia, el que no juega el juego de la diferencia, debe ser exterminado. Así ocurrió con los indios de América cuando desembarcaron los españoles.

---

76 Foucault, Michel. El orden del discurso. Tusquets, Barcelona, 1999, p. 22.

77 Ibid., p. 25.

78 Ibid., p. 16.

No entienden nada de la diferencia, están en la alteridad radical (los españoles no son diferentes, son dioses, punto y aparte)”<sup>79</sup>.

Es desde la diferencia como la otredad se presenta en su máxima expresión. Desde la diferencia del Otro se explica la xenofobia: cuando los marroquíes están en Marruecos, son un Otro para los franceses, pero cuando llegan a París y se instalan en las calles a vender, entonces se vuelven un otro que hay que combatir y expulsar<sup>80</sup>. Y desde esa diferencia del Otro observamos casos de exclusión bajo el discurso postmoderno, tecnológico y nacionalista.

### **El Otro huésped: el extranjero**

La condición de extranjero quizás sirva para dimensionar los alcances de una exclusión que no genera ningún tipo de remordimiento de tipo soberano. Se trata de un otro inaccesible, lejano y, que a pesar de su integración, se le observa a distancia. Su imagen es ambigua y ambivalente, de aceptación y de rechazo. Un individuo que se encuentra al margen de la sociedad que lo acoge. Es, quizás, la máxima forma de discriminación: un sujeto presente con síntomas de ausencia, donde la carga más pesada es la de ser un viajero sedentario.

En un lúcido artículo<sup>81</sup>, Paul Ricoeur explica la lógica de ser extranjero en la Europa contemporánea, especialmente el caso francés. Toda su argumentación se nutre de variables jurídico-políticas, poniendo énfasis en la tensa relación miembro-extranjero. La razón- dice Ricoeur- es que la humanidad no está conformada como un solo cuerpo social. Se trata de un cuerpo complejo, polisémico, cambiante y con diversos grados de nacionalismo. En ese entramado social se encuentra el extranjero. Un sujeto que se califica como “alguien que no es de los nuestros”. Una relación dual que nada dice sobre la alianza, neutralidad o enemistad que reina entre nosotros y ellos<sup>82</sup>. Lo único explícito es la condición de nacional. Es la ley la encargada de definir los criterios de admisibilidad para ser un “nuestro”. Dichos criterios son infranqueables y arbitrarios. Se trata de una admisión que puede ser aceptada, anulada o rechazada, y que actúa como una barrera que elimina el deseo de dejar de ser

---

79 Baudrillard, Jean. La transparencia del mal. Anagrama, Barcelona, 1991.

80 Osorio, Francisco. El sentido y el otro. Cinta de Moebio 4, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

81 Ricoeur, Paul. La condición de extranjero. Documento de trabajo Grupo Compostela de Estudios Sobre Imaginarios Sociales. Traducción al español por Manuel Antonio Baeza. Inédito.

82 Ibid.

extranjero como un dato que comprometa al Estado soberano, encargado de salvaguardar la titularidad de parcelas de soberanía nacional.

Dicha soberanía no sólo se nutre de historia, costumbres y relatos fundadores. Es en la construcción de la identidad nacional donde el extranjero tiene siempre un lugar. Es la razón para que -a pesar de las objeciones de Ricoeur- existan muchos sujetos que se sientan más alemanes o ingleses, que franceses. A saber:

“Hay que confesar que la comprensión que tenemos de pertenecer a tal país. A tal nación, a tal Estado, no descansa sobre ninguna razón clara y transparente; a decir verdad, no se trata de razones, quiero decir motivos que podríamos sustentar mediante argumentos en el caso de que un contradictor viniera a pedirnos justificar el ser franceses más que ingleses o alemanes”<sup>83</sup>.

Los padres de la cultura occidental lo tenían muy claro en sus orígenes. No era lo mismo ser griego que no serlo. La arqueología de la alteridad entrega contundentes argumentos para considerar al extranjero como signo de la cohesión de los nacionales. Ello se observa al constatar que la inestabilidad y desunión de los primeros pueblos griegos se debe a que ni siquiera se designaban a sí mismos con un nombre común<sup>84</sup>. La conciencia de unidad aparece cada vez más explícita para los griegos desde comienzos del siglo VII a. de C. Sólo a partir de entonces se emplea como un habitus el término “bárbaro” como opuesto a griego. El sentido original supera, incluso, el concepto de pueblo lejano y extraño. Éste hace referencia a aquellos hablantes de una lengua no griega y a una caracterización despreciativa de su peculiar fonética hablando griego. Los problemas de comprensión lingüística se transforman, así, en elementos de diferenciación nacional, con significados posteriores que identifican al bárbaro como salvaje o no civilizado, por su peculiar forma de hablar.

Los hechos de lengua como un matiz peyorativo particular le otorgan a la otredad de los antiguos griegos un rasgo que alimenta la conocida autodefinición de superioridad en ámbitos étnicos, geográficos, históricos y cognitivos. El carácter sustantivante que adquirió el término bárbaro superó, luego, la manera incorrecta de hablar una particular lengua. Pero, si el origen de la diferencia entre griego y no griego es exclusivamente lingüística, ¿dónde surge tal sustantivación? El antimodelo cultural que representan los bárbaros para

---

83 Ibid.

84 Santiago, Rosa-Araceli. Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad. En Faventia 20/2, pp. 33-45, Universitat Autònoma de Barcelona, 1998.

la historia de Grecia y que justifica, incluso, la consideración aristotélica de su esclavitud como condición natural no está ni siquiera en los escritos de Tucídides ni Heródoto. El primero no participa de la corriente atitética que carga progresivamente al bárbaro de una serie de connotaciones peyorativas. Incluso grafica las coincidencias conductuales entre griegos y no griegos en el ejercicio de la piratería —y que en aquellos tiempos no representaban consideraciones deshonorosas—, la participación en los juegos olímpicos o el hecho de portar armas. Estas y otras consideraciones hacen que para Tucídides la diferencia entre griego y bárbaro no sea sustancial<sup>85</sup>. Hérodoto, su antecesor, es considerado como un relator neutral y descriptivo de las Guerras Médicas entre Grecia y Persia a principios del s. V a. C., haciendo especial énfasis en aspectos curiosos de los pueblos y los hombres tanto de los griegos como de los bárbaros, a quienes describe alejado de la antítesis griego/bárbaro que será objeto de la historiografía posterior.

Los orígenes y posterior desarrollo de una alteridad tan particular como la de griegos y bárbaros suponen algo no tan diferente de lo que ocurre hoy día en la condición de extranjero. Para Ricoeur, el extranjero asume su condición de tal cuando sale de su anonimato. Al hacerlo, surge con el “miembro” la comparación, el desencuentro, el prejuicio y el elogio<sup>86</sup>, transformando, de paso, a la ciudadanía como el mecanismo jurídico de exclusión. Como se sabe, quien reside en un país y no es ciudadano carece de capacidad política. No puede exigir. Sólo es objeto de exigencias. Ello convierte al extranjero en el único habitante de una nación al que, siendo adulto y con capacidad mental, los demás (nacionales) le acuerdan un sitio y un rol, sin que aquel participe en dicha asignación. En pleno siglo XXI parece irrisorio pensar en el extranjero como síntoma de desintegración, indefinición o ausencia de identidad nacional. La tensión entre lo único y lo universal, sin embargo, sigue plenamente vigente como nunca antes lo estuvo. Una relación miembro/extranjero en la que el Otro es amigo, enemigo o adversario. Dicho límite entre el nosotros/ellos, según Simmel, opera igualmente que a nivel individual. El alter-ego se construye hacia el interior y se de-construye hacia el exterior. Por un lado, el extranjero construye su falta de arraigo y compromiso desde el desprecio del nacional. La endogamia es la prueba más evidente. En ese proceso, el extranjero puede socavar el ethos de la sociedad mayoritaria, estigmatizando al forastero en un Otro con diferencias más que religiosas, lingüísticas o étnicas. El descrédito y la figura parasitaria no tardan, por el otro lado, en aparecer.

---

85 Ibid. p. 42-43.

86 Ricoeur, Paul. La condición de extranjero. Op. Cit.

A partir de los grados de visibilidad que adquiere el extranjero, la literatura no lo ha tardado en clasificar. Visitante, inmigrante, forastero, refugiado, huésped o paria son algunas de dichas denominaciones. De todos ellos, el “forastero” es el más universal. Se le observa con distancia y sus relaciones no están basadas en términos de lo que Durkheim denomina solidaridad orgánica. Su viaje territorial puede ser pasajero o definitivo. Y sólo este último adquiere rasgos de ruptura con sus orígenes. El primero es sólo un “nómada” que nunca ha tenido raíces. El segundo es un “inmigrante”, también llamado “huésped” sólo si su periplo no busca una nueva ciudadanía. Su residencia, vinculada al empleo, es causa de sospecha, xenofobia e incompreensión. Es víctima de la esquiva hospitalidad, algo que sí tiene el llamado “visitante”. Como turista o residente temporal, el visitante hace halago de su voluntaria y ostentosa llegada. Con él, el intercambio económico está asegurado. El Estado que lo recibe le otorga libertad para circular, para ejercer el comercio y compartir bienes sociales. La exclusión sólo llega si el huésped clama residencia permanente y derechos políticos. En la otra vereda, la solidaridad entre naciones dio origen a otro tipo de extranjero: el que involuntariamente busca refugio. Objeto de auxilio, el “refugiado” es considerado persona en peligro. Pero cualquiera sean las razones para su asilo –raciales, religiosas o políticas-, sigue siendo extranjero en el país que lo acoge. Ello se lo recuerda el dueño de casa, cada vez que la persecución de origen se convierte en exclusión de llegada.

Algo muy distinto es el concepto de pueblo paria. Según el diccionario, “paria” es aquella persona excluida de las ventajas de que gozan las demás, e incluso de su trato, por ser considerada inferior. Se encuentra también referida a aquel habitante de la India, de ínfima condición social, fuera del sistema de las castas. Sin embargo, es Max Weber quien va a popularizar sociológicamente el término para referirse a la realidad histórica del pueblo judío. Según Weber, se trata de un pueblo huésped que vive en un entorno extranjero del cual es separado ritualmente, formalmente o efectivamente<sup>87</sup>. En palabras del autor, el concepto de pueblo paria:

“Designa a un grupo desprovisto de organización política autónoma, que se asocia en una comunidad hereditaria especial; está caracterizado, por un lado, por la prohibición originalmente mágica, tabú y ritual, de la exogamia y de la comensalidad con los grupos exteriores, y por otro, por privilegios negativos,

---

87 Raphael, Freddy. El forastero y el paria en la obra de Max Weber y Georg Simmel. Archives des sciences sociales des religions. Enero-Marzo 1986, pp. 63-81.

tanto en el plano político como social, que se conjugan con un comportamiento económico de naturaleza particular y de un gran alcance”<sup>88</sup>.

Esta precisión diferencia al paria del huésped. Este último se caracteriza por poseer una movilidad estacional, por su nomadismo y porque sus derechos están garantizados por el Estado que lo acoge. El paria, en cambio, es un extranjero víctima de barreras jurídicas y rituales, carece de arraigo territorial, se le considera impuro y es un huésped no tolerado. Las razones para que el pueblo judío sea calificado como paria por Weber son varias. Su condición histórico-religiosa de pueblo escogido, la segregación ritual que practica como forma de protección hacia lo externo, su organización social volcada al interior y su explícito rechazo a la fraternización son algunas de las causas mencionadas por el sociólogo alemán<sup>89</sup>, y que explican el aislamiento social del pueblo judío.

Para graficar estas formas de exclusión -particularmente en la figura del inmigrante- abordaremos brevemente las situaciones de extranjería en Chile y España. El caso español es uno de los más nítidos de la Unión Europea, por su rol de gendarme del sur de Europa. En virtud del Acuerdo de Schengen, España es presionada a impermeabilizar sus fronteras como requisito de entrada a la unión. Así, el control de la inmigración es en gran parte puesta sobre los hombros de la política española. Durante el proceso de incorporación de España en la UE (1985-1986) alrededor de 20.000 personas atravesaron ilegalmente su frontera sur. Según cifras oficiales, se llevaron a cabo 27.104 devoluciones y se tramitaron 4.837 expedientes de expulsión en dicho período<sup>90</sup>. Se puede deducir, entonces, que el restrictivo contenido de la Ley de Extranjería actual es resultado de las presiones que recibió España por parte de los países miembros de la UE para controlar el proceso migratorio. Dicha discusión jurídico-política generó un clima general de alarma, aversión y sobredimensionamiento de los inmigrantes que ingresan y reside en territorio español, y que ha repercutido hasta el día de hoy. Se trata de una percepción magnificada de la presencia de extranjeros<sup>91</sup>, que obedece a un pánico moral, causa de temores, prejuicios y construcción de estereotipos negativos hacia magrebíes, marroquíes, latinoamericanos y gitanos rumanos.

---

88 Weber, Max. *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 513.

89 Raphael, Freddy. *El forastero y el paria en la obra de Max Weber y Georg Simmel*. Op. Cit.

90 Solé, Carlota y otros. *El impacto de la inmigración en la sociedad receptora*. En *Reis* 90/00, pp. 131-157.

91 Santamaría, E. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*. Anthropos, Barcelona, 2002.

Para la investigadora venezolana Ybelice Briceño<sup>92</sup>, la alarma mediática y la magnificación cuantitativa de los inmigrantes asume en España una serie de imágenes y discursos que han delineado el perfil de ese nuevo inmigrante en construcción. La criminalización, racialización, culturalización y victimización son algunas de esas estrategias discursivas. Es decir, en primer lugar, el espíritu general de la política de inmigración del Estado español contiene elementos que asocian la figura del inmigrante con la ilegalidad, la delincuencia y las amenazas al orden público<sup>93</sup>. En segundo lugar; la racialización, explica el conjunto de manifestaciones xenofóbicas hacia la comunidad de inmigrantes, lo que les genera estigma y agresión, tanto verbal como física. La culturalización -como tercera estrategia discursiva-, construye al Otro sobre la base de la atribución de un bloque rígido de patrones culturales que establecen una distancia/barrera entre éste y la población que los recibe. Y, en cuarto lugar, Briceño distingue la victimización. “A través de ella los inmigrantes son definidos fundamentalmente como colectivos que padecen problemas, como objetos de abusos por parte de terceros o como necesitados de ayuda de los miembros de la sociedad receptora (...) es producido con frecuencia por entes asistenciales, medios de comunicación, ciertas ONG y sectores progresistas”<sup>94</sup>.

No cabe duda que España se ha convertido en sociedad receptora de inmigrantes desde la década de los ochenta, cifra que se incrementa hasta hoy. A pesar de las restricciones legales, un importante contingente de población inmigrante reside en territorio español, a pesar que no representan más del 2 por ciento del total de la población.

Uno de los casos emblemáticos es el de los gitanos y *romá* procedentes de Rumania que habitan en Cataluña. Los primeros en llegar lo hicieron como refugiados políticos, pero el aumento de su número y la formación de campamentos en la zona transformaron la situación de estos extranjeros en un problema político. Los efectos de la estigmatización han llevado a los gitanos catalanes a rechazar su inclusión como parte del grupo de los rumanos que han llegado recientemente a Cataluña. Aquellos “no sólo se resisten a ser recogidos bajo una categoría genérica que incluya a *otros* a quienes no reconocen como *propios* y que diluya la especificidad que reivindican para sí (...) Afirmandose como gitanos catalanes, éstos se distanciaban de los recién llegados reclamando ciertos derechos por su proclamada vinculación histórica con el lugar y se despojaban del estigma proyectándolo

---

92 Briceño, Ybelice. Inmigración, exclusión y construcción de la alteridad. La figura del inmigrante en el contexto español. En Daniel Mato (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 201-219.

93 Ibid. p. 206.

94 Ibid, p. 211.



hacia los otros”<sup>95</sup>, señala un reciente estudio en la materia. Es decir, incluso para los propios gitanos “históricos”, la expresión *romá* implica connotaciones peyorativas, en una evidente declaración de la frontera simbólica y el distanciamiento étnico que separa a ambos grupos de inmigrantes, declarados así por las recientes políticas institucionales. El tema no es menor puesto que los gitanos catalanes rechazan su inclusión en programas de ayuda social. En ellos ven rebajado su estatus, siendo equiparado al de inmigrante. El arraigo histórico en Cataluña y España es el argumento empleado para justificar tal diferencia, y que clama por la justa aceptación de los hijos de inmigrantes nacidos en España como nacionales de dicho territorio. La práctica indica que el estigma de extranjero se hereda en segundas o terceras generaciones de inmigrantes.

Chile, a diferencia de España, no es un destino de grandes contingentes de inmigración. A pesar de este dato, Chile es considerado un país de inmigrantes. En sus primeros años de vida republicana, se mantiene al margen de las olas inmigratorias que empiezan a llegar a los países de Latinoamérica. Recién en el siglo XVIII empieza a llegar una gran cantidad de vascos que comienzan a transformar las características económicas y políticas del país. Conseguida la independencia del país, el 18 de febrero de 1818, no se advierte, de parte de las nuevas autoridades, la intención de enfrentar el fenómeno inmigratorio, preocupados más bien de consolidar la toma de posesión de territorios que aún permanecían en manos de los españoles. Sólo a fines del siglo XIX se aborda el problema en forma seria y planificada. Por primera vez en la historia de Chile se inicia un proceso de orden político y económico que faculta al gobierno para controlar el desarrollo de zonas que había incorporado a su soberanía y de otras que deseaba incluir a través de la “pacificación de la Araucanía”<sup>96</sup>. En 1848 se hacía el primer esfuerzo serio para abordar el problema de “vacíos demográficos” con el envío a Alemania del ciudadano alemán residente en Chile, Bernardo Philippi, para que éste reclutara a colonos.

El censo 2002 arrojó un total de 184.664 mil extranjeros residentes en Chile, lo que representa el 1,2 % de la población total. Los datos indican, además, que el país se enfrenta a la mayor cantidad de inmigrantes en su historia, pero a pesar de ello dicho porcentaje sigue siendo ostensiblemente pequeño si se le compara con la realidad de otras naciones.

---

95 Marfá i Castán, Martí. De lejos y de cerca. Diferenciaciones y negociaciones identitarias entre gitanos catalanes y los romá procedentes de Rumania. En Programa de Dinámicas Culturales. Foro de doctorandos-Training Seminar 2007. En [www.cidob.org](http://www.cidob.org)

96 Villalobos Sergio, Osvaldo Silva, Fernando Silva y Patricio Estelle, Historia de Chile, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1974, p 455-6.

Es el caso de los países de Oceanía, donde sus inmigrantes son más de una quinta parte de la población<sup>97</sup>.

“Lo relevante del caso chileno es que el porcentaje de los inmigrantes sobre la población total fue mayor en otras épocas, como sucedió en la primera mitad del siglo XX, cuando se empinó por sobre el 4 por ciento de la población total. Luego tuvo una tendencia a la disminución y tanto en 1982 como en 1992 descendió por debajo del 1 por ciento. En realidad, desde mediados del siglo XIX y hasta la mitad del siglo XX el porcentaje estuvo siempre por sobre el 1 por ciento. Hubo entonces una pequeña recuperación en 2002”<sup>98</sup>.

Pese a que el contingente extranjero nunca ha sobrepasado el 4,5% de la población, y que hoy día esta cifra alcanza sólo el 1,2 %, de ese porcentaje se estima que alrededor de 150 mil proceden de países latinoamericanos. Es decir, un 70% de la inmigración total proviene de nuestros vecinos, concentrándose en Argentina (26%), Perú (21%), Bolivia (6%) y Ecuador (5%)<sup>99</sup>. Parece curioso que los argentinos y peruanos representan casi la mitad de los inmigrantes en Chile (47%). Sin embargo, es la comunidad peruana la mayoría en el otorgamiento de residencias permanentes y visas temporales acumuladas<sup>100</sup>. ¿Esto explica la formación de un imaginario social que acusa a ciertos inmigrantes desde una percepción negativa o poco favorable? Pareciera que la estigmatización actúa como efecto de un clima de opinión que magnifica la concentración, por ejemplo, del peruano sobre la base de una excesiva visibilidad mediática. El resultado: la percepción en gran parte de la opinión pública chilena de que los peruanos llegaron en oleadas o invasiones recientes fruto de un descontrol poblacional. Las cifras corroboran esa sensación “invasora”. La inmigración peruana experimentó un crecimiento del 394% en el decenio 1992-2002. Si a esto se le suma el estigma de la pobreza y origen étnico, se obtiene la ecuación perfecta para un notorio rechazo, expresado e través de reacciones xenófobas.

“El debate sigue las mismas tendencias de la polémica que generaron los inmigrantes en el siglo XIX: es conveniente, se dice, que vengan a Chile

---

97     Martínez, Jorge. Breve examen de la inmigración en Chile según datos generales del Censo de 2002. CELADE-CEPAL. Documento de trabajo 3, OIM-Chile, 2003.

98     Ibid., p. 8-9.

99     Martínez, Jorge. El encanto de los datos. Sociodemografía de la inmigración en Chile según el censo de 2002. CELADE-CEPAL, Serie población y desarrollo, 49, Santiago, 2003.

100    Martínez, Jorge. Breve examen de la inmigración en Chile... Op. Cit., p.10.

Europeos, civilizados o como señala El Mercurio en un editorial, "*grupos que por sus características culturales podrían asimilarse valiosamente en el lapso de una generación... [Sin embargo] ingresan a nuestro país grupos que carecen de capacitación laboral básica, por lo que su asimilación y asentamiento parecen menos expeditos*" (...) En Chile, por lo general, se ha dicho que la xenofobia no existe, pero sí se reconoce que tal grupo "no es agraciado", que "huele mal" o que es intelectualmente inferior"<sup>101</sup>.

Según una investigación FONDECYT<sup>102</sup>, la alta concentración de peruanos en la Región Metropolitana -78% versus un 46% de inmigrantes argentinos- nos ha acostumbrado a pensar que aquello que ocurre en Santiago es materia de debate nacional<sup>103</sup>. Una visibilidad que no sólo es fruto de la concentración capitalina, sino a la importancia que se le asigna al componente étnico y racial al momento de construir el Otro. "La población peruana y andina en general tiene rasgos más indígenas que la población de Santiago Centro, lo que genera un elemento de visibilidad más fuerte. Este elemento permite comprender por qué la migración peruana concita mayor atención por parte de la sociedad chilena, sin ser el principal flujo migratorio al país"<sup>104</sup>, indica el estudio.

### **El Otro en el Yo posmoderno**

La alteridad antes descrita descansa, en todo caso, en una nueva forma de construir la relación societal. Es en la era del Yo posmoderno y el consumo masificado donde el individuo contemporáneo ha sido delineado teóricamente. Esbozos que lo presentan como un sujeto hedonista, narcisista, individualista y objeto de la seducción. Se vincula, entonces, con un imaginario social radical que actúa como el gran lente a través del cual vemos un entorno marcado por la erosión de las identidades sociales, el abandono ideológico y donde se impone un proceso de personalización que fractura la disciplina y el racionalismo moderno. Bajo este panorama, que sepulta definitivamente la discusión en torno a la posmodernidad, pareciera que ya no podemos agregar originalidad. Ya lo ha escrito Lipovetsky, con el inconveniente de tratar sobre un espacio simbólico del cual activamente

---

101 Norambuena, Carmen. Chile y sus nuevos inmigrantes. Ni acogidos ni rechazados. Revista Universitaria N° 85, publicación de la Vicerrectoría de Comunicaciones y Extensión de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004.

102 Proyecto FONDECYT 2004 N°1040126, "Comunidades transnacionales de inmigrantes. ¿Espacios de integración social o la globalización de la exclusión?". Investigadores: Carolina Stefoni y Lorena Núñez.

103 Stefoni, Carolina. Migración y ciudadanía: la formación de comunidades peruanas en Santiago y la emergencia de nuevos ciudadanos. Política N°43, 2004, pp. 319-336.

104 Ibid.

formamos parte. Quizás por esa razón Lipovetsky y otros de su generación sean filósofos atípicos: escriben sobre lo que vivimos. Allí está el consumo, la masa, el sexo y la liberación personal.

El narcisismo sería, según aquella tesis, la máxima expresión de la individualidad contemporánea, alimentada por un capitalismo hedonista y permisivo. Un narcisismo que socializa desocializando y que glorifica el reino de la expansión del Ego puro<sup>105</sup>. En esta hiperinversión del Yo, el placer, el bienestar y la desestandarización ocupan un lugar central. El Yo se transforma en el ombligo del mundo y en objeto de atención de las denominadas terapias de moda: yoga, psicoanálisis, zen, dinámica de grupo o meditación trascendental<sup>106</sup>. Bajo este prisma, el Otro como punto de referencia estaría abandonado como se le conoció con la modernidad. No se trata de una exclusión del Otro, sino de una redefinición para la construcción de un nuevo Yo, sin ataduras, sin pretensión intelectual y en un entorno donde el culto al sí mismo personaliza las formas de sociabilidad. Se trata de un Yo que protagoniza un excesivo exhibicionismo y un desapego emocional. En efecto, el miedo a la decepción explica un estado de desapego que, a juicio de Lipovetsky, alimenta las relaciones sin compromiso, donde la única preocupación del Yo es evitar su vulnerabilidad<sup>107</sup>.

Pero no hay narcisismo sin seducción. Según el Diccionario de la RAE, *seducir* significa engañar con arte y maña, persuadir suavemente al mal y cautivar el ánimo. Para Lipovetsky, seducir es abusar por el juego de las apariencias. Es decir, a través de la seducción se multiplican los deseos. La sociedad de consumo explicita las estrategias de seducción en forma directa y sin complejos. Es ella la que construye nuestro mundo y lo remodela según un proceso de personalización, concretando los deseos y, con ello, acelerando la individualización. ¿Se trata, acaso, de una forma de destrucción de lo social? El argumento del filósofo francés apunta a la seducción como estrategia para consolidar la autonomía individual a través de la eliminación de las reglas disciplinarias y toda forma de autoritarismo. En definitiva, un proceso de aislamiento que se administra por el hedonismo y los medios de comunicación industriales.

Este manifiesto respeto a la singularidad subjetiva tiene otra interpretación. Es una nueva orientación hacia el Otro lo que postula Michel Maffesoli, y que supera incluso la posterior referencia de Lipovetsky hacia la hipermodernidad. En este nuevo escenario posmoderno, el ser humano se presenta como una síntesis individualizada de la sociedad,

---

105 Lipovetsky, Gilles. La era del vacío. Anagrama, Barcelona, 2002.

106 Ibid.

107 Ibid.

dice este profesor de La Sorbona. Se trata del reconocimiento de la subjetividad como método que, a contrario de la tesis de Lipovetsky, impide la configuración de un Yo autónomo y solitario. La posmodernidad, dice Maffesoli, nutre la socialidad y su rasgo orientador hacia el Otro. Dicho en otros términos, la coexistencia sólo es posible en un estado societal donde la emancipación, el individualismo, la racionalidad, la producción y el progreso estén en retirada. Reflejo de la vida de un sujeto orientado por placeres improductivos y sentimientos colectivos. Una sociedad orgiástica llena de vida improductiva y goce del presente garantiza esa relacionalidad<sup>108</sup>.

“El poner durante mucho tiempo el acento en el individuo, y después en el Individuo Social, ha hecho olvidar lo que, precisamente, es primordial para el hombre: el vivir en común. Más allá de lo social, donde se expresa la solidaridad mecánica, encontramos la socialidad, que remite a la solidaridad orgánica, donde la relación con el cosmos y la relación con el otro se asemejan sin cesar”<sup>109</sup>.

De ahí la importancia de los rituales y las orgías sociales. Éstas asumen el foco de la sociabilidad que disputan la esencia del sentimiento colectivo con el orden oficial e impuesto por el discurso del progreso. El acceso al desorden productivo del que habla Maffesoli se obtiene tras un lúdico juego en serio, dejando a la vista aquellas pasiones desencadenadas difícilmente controlables y que la mayor parte del tiempo están ocultas en la estructuración social; y que en una palabra se presentan como *subversivas*. Lo orgiástico como factor de sociabilidad convierte el desorden en virtud del pueblo y el caos en regla informal de la ética popular. Allí, el goce, la noche, el sexo, las pasiones y el cuerpo son señales de una presencia absolutamente comunitaria. Se trata de un éxtasis social -llamada “viscosidad social” por el autor- que implica para el sujeto salir de sí para unirse a una forma de alteridad que diluye al ser individual en un ser-juntos constante. Esta viscosidad omnipresente “contamina cada situación y a cada hijo de vecino”<sup>110</sup>, escribe Maffesoli, la cual se expresa en sus manifestaciones más evidentes: “love parades, gay prides, fiestas tecno y otras fiestas rave”<sup>111</sup>. Es por este vínculo orgiástico que surge el juvenilismo, graficado en “el mito del *puer aeternus*, ese niño eterno, juguetón y travieso que impregna

---

108 Maffesoli, Michel. De la orgía. Una aproximación sociológica. Ariel, Barcelona, 1996.

109 Ibid., p.15

110 Maffesoli, Michel. El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas. Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 14.

111 Ibid. p. 13.

todos los modos de ser y pensar”<sup>112</sup>. Se trataría de una alteridad más explícita que otorga una dimensión colectiva de la existencia, que conduce al individuo a perderse en el cuerpo social y que lo incorpora a una tribu efectiva y de naturaleza matriz<sup>113</sup>.

“En efecto, es interesante hacer notar que la exacerbación del cuerpo, el juego de las apariencias, la teatralidad que induce no es en absoluto individualista sino que tiende, por el contrario, a favorecer la absorción en un amplio cuerpo colectivo. Las múltiples tribus colectivas deportivas, sexuales, musicales, naturistas, etcétera, se basan esencialmente en la epifanización del cuerpo y de los sentidos que son celebrados por ellos”<sup>114</sup>.

Contrario a la tesis de Lipovetsky, el paradigma tribal que postula Maffesoli como rasgo central de las sociedades postmodernas le otorga un condimento de asociatividad al ya cuestionado individualismo narcisista. En este modelo de sociedad des-individualizante se favorece un sentimiento de pasión compartida y atracción social generadora de ideas, emociones e imágenes comunes, es decir, una pulsión de estar con el Otro, la máxima expresión de la alteridad. Es el «tiempo de las tribus!», exclama al autor. El neotribalismo, una fragmentaria gama de microcomunidades articuladas en torno a sentimientos (gustos, deseos) y experiencias conjuntas<sup>115</sup>. Se trata del advenimiento de un nuevo grupo, las tribus; de una nueva forma social, la masa; y de un nuevo tipo de individuo, el nómada. Este individuo nuevo va de una tribu a otra, carece por sí mismo de una identidad ideológica, sexual, profesional o de clase. Es la tribu la encargada de dársela. Se trata de un sujeto que se construye a partir de sus simultáneas máscaras y que no se agota en ninguna de ellas. Este goce de teatralidad y desenfreno orgiástico alimenta un mundo de apariencias donde el Yo se pierde en el Otro y donde la comunidad prevalece sobre el individuo. “Ya que contrariamente a lo que suele afirmarse, la apariencia no es en absoluto individualista. Muy por el contrario, se construye bajo y para la mirada del otro”<sup>116</sup>.

En este retorno a lo trágico -toda vez que se retoma la vida colectiva y sus valores tribales- se altera la aceleración del tiempo al que estábamos acostumbrados en la modernidad y sus certezas. Los nuevos espacios de convivencia social le otorgan al Otro de

---

112 Ibid., p. 14

113 Ibid., p. 166.

114 Ibid., p. 167.

115 Maffesoli, Michel. El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas. Icaria, Barcelona, 1990.

116 Maffesoli, Michel. El instante eterno. Op. Cit., p. 121.

Maffesoli un valor como en antaño siempre tuvo, antes de que el progreso y el desarrollo de la ciencia se instalaran como paradigmas del conocimiento. Muchos quisiéramos que la tesis de extrema relacionalidad de este francés fueran posibles, superando las diferencias cognitivas que plantea Zigmunt Bauman<sup>117</sup> en el escenario de la modernidad líquida. En él, la nítida demarcación entre lo que significa un “nosotros” y un “ellos” asoma como el verdadero rasgo del espacio societal contemporáneo. El extraño, el sujeto lejano, el extranjero es alguien tan desconocido para el “nosotros”, que no existe. El “otro” cercano es aquel que se mueve dentro de los límites del espacio comunitario, donde la vecindad es garantía de relacionalidad. Se trata de un sujeto a la vista y que adquiere una notoriedad evidente en las prácticas y proyectos sociales. Es parte del factor biográfico, y como tal se alza como testigo de hechos que no van a desaparecer en la memoria de un pueblo. Pero ese otro cercano no es garantía de certezas. Hay un tipo de otredad que genera inquietud y temor. Se trata de aquel Otro vecino, pero desconocido. Signos de subversión, esos otros misteriosos actúan bajo el paraguas del neotribalismo. Como sujetos de estigma, deben enfrentar la mala reputación que los tilda de sucios, vagos, alcohólicos, agentes contaminantes o basura social. De este modo, el otro inferiorizado está más cerca del “nosotros” como nunca antes. Ya no sólo se necesitan huéspedes o inmigrantes, ni lejanos pueblos primitivos, sino que la marca social cala ahora en naturistas, ecologistas, pacifistas, pokemones, góticos y cualquier otro misterioso grupo cercano.

### **Propuesta taxonómica del Otro inferiorizado**

Como se presenta en estas líneas, la comunidad adquiere una doble carga semántica. Un Yo que se nutre de la alteridad como definición de identidad, y al mismo tiempo como línea fronteriza del espacio social compartido. Esa exclusión del Otro aparece como la carga que deben enfrentar las políticas sociales que buscan la igualdad de género, étnica o sexual. La construcción taxonómica se convierte, así, en una herramienta para facilitar la comprensión del Otro inferiorizado en un modelo de sociedad que al mismo tiempo pide certezas y flexibilidades.

El imaginario social del Otro puede ser agrupado en cuatro categorías axiales. De estas, dos se identifican con un origen natural, y otras dos con un carácter de rasgo social adquirido:

---

117 Bauman, Zygmunt. *La modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

- *Categoría biológica:* tiene que ver con diferencias morfológicas que constituyen al ser humano y los fenómenos comunes concernientes a él como organismo; además, se manifiesta la estética y valoraciones funcionales desde la composición biológica del sujeto.
- *Categoría psicológica:* se vincula con la taxonomía empleada por las ciencias de la conducta y que tratan los fenómenos psíquicos de los individuos manifestados a través del comportamiento.
- *Categoría cultural:* relacionada con los aspectos de la socialización, más específicamente con los roles que se pueden asumir en los procesos cotidianos de la vida.
- *Categoría social:* más relacionada con los niveles macros de relaciones sociales, interacción con sistemas parciales tales como la economía, la política, etc., y por ende, más relacionada con el concepto que la sociología emplea para definir el status.

¿Cómo ubicar el Alter investigado en cada una de las categorías propuestas? La discursividad social puede ser observada a través de diversas formas textuales (historia, documentos científicos, medios de comunicación, normas jurídicas). Todas ellas, además, se legitiman en la doxa. Es el “sentido común”, entonces, el que ubica nuestra identidad desde el Otro y que le otorga sentido a nuestro entorno cercano. Así, por ejemplo, la categoría biológica se nutre de apreciaciones peyorativas respecto a la fuerza física de las mujeres (la vinculación del género femenino con el sexo débil), o una identificación de rasgos físicos indígenas y, con ello, la inmediata asociación al imaginario del “indio” como raza inferior. En el plano de las psico-diferencias, en tanto, se observan categorizaciones caricaturescas como el indígena mapuche asociado a la “tozudez” o la mujer que posee una inteligencia “más emotiva” que el varón. Las categorías axiales asociadas a lo adquirido (social y cultural) ven a la socialización como centro y parámetro que las fundamenta. En los ejemplos mencionados se observa a una mujer “dueña de casa” o “erotizada” y a inmigrantes e indígenas como flojos, incivilizados, borrachos, pobres, resentidos, violentos o terroristas, producto de la mitologización de aquellos y a la valoración del antepasado en contraste con el imaginario social del presente.



Estas valoraciones categoriales se ven reflejadas en el trabajo de campo de la investigación en curso sobre esta materia<sup>118</sup>. Los grupos de discusión organizados permitieron captar adecuadamente la heterogeneidad de la población, a través de una rigurosa selección de individuos, contextos o momentos que fueran justos representantes del Chile contemporáneo, estableciendo semejanzas y diferencias entre esos espacios sociales e individuos. Una muestra de esos juicios dice así:

“La mujer tiene que estar siempre en el hogar, y por algo el marido se casa con la mujer, porque la mujer tiene que hacer las cosas del hogar, y el marido sustentar a la mujer. No que la mujer va a salir a trabajar y el marido se va a quedar en la casa, sin hacer nada. No. El hombre tiene que llevar la comida a la casa a su mujer, y lo que tengan. Cómo va a estar la mujer trabajando y va a llegar a la casa y le da de comer el marido, si al marido el señor nos dio la fuerza para que trabajáramos nosotros, para poder mantener a su señora” (Luis, Concepción, 25-10-2007).

“Nosotros tuvimos una nana que era mapuche... que duró súper poco... con mis papás. Yo era chica, y era como hosca, era como ruda. No sé, mi mamá la despidió porque la señora era muy hedionda, no se duchaba nunca. Cuando mi mamá le dijo que se podía duchar todas las veces que quisiera... ya, ella era como tosca, yo me acuerdo que era como tosca... esos son como los únicos recuerdos que tengo” (María Pía, Santiago, 20-01-2008).

“Ahora si tú ves el mundo, en Europa ustedes lo vieron, los españoles son la lastra de Europa. Ahora entre lo que pasó el siglo pasado entre los alemanes y la raza aria y las diferencias que generaron en el resto de Europa, hoy día Europa vive en confrontación entre los ingleses, los franceses, los españoles, los alemanes, los huevones no se pueden ver, pero aprendieron a convivir. Hoy día tú viste el mismo tema, no sé si somos nosotros o es la raza, lo que pasó en Yugoslavia, hasta el día de hoy, los croatas con los serbios. Oye tú eres croata y yo soy serbio, valí callampa porque tú soy croata...” (Cristián, Santiago, 20-01-08).

---

118 Proyecto Fondecyt N°N°1071090: “Imaginarios sociales del otro en el Chile Contemporáneo. La Mujer, el Indígena y el Inmigrante”. Investigador principal, Dr. Manuel Antonio Baeza R.

El modelo categorial permite identificar los procesos que intervienen en la estigmatización. Es precisamente su carácter de marca social la que sustenta dicho modelo. Su función de ordenamiento presenta, sin embargo, desafíos metodológicos, como la identificación de variaciones intracategoriales a través de las puntuaciones o valoraciones que, a través de grupos de discusión o encuestas, puedan realizarse, así como el oportuno reconocimiento de indicios que suele emplear el “nosotros” para distinguir entre estigmas en los “Otros”.

Un impulso categorizador desea poner en la discusión teórica y metodológica nuevas formas de acceder a las clásicas marcas de ver al Otro. El listado que a continuación se presenta no es exhaustivo y tiene como finalidad llamar la atención sobre los estigmas que más notoriedad han adquirido en medios de comunicación, políticas públicas, documentos históricos o el habla popular. Un primer ejercicio consiste en identificar aquellos estigmas con los que frecuentemente convivimos; luego, aquellos con los que no nos gustaría por ningún motivo sociabilizar; y finalmente reconocer esas marcas sociales que a nuestro juicio difícilmente podríamos llegar a tener relación, por razones geográficas, temporales o socioculturales.

*Tabla 1: taxonomía del otro inferiorizado*

vagabundos	Prostitutas	esquizofrénicos
curanderos	Homosexuales	drogadictos
alcohólicos	Artesanos	inmigrantes
Ciegos	Sordos	mudos
parapléjicos	Presos	ex-presos
Pobres	Depresivos	leprosos
Enanos	Jorobados	cojos
Obesos	Tuertos	mancos
deformaciones faciales	Albinos	epilépticos
Calvos	Tartamudos	enfermos cáncer
Sida / VIH	Viejos	feos
violadas	madres solteras	gitanos
jubilados	Judíos	mormones
emigrantes	Analfabetos	zurdos
minusválidos	Síndrome Down	psoriasis
mujeres maltratadas	Adúlteros	lesbianas

Una segunda taxonomía plantea una relación de causa y efecto con el listado anterior. Hay un conjunto de asociaciones que permiten explicar el trato que el Yo tiene habitualmente con el Otro. El ejercicio consiste en vincular aquellas categorías de Otro que se expresan en atributos asignados por el entorno social, más allá de las meras experiencias individuales. El cruce y la reiteración de atributos podría ser un segundo ejercicio.

*Tabla 2: taxonomía de atributos asignados al Otro*

Enfermedad	atraso	ineficacia
Desviación	error	fracaso
Desorden	asistencialidad	solidaridad
Etnicidad	subordinación	dependencia
Amenaza	trangresión	antinatura
Exclusión	marginalidad	violencia
Miseria	problema	carga
Desafío	subdesarrollo	progresismo

El modelo categorial propuesto tiene su fundamento teórico en la tesis de autonomía de Cornelius Castoriadis. La sociedad es creación, dice Castoriadis, es autocreación<sup>119</sup>. No hay ninguna instancia exterior a ella misma que dicte sus normas. ¿Qué tipo de ser es ese capaz de darse a sí mismo las propias leyes que le gobiernan? Para Castoriadis, se trata de un ser autónomo. La autocreación social que presenta este autor presupone el manejo de ciertas categorías de acceso a la realidad que no se encuentran fuera de la sociedad, sino dentro de ella. La sociedad se autoinstituye para protegerse contra la contestación interna (guerras civiles o revoluciones) y traza una frontera simbólica respecto de todo lo que es considerado exterior, produciéndose una clausura de sí misma. En esa autoclausura, se construye el para sí. Un individuo social concreto y entidad psíquica socialmente definida que es ubicado en ciertos roles, le es asignado un status y al que se le exigen obligaciones. Así, el sujeto de Castoriadis aparece como alguien que no es dado, sino que aparece como resultado y parte de un proyecto social. La sociedad crea al sujeto, espera algo de él, le entrega una finalidad y le asegura un lugar en el espacio social.

Los atributos presentados en la *Tabla N°2* son ejemplo del resultado de un proceso de autocreación social en concreto. La conciencia del Yo se crea desde la diferencia con el

---

119 Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. Tusquets, Barcelona, 1989.

Otro. Un Otro que no es neutral y que asume la carga de una permanente objetivación. En dicho proceso instituyente, el Otro se asoma en relación recíproca. Existe como no-Yo a través de categorías socialmente adquiridas que se asumen como roles naturales. Es de esta forma como el Otro participa en su propia creación. Al tener conciencia de sí, de su conservación y limitaciones, mantiene el estigma como parte de su esencia identitaria sin asumir que, como muchos otros de su condición, proyecta lo que la imaginaria social dominante decreta como real. La invisibilidad del poder que se esconde detrás de un Otro inferiorizado sólo puede ser develada a través de un detallado análisis respecto al origen del Otro en la conciencia del Yo. Un Yo que tiene un lugar espacial y temporal.

Una lectura rigurosa del texto principal de Castoriadis<sup>120</sup> permite vincular los conceptos de *imaginario social radical* y *ser*<sup>121</sup>. Este último, para nuestro autor, se configura socialmente a través de cinco estratos partiendo de una presencia imaginante sin causalidad alguna, es decir, una imaginación completamente fundante y que se nutre de un rasgo heteronómico. Un primer estrato es el “*ser primero*”. El ser surge de la nada, del caos; hecho que lo lleva necesariamente a ser algo constituido en algún momento. A través de esta identificación ontológica, se produce en la conciencia un poblamiento o visualización de lo que se habitualmente se oculta de ese caos pre-fundacional. El “*ser viviente*”, un segundo estrato, surge de la imaginación, pero como mera potencia, que lo transforma en un ser capaz de tomar forma. Se expresa, por ejemplo, en la condición biológica del ser humano. Cuando esa imaginación se alienta o se “echa a volar” desfuncionalizada, surge el “*ser psíquico*”. A partir de este estrato, la psique crea objetos desprovistos de pertinencia biológica, independientes de la supervivencia física y material. La psique, dice Castoriadis, proporciona la materia prima para la institución de la sociedad. El cuarto estrato identifica el “*ser histórico-social*”, el cual se constituye sobre la base de una ontología ya instituida y, por lo tanto, heredada. Se traduce en todo un conjunto de instituciones que es objeto de revisión dada la capacidad de este ser como algo/alguien instituyente y autónomo. Finalmente, el “*ser sujeto*”, el único que tiene características de proyecto. Dueño de su destino, este ser es reflexivo. Pertenece a una autonomía radical en el plano de la constitución social. Se trata de un ser autónomo y dueño de una creatividad fundante en total libertad que actúa como base para el desarrollo del pensamiento político y los sistemas ideológicos.

---

120 Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Op. Cit.

121 Un buen resumen analítico de esta relación conceptual en Poirier, Nicolás. Castoriadis. El imaginario radical. Nueva Vision, Buenos Aires, 2006.

Los dos últimos estratos son clave para entender la categoría asignada al Otro. El pensamiento heredado presenta a los Otros ya clasificados, provistos de un lugar en lo histórico-social. Asoma, además, como materia prima para un proyecto político o una lucha ideológica. Es así como el Otro aparece como “*sujeto histórico y socialmente situado*”, siempre desde una imaginación radical que le da sustento existencial. Y si la imaginación -concebida de manera como instituciones de nuevas determinaciones- permite otorgar sentido verdadero al proyecto de autonomía, son los hombres mismos los que crean su propia historia. Es por ello que como punto de partida para cualquier análisis sobre el Otro consideramos la siguiente pregunta:

“¿Quién dice qué sobre el Otro, a través de qué medio y con qué respaldo?”

Se observa que existe un Yo que tiene opinión sobre un Otro, la que se refleja por medios diversos (diálogos orales, medios de comunicación, contratos, etc.) que se encuentran respaldados por diversos sistemas discursivos. En esquema, y tomando algunos ejemplos, el proceso de creación del Otro inferiorizado desde el Yo dominante se presenta así:

*Tabla 3:*

*Esquema ejemplificado de creación del Otro inferiorizado desde el Yo*

<b>Yo - Nosotros</b>	<b>decimos algo</b>	<b>sobre un Otro(s)</b>	<b>por medios</b>	<b>con respaldo</b>
varones	sexo débil	<i>mujer</i>	oralmente	ley, costumbre
nacionales	problema	<i>inmigrantes</i>	medios de comunicación	ley, partidos políticos
heterosexuales	desviación, antinatura	<i>homosexual</i>	contratos	Medicina
fundamentalistas	amenaza	<i>mormones</i>	prédicas, libros	Religión

Castoriadis plantea tres principios que explican el proceso de sociocreación: autofinalidad, selectividad y categorización<sup>122</sup>. Aplicados a la institución del Otro, sus alcances presentan novedosas aplicaciones metodológicas. La autofinalidad definiría para el

122 Castoriadis, Cornelius. Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. La creación humana I. Seminario del 21 de enero de 1987. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.

Yo su sentido de existencia y conservación sin necesidad de depender de la finalidad del Otro, en la medida que se acepta la función que la sociedad le ha asignado o cuando desarrolla una visión crítica de la misma. Desde el propio Yo se establece su diferencia con el mundo exterior. Los otros principios generan criterios de discriminación y marginalidad. La selectividad se expresa cuantitativa y cualitativamente. La representación que el sujeto se hace del mundo, lo que construye o crea es necesariamente selectiva en un muy alto grado. Origina, así, criterios de discriminación entre la nada y lo que es algo. De más está decir que la nada también ocupa un espacio social, definiendo incluso las máximas expresiones de nuestra imaginación como parte de una realidad social que le da forma y un lugar en el mundo. La categorización, en tanto, asume una función organizadora y dotadora de sentido, y de la cual se asume que ninguna categoría se toma prestada del mundo exterior. Tanto las cualidades primarias (objetivas) y secundarias (subjetivas) no pertenecen al objeto. Los colores atribuidos a algo, su forma, su belleza o sus atributos son parte de ese proceso de autocreación social.

Si aplicamos estos criterios a un análisis de observación del Otro y los procesos discursivos que participan en su creación, nos queda el siguiente esquema:

*Tabla 4: principios de autocreación aplicados al Otro*

"Otro"	SELECTIVIDAD			CATEGORIZACIÓN
	AUTOFINALIDAD	cuantitativa	cualitativa	
Sordo	me comunico diferente leo los labios debo prestar atención	pocos	diferentes	Discapacitado  Promiscuo
SIDA/VIH	luchar por vivir	incógnita	contagio	enfermo homosexual
Preso	asumo mi error mi meta es la libertad	nula (en libertad)	amenaza	Delincuente escoria social

La propuesta presentada en estas páginas tiene como objetivo develar la reificación con la que habitualmente vinculamos nuestro trato con el Otro. Es el ocultamiento el principal responsable de la casi nula reflexión sobre las instancias de creación de los rasgos

del Otro. El efecto heteronómico tiene consecuencias ontológicas, éticas y estructurales. No cabe duda que de seguir con esta óptica, seguiremos viendo al “indio” como salvaje, a la prostituta como escoria o al extranjero como estorbo.

Desde la imaginaria social parece sensato preguntarnos sobre la justicia de nuestras leyes y sobre la esencia de los roles que asumimos en plenitud. Si definimos al ser humano como un ser que construye un mundo para sí y que vela para que las cosas existan en función de sus propias características (autofinalidad), entonces es tarea del investigador social deconstruir aquellos diseños comunicativos que nosotros ayudamos a legitimar, amparados en naturales propiedades de clase y categoría. Si lo imaginario retoma la preocupación por lo sensible, lo aparente, lo enigmático, las profundidades de la mente y la memoria -elementos tan despreciados por la herencia del positivismo moderno-, es en aquel intento donde podríamos llevarnos la más grande de las sorpresas, aquella que deja al Otro como imagen y semejanza del Yo.

## **Bibliografía**

- Baeza, Manuel Antonio (2000) *Los caminos invisibles de la realidad social*. Ril, Santiago de Chile.
- Baudrillard, Jean (1991) *La transparencia del mal*. Anagrama, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt (2005) *La modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bengoia, José (2000) *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. LOM, Santiago de Chile.
- Briceno, Ybelice (2004) *Inmigración, exclusión y construcción de la alteridad. La figura del inmigrante en el contexto español*. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 201-219.
- Cabero, Alberto (1948) *Chile y los chilenos*. Lyceum, Santiago, p. 115.
- Castoriadis, Cornelius (1989) *La institución imaginaria de la sociedad. Vol II*. Tusquets, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (2004) *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. La creación humana I. Seminario del 21 de enero de 1987*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Cooley, Charles Horton (2005) *El yo espejo*. En Cuadernos de Información y Comunicación, 10.
- Foucault, Michel (1999) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, p. 22.

- Goffman, Erving (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 31.
- Goffman, Erving (2001) *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Larraín, Jorge (2001) *Identidad chilena*. LOM, Santiago.
- Link, Bruce y Jo Phelan (2001) "Conceptualizing stigma", en *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, pp. 363-385.
- Lipovetsky, Gilles (2002) *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona.
- Maffesoli, Michel (1996) *De la orgía. Una aproximación sociológica*. Ariel, Barcelona.
- Maffesoli, Michel (1990) *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*. Icaria, Barcelona.
- Maffesoli, Michel (2001) *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós, Buenos Aires, p. 14.
- Marfá i Castán, Martí (2007) *De lejos y de cerca. Diferenciaciones y negociaciones identitarias entre gitanos catalanes y los romá procedentes de Rumania*. En Programa de Dinámicas Culturales. Foro de doctorandos-Training Seminar. En [www.cidob.org](http://www.cidob.org)
- Martínez, Jorge (2003) *Breve examen de la inmigración en Chile según datos generales del Censo de 2002*. CELADE-CEPAL. Documento de trabajo 3, OIM-Chile.
- Martínez, Jorge (2003) *El encanto de los datos. Sociodemografía de la inmigración en Chile según el censo de 2002*. CELADE-CEPAL, Serie población y desarrollo, 49, Santiago.
- Mead, George Herbert (1990) *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós, México.
- Mead, George Herbert (1991) *La génesis del self y el control social*. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 55, pp. 178-179.
- Norambuena, Carmen (2004) *Chile y sus nuevos inmigrantes. Ni acogidos ni rechazados*. Revista Universitaria N° 85, publicación de la Vicerrectoría de Comunicaciones y Extensión de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Osorio, Francisco (s.f.) *El sentido y el otro*. Cinta de Moebio 4, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Raphael, Freddy (1986) *El forastero y el paria en la obra de Max Weber y Georg Simmel*. Archives des sciences sociales des religions. Enero-Marzo, pp. 63-81.
- Ricoeur, Paul (Inédito) *La condición de extranjero. Documento de trabajo Grupo Compostela de Estudios Sobre Imaginarios Sociales*. Traducción al español por Manuel Antonio Baeza.
- Santamaría, E. (2002) *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*. Anthropos, Barcelona.



- Santiago, Rosa-Araceli (1998) "Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad". En *Faventia* 20/2, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 33-45.
- Solé, Carlota y otros (s.f.) "El impacto de la inmigración en la sociedad receptora". En *Reis* 90/00, pp. 131-157.
- Stefoni, Carolina (2004) *Imigración y ciudadanía: la formación de comunidades peruanas en Santiago y la emergencia de nuevos ciudadanos*. Política N°43, pp. 319-336.
- Villalobos Sergio, Osvaldo Silva, Fernando Silva y Patricio Estelle (1974) *Historia de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, p 455-6.
- Weber, Max (1993) *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, p. 513.



## IMAGINARIO E IDENTIDADES SOCIALES:

### Los escenarios de actuación del «*Imaginario social*» como configurador de vínculo comunitario

Angel Enrique Carretero Pasin

Universidad de Santiago de Compostela

#### I

La operatividad sociológica de los «*Imaginarios sociales*» encuentra un terreno especialmente abonado en el estudio de las identidades colectivas. Toda sociedad, lo sabemos a raíz del emblemático análisis de Émile Durkheim acerca de *Las formas elementales de la vida religiosa*, descansa sobre una unánime coparticipación de sus miembros en un «*ideal común*» sobre el que se *funda* y vertebra su identidad colectiva<sup>123</sup>. No parece que una sociedad pueda mantener una sólida integridad sobre una exclusiva *integración* de carácter propiamente *sistémico*, sin recurrir, sin más, a algo que trascienda el orden de los mecanismos de interdependencia funcional constitutivos de la lógica social, sin la institucionalización de «una vinculación a unos valores comunes»<sup>124</sup>. Las sociedades adquieren una entidad diferenciada como sociedad, delimitándose asimismo con respecto a otras sociedades, en la medida en que existe un «*centro simbólico*» *holista* que las dota de una cohesión interna<sup>125</sup>. Este «*centro simbólico*» proporcionaría a la sociedad una identidad y un proyecto compartido al que sus integrantes, en mayor o menor medida, se adherirían. De este modo, se evitaría una desintegración de lo social derivada del efecto disgregador provocado entre sus miembros, cuando no el retorno a un desasosegante estado de «lucha de todos contra todos» a cuyo antídoto frente a ello, al decir de Thomas Hobbes, correspondería la génesis del Estado Moderno<sup>126</sup>. Todo esto porque, en definitiva, una sociedad, como también ha sabido Durkheim poner de relieve, es una entidad que sobrepasaría con creces el ámbito de sus condiciones propiamente materiales de

---

<sup>123</sup> E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, pp. 392-397.

<sup>124</sup> T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, 1984, pp. 43-52. Esta idea puede hallarse desarrollada en J. Beriain, *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, 1996, pp. 118-125.

<sup>125</sup> E. Shils, *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, 1976, pp. 3-16.

<sup>126</sup> Th. Hobbes, *Leviatán*, México, 2001, pp. 137-142.

existencia<sup>127</sup>. Una sociedad se configura, de un modo especial, a partir de unos «*recursos culturales*» e «*ideacionales*» destinados a ofertar sino una respuesta nítida sí al menos donadora de *certidumbre* a las grandes interrogantes demandadas por la comunidad del tipo: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? Debe haber, pues, algún tipo de «*instancia cultural*» encargada de ofrecer una tentativa de respuesta a esta demanda espontáneamente emanada del cuerpo colectivo. Y esta instancia, lógicamente, extralimita el orden de lo político, de lo económico o de lo jurídico. Sin un proyecto comúnmente compartido, las sociedades no lograrían inmunizarse frente a una siempre amenazante «*anomia*» – nuevamente Durkheim- que pudiera cernirse sobre ellas.

¿Qué es, entonces, aquello que permite *crear* sociedad?, ¿qué es lo que posibilita que una multiplicidad de atomizados individuos se sientan coparticipes de un mismo proyecto colectivo y de una misma identidad *societal*? ¿Qué es lo que une a un abanico dispar de *mónadas* individuales en un mismo sentimiento de pertenencia *identitario*? La sociedad es, por otra parte, algo, o diríamos bastante más, que la suma de la totalidad de los integrantes que la componen. Para que exista sociedad es precisa, a mayores, la existencia de un *cemento colectivo* que propicie la transformación de esta multiplicidad en unidad. Es necesario, en suma, un vínculo de unión colectivo que, además, debiera ser periódicamente reavivado. Se hace, por tanto, imprescindible una sacrificada limitación de la individualidad en aras de una entrega a lo que los clásicos llamaran el «*bien común*». La «*socioantropología de las profundidades*» viene a confirmar fielmente lo anterior. Así, Sigmund Freud, desde una óptica psicoanalítica, llegó, curiosamente, a una conclusión semejante a la de Durkheim. Para aquél, la existencia de la sociedad pasaría por la limitación de un primigenio «*narcisismo individual*», posibilitando esto la gestación de un sentimiento de fraternidad en donde se aminore el deseo individual a cambio del fortalecimiento de un «*ideal común*». Sólo así, según Freud, podría existir sociedad. Sólo el brote de un amor conjunto propiciaría el vínculo de unión colectivo, *sublimando y conteniendo* las espontáneas tendencias *narcisistas antisociales* que pudieran hacer peligrar la perduración del cuerpo colectivo<sup>128</sup>. René Girard, profundizando en la tesis freudiana y concurriendo también con Durkheim, entiende, asimismo, el origen de lo social como una autovacunación de éste frente a una violencia primigenia que, abandonada a su libre curso, llegaría a minar por completo la vida colectiva. Según él, la «*víctima sacrificial*» es aquello que propicia el forjar sociedad, en la medida en que los

---

<sup>127</sup> E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 393-394.

<sup>128</sup> S. Freud, *Psicología de las masas*, Madrid, 1986, pp. 31-35.

integrantes de ésta ven volatilizadas o al menos *sublimadas* las tendencias antitéticas, los antagonismos internos, que, en su despliegue, llegarían a devastar el tejido social<sup>129</sup>.

Pues bien, ¿cuál es el papel que debiéramos asignar al «*Imaginario social*» en este contexto? El «*Imaginario social*» sería la instancia *ideacional* mediante la cual se garantizaría y salvaguardaría la identidad *societal*. Desde esta perspectiva, la cohesión social reposaría, pues, en una adscripción sin fisuras por parte de todos los coparticipantes en un mismo grupo o sociedad a una matriz más *imaginaria* que propiamente *real*. La especificidad de un grupo social o sociedad, su singularidad, el establecimiento de unas fronteras simbólicas con respecto a otros grupos sociales y sociedades, pasaría, entonces, por la configuración y la actuación de un determinado «*Imaginario social*». La adhesión a un «*Imaginario social*» implica una peculiar y casi intransferible manera común de situarse los integrantes de una colectividad ante el mundo, de dar *sentido* a su realidad y a los modos de articulación de sus relaciones intersubjetivas. Al aludir al «*Imaginario social*», no se trataría con ello de retomar simplemente el viejo papel atribuido por Durkheim a las «*representaciones colectivas*» como «*dispositivos culturales*» mediante los cuales una sociedad se autorrepresentaría y adquiriría una consistencia como tal. El «*Imaginario social*» apelaría a un registro de lo social menos epidérmico que el propuesto en la clásica noción durkheimiana. La naturaleza de éste sería, más bien, *fundante*, estableciendo una frontera perfectamente delimitadora de la idiosincrasia más genuinamente característica de una colectividad. Tendría que ver con las «*articulaciones de sentido últimas*» que dotarían de una sólida inteligibilidad a la totalidad del acontecer y de la praxis cotidiana. El «*Imaginario social*», en este sentido, sería el auténtico «*centro simbólico*» desde el cual se irradiaría una «*homogeneidad de sentido*» a lo social. El tan aireado diálogo intercultural hallaría, evidentemente, serios obstáculos en la ineludible consistencia y sobre todo arraigo colectivo de los «*Imaginarios sociales*». El «*Imaginario social*», de hecho, debe presentarse necesariamente como algo completo y compacto. La problematización o el cuestionamiento de éste incidirían en una consecuente desprotección del *nomos* que legitimaría el significado global de la realidad para una comunidad. Resultado de lo cual es que los Dioses, cualesquiera que sean los rostros por éstos adoptados, no parecen, en modo alguno, haberse difuminado del entramado colectivo. Toda comunidad tendría, en este sentido, querámoslo admitir o no, algo de *sagrado*, se sostendría sobre un elemento *mítico* tan arcaico como inviolable y, en ocasiones, inaprensible bajo las categorías sociológicas al uso. La enarbolada razón, la directriz histórica del progreso, que se habían erigido en pilares de una visión evolucionista, lineal y progresista de la historia bajo los

---

<sup>129</sup> R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1998, pp. 9-46.

auspicios de una triunfante modernidad, no parecen haber logrado depurar definitivamente a lo social de estos residuales *enquistamientos*, por así decirlo, pre-rationales. Veamos, no obstante, como ha explicitado Cornelius Castoriadis, probablemente el autor que más esfuerzo teórico haya puesto en juego en aras de una formulación teórico-práctica del «*Imaginario social*», la operatividad de éste en el terreno propiamente *identitario*:

Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su «identidad», su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la «respuesta» a estas «preguntas», sin estas «definiciones», no hay mundo humano, ni sociedad ni cultura —pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la «realidad» ni la «racionalidad» pueden proporcionar<sup>130</sup>.

Ahora bien, puesto que la naturaleza del «*Imaginario social*» es propiamente *inmaterial*, *ideal*, el mantenimiento y reproducción de las identidades colectivas exige que aquél se vea materializado, encarnado, en algo *material*. El «*Imaginario social*» se hace visible —y también manipulable— en el privilegiado dominio de lo simbólico. El símbolo, como el emblema *totémico* en las sociedades tribales, condensaría y expresaría de forma tangible, visualizable, toda la fuerza operativa del «*Imaginario social*». La dimensión simbólica permitiría, de esta manera, establecer un íntimo nexo de continuidad y de ósmosis entre *lo real* y *lo ideal*, entre *lo material* y *lo inmaterial*. Mediante el símbolo, en suma, «*lo trascendente comunitario*» se nos torna transparente o, al menos, se nos *presentifica* incidiendo en determinadas prácticas colectivas<sup>131</sup>. De hecho, tal como las multitudinarias congregaciones históricas de diferente tipo han reflejado hasta la saciedad, el reforzamiento de los lazos *identitarios* de una colectividad o grupo social se llevará siempre a cabo a través de una apelación y utilización, lógicamente ritualizada, de lo simbólico.

## II

El surgimiento del Estado-Nación es una consecuencia directa de la instauración de la época moderna. En la génesis y en la estructuración de las identidades colectivas prototípicas del Estado-Nación, se puede hallar fielmente reflejado el esencial papel

---

<sup>130</sup> C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I, Barcelona, 1983, pp. 254-255.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, pp. 256-258.

asignado al «*Imaginario social*» como soporte y como fundamento de ellas. Una arqueología de este «*Imaginario social*» nos obliga, no obstante, a retrotraernos a una elucidación del rol tradicionalmente desempeñado por la religión en las sociedades premodernas. La sociedad medieval vive inmersa en un tumultuoso y persistente enconamiento entre distintas facciones de la aristocracia feudal. En este decorado histórico, la Iglesia logrará erigirse en el único baluarte, no sólo institucional sino, lo que es más importante, *representacional*, capacitado para ofertar un «*ideal común*» en torno al cual se aglutinasen, complementándose, los acentuados antagonismos sociales<sup>132</sup>. El «*Imaginario social*» de la «*cristiandad*», propugnado desde la institución eclesiástica, permitirá dotar a la sociedad medieval de un grado de homogeneidad y de cohesión interna hasta entonces insospechados. Dicho *Imaginario* apaciguará, así, las tensiones y los conflictos internos que hasta entonces habían asolado a este tipo de sociedades, posibilitando una armonización de las notables divergencias en aras de un interés y de un proyecto común. Dada la estrecha identificación alcanzada entre cristianismo y la sociedad, la adhesión al «*Imaginario social*» de la «*cristiandad*» entrañará una consiguiente pertenencia y comunión absoluta con respecto a los dictados centrales de la sociedad<sup>133</sup>. «*Dios*», más allá del discurso oficial elaborado desde la teología, será, en realidad, la «*figuración central*» en donde se condensará el «*Imaginario social*» vertebrador de la sociedad medieval. La adhesión a esta «*figuración central*», más *imaginaria* que *real*, implicará una inevitable asunción de una siempre particular «significación del mundo» proyectada sobre los distintos plexos en donde se entreteje la vida de la sociedad medieval. El cristianismo, en esta dirección, alabará la participación en el orden comunitario, promoverá y trabajará en aras de la consolidación de un sólido sentimiento de solidaridad y de fraternidad humana, puesto que ésta entrañaría, como resultado, una perfecta y unánime identificación por parte de los individuos con la «*significación del mundo*» instituida *a partir y desde «Dios»*, entendido éste, no lo olvidemos, como un auténtico «código unitario de sentido».

Así, hasta el comienzo de la época moderna, el «*universo simbólico cristiano*» había sido en Occidente el «*Imaginario social central*» sobre el que pivotaba toda una visión del mundo que luego contaminaba los distintos escenarios en donde desenvolvía la vida práctica; o, para decirlo en palabras de Peter Berger, se había constituido «en la simbólica bóveda protectora de la sociedad»<sup>134</sup>. Este «*Imaginario social*» de carácter religioso había conseguido

---

<sup>132</sup> A. Guerreau, *El Feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, 1984, p. 234.

<sup>133</sup> A. Guriévitch, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, pp. 313-353.

<sup>134</sup> P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1981, p. 217.

patrimonializar el «*sentido fundante*» de lo social, «integrando zonas de significado diferentes y abarcando el orden institucional en una totalidad simbólica»<sup>135</sup>. De acuerdo a lo anterior, este *Imaginario social* adquiriría un carácter sagrado, dado que toda tentativa de problematización o de violación de éste significaba un serio riesgo para la supervivencia del conjunto de la sociedad.

Ahora bien, en Occidente, la época moderna modificará por completo este panorama sociocultural, naciendo ésta movida por un declarado espíritu fundado en una diametral y abierta oposición/superación con respecto de la religión cristiana. La burguesía, clase social ascendente y con intenciones hegemónicas a raíz de la modernidad, pretenderá adueñarse de los espacios de poder político hasta entonces detentados por la Iglesia. Por eso, su ideario sociopolítico estará impulsado por un móvil eminentemente descristianizador y secularizador, buscando desarticular el «*Imaginario social*» religioso que había servido antaño como asiento para la *legitimación* de la significación del mundo y para el mantenimiento de la integridad de las sociedades premodernas. No obstante, los intereses, no sólo políticos sino también económicos, de la burguesía debían estar necesariamente coaligados con el orden y con la cohesión social. De ahí que ésta pronto se percatará de que, en definitiva, el gran peligro que pudiera acechar a la nueva sociedad gestada en la modernidad era la posibilidad de un acrecentamiento del desorden derivado de la descomposición del hasta entonces firme y nuclear «*Imaginario social*» religioso. Se hacía imprescindible, pues, un «sustitutivo funcional» del papel desempeñado con anterioridad por el «*Imaginario social*» religioso, pero ahora en el contexto de una sociedad ya en vías de secularización.

La inquietud sociopolítica que, en suma, preocupará a la burguesía será: ¿cómo lograr conservar un sentimiento de unión, de cohesión y de identidad en un naciente modelo social inspirado por un tan demandado como irreversible proyecto histórico secularizador? Si el «*Imaginario social*» religioso había sido el «*centro simbólico*» sobre el que se había articulado anteriormente lo social, en una sociedad descristianizada se hacía necesario un nuevo «*centro simbólico*» pero ahora de carácter laico. La burguesía se percata de que el proceso desacralizador conduciría finalmente a un tan acentuado como inevitable deterioro del vinculante lazo comunitario, favoreciendo, de este modo, una consiguiente desestructuración global de la vida colectiva. El nuevo «*Imaginario social*» enarbolado por ella para cumplir la tarea histórica de rediseñar un ordenamiento social desligado de un recurso a la transcendencia será la «religión civil». El problema —que una vez más Durkheim supo plantear como nadie— radicaré, en última instancia, en «proponer una moralidad sin Dios,

---

<sup>135</sup> P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1986, p. 124.



racional, deseable, obligatoria y vinculante»<sup>136</sup>. Se tratará, pues, de un inquebrantable conjunto de principios ético-políticos que, revestidos de una especial aura de sacralidad, se erigirán en pilares axiomáticos e incuestionables sobre los que se sostendría el emergente orden social que aparecería gobernado por la razón; y esto mediante la dotación de *numinosidad* a ciertos símbolos condensadores de la «centralidad de lo social»<sup>137</sup>. A diferencia del «*Imaginario social religioso*», cuyo fundamento remitía al ámbito de lo trascendente, de *lo supramundano*, el único fundamento de este nuevo «*Imaginario social*» será el lograr salvaguardar unas normas esenciales de sociabilidad mantenedoras de la convivencia social. Una nueva modalidad, en definitiva, del «*ideal común*» durkheimiano en un escenario ahora secularizado o en proceso de secularización. Lo sagrado, curiosamente, seguirá operando, de este modo, con un nuevo rostro en una sociedad *descristianizada*. Dicho «*Imaginario social*» se encarnará, tornándose así visible, en unas «*imágenes simbólicas centrales*» en las que todos los miembros del cuerpo colectivo debieran unánimemente comulgar y coparticipar. El «*Imaginario social*» de la «religión civil» jugará un papel fundamental en la configuración y estructuración de las identidades colectivas originadas en la época moderna. El Estado-Nación moderno se articulará, entonces, a partir de una sacralización de unas «*imágenes simbólicas*», cuya veneración es periódicamente reavivada, representativas de la fuerza cohesionadora de la «religión civil». Lo sagrado es, entonces, «desplazado bajo diferente administración y puesto al servicio del emergente Estado-Nación»<sup>138</sup>.

La identidad de las sociedades premodernas era sólida, puesto que ésta se apoyaba sobre una perfecta imbricación entre el orden de lo cultural (religioso) y el orden de lo político. La modernidad, sin embargo, fracturará esta imbricación, generando una compleja modalidad de identidad de tipo dual, puesto que ésta debe de acoger ahora una previa –y en ocasiones conflictiva– diferenciación entre estos dos órdenes<sup>139</sup>. El «*Imaginario social*» de la «religión civil» se constituirá en una tentativa que, en el marco de una sociedad guiada por el laicismo, pretenderá reanudar la ligazón entre «lo cultural» y «lo político», fusionándolos en una unicidad ventajosa para ambos. Los modelos sociales originados a raíz de las revoluciones americana y francesa serán sintomáticos de lo anterior. Por una parte, en el caso de la sociedad francesa, la *divinización* de los ideales –y el culto a la materialización

---

<sup>136</sup> L. Girola, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona, 2005, p. 163.

<sup>137</sup> S. Giner, «La religión civil» en Giner, S., Díaz Salazar, R. y Velasco, F. (comps.). *Formas modernas de religión*, Madrid, 1994, p. 133.

<sup>138</sup> J. Beriain, «Del terror sagrado al terror nihilista» en Girola, L. y Olvera, M. (comps.). *Modernidades, narrativas e imaginarios*, Barcelona, 2007, p. 121.

<sup>139</sup> J. Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, 2000, p. 204.

simbólica de éstos- promulgados a raíz del republicanismo, constituirá el firme asiento para la efervescencia de un sentimiento patriótico en donde quedará reflejado el «espíritu de la nación»<sup>140</sup>. Por otra parte, en el caso de la sociedad norteamericana, el simbolismo en donde se condensa la «religión civil» le permitirá a ésta la solidificación de un fuerte sentimiento también patriótico de pertenencia en donde llegarán a identificarse la totalidad de sus integrantes<sup>141</sup>.

No obstante, el fundamento sobre el que se asienta el Estado-Nación seguirá siendo más *imaginario* que *real*, más *mítico* que *histórico*. Este «*Imaginario social*» servirá como argamasa para la edificación y la perduración de un «*Nosotros colectivo*». La *objetivización* de este Estado-Nación pasará, entonces, por una curiosa referencia y por un recurso a algo propiamente *inmaterial*. Se tratará, en suma, de una comunión colectiva en torno a una «*comunidad imaginaria*»<sup>142</sup>. Asimismo, el componente *imaginario* impreso en toda Nación es lo que permitirá proporcionar a ésta la consolidación de una afirmación de su singularidad como colectividad, definiendo, en suma, un *Nosotros* perfectamente diferenciado de *Otros*, una *frontera* y un *enemigo*, constitutivos de toda identidad nacional<sup>143</sup>. Por eso, existe una más o menos oculta huella religiosa en la propia esencia de la nación, una solución de continuidad entre ambas. O para ser más precisos, la emergencia del sentimiento de nación debiera ser necesariamente comprendida en relación con las consecuencias derivadas del proceso de secularización. Lo que se producirá, en realidad, es un fenómeno de «*transferencia de luminosidad de Dios a la nación*», provocando esto una conversión de la «*nación como nuevo objeto de culto, como nuevo Dios secularizado de la modernidad*»<sup>144</sup>. La nación no sería más que un «*Imaginario social*» sustitutivo encaminado a paliar el vacío generado por el desmantelamiento de la certidumbre proporcionada en las sociedades premodernas por el «*Imaginario social religioso*». De igual modo a como antaño ocurría con la religión, la misión o el destino históricos atribuidos a la nación –y al cual el conjunto de las distintas voluntades individuales que la integrarían debieran plegarse–, oferta un «código unitario de sentido» a lo colectivo, así como un nuevo *nomos* protector para éste, que evitaría un pernicioso afrontamiento de *la contingencia* por parte del cuerpo colectivo<sup>145</sup>.

---

<sup>140</sup> C. Rivière, «Le politique sacralisé» en Rivière, C. y Piette, A. (comps.). *Nouvelles idoles. Nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, 1990.

<sup>141</sup> R. N. Bellah, «Civil religion in America» en *Beyond Belief. Essays in religion in a Posttraditional World*, New-York, 1970.

<sup>142</sup> B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, 1993.

<sup>143</sup> E. Morin, «Por una teoría de la Nación» en *Sociología*, Madrid, 1994, p. 154.

<sup>144</sup> J. Beriain, *op. cit.*, 2000, p. 180.

<sup>145</sup> B. Anderson, *op. cit.*, pp. 29-30.

### III

Otra modalidad de actuación *identitaria* del «Imaginario social» se manifiesta en la constitución y en la pervivencia de determinadas «microcomunidades», de distintos grupos sociales consolidados en torno a una coparticipación en una idiosincrasia simbólico-cultural propia. En este otro escenario, el papel del «Imaginario social» sigue siendo el mismo: una destacada contribución para cristalizar un lazo de identidad colectivo, sirviendo, así, de soporte para la configuración de un vínculo *societal*. La unánime adhesión y comunión en torno a unos específicos emblemas simbólicos, distintivos del *ethos* del grupo y en donde el «Imaginario social» de éste aparecería materializado, será la garantía indispensable para la conservación de unas señas de identidad de grupo que salvaguardarían un incólume sentimiento de pertenencia con respecto a éste. No debiéramos soslayar que el «Imaginario» en sí mismo, en su inherente condición antropológica de sostén cultural, «constituye las reglas de juego a todos los niveles de nuestra relación con el mundo»<sup>146</sup>; lo que implica que una común asunción de estas *reglas* propicie, inevitablemente, la cristalización de un acentuado sentimiento de ligazón comunitario. Con el auge de las tecnologías de la información, por otra parte, la configuración y mantenimiento de una identidad «microcomunitaria» se podría llegar a producir incluso con independencia de un encuentro personal entre sus integrantes. La persistencia histórica del sólido sentimiento comunitario característico de la comunidad judía es una buena ilustración de cómo la operatividad *identitaria* del «Imaginario social» se podría dar en individuos ubicados en lugares geográficos bien distantes.

Michel Maffesoli es el pensador que ha captado con una mayor agudeza el papel desempeñado por el «Imaginario social» en la construcción *identitaria* del heterogéneo conjunto de «microcomunidades» que pueblan las sociedades actuales. Las sociedades llamadas posmodernas se caracterizarían, para él, por la eferescencia de un «neotribalismo», es decir, por la ebullición de un crisol de identidades sociales de diversa índole, bien sean éstas de naturaleza deportiva, musical, sexual o de otro tipo, conformadas a partir de la coparticipación en un «Imaginario social» común a partir del cual éstas se *fundan* como grupo. De esta manera, la descomposición de las «macroidentidades» colectivas surgidas a raíz de la instauración de la modernidad y de su derivado político, el Estado-Nación, habría dado paso a la eclosión de una plural gama de «microidentidades» definitorias de la cultura

---

<sup>146</sup> J. Thomas, «Introduction» en *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, París, 1998, p. 17.

posmoderna; pero en las cuales seguiría actuando la fuerza integradora y cohesionadora inherente a la naturaleza del «*Imaginario sociab*». Veamos como lo explica el propio Maffesoli:

Creo que es éste un proceso legítimo, y ello tanto más cuanto que la característica esencial de la religión, que puede modularse de manera diferente, sigue siendo no obstante intangible: se trata siempre de transcendencia. Ya se sitúe ésta en un más allá o bien sea una «transcendencia inmanente» (el grupo, la comunidad que trasciende a los individuos), la cosa sigue siendo fundamentalmente la misma. Ahora bien, nuestra hipótesis, contrariamente a quienes se lamentan del final de los grandes valores colectivos y de la reducción del individuo, cosa que ponen en paralelismo abusivamente con la importancia dada a la vida cotidiana, consiste precisamente en que el hecho nuevo que se destaca (y que se desarrolla) resulta ser la multiplicidad de los pequeños grupos de redes existenciales; una especie de tribalismo que descansa a la vez en el espíritu de religión (*re-ligare*) y en el localismo (proxemia, naturaleza). Quien sabe si, ahora que se acaba la civilización individualista inaugurada por la Revolución francesa, no estemos asistiendo a lo que no pasara de un intento abortado (Robespierre); a saber, aquella «religión civil» que Rousseau deseaba con toda su alma<sup>147</sup>.

La pregunta a la que debiéramos retrotraernos sigue siendo, no obstante, la misma, a saber: ¿qué es aquello que posibilita que se cree sociedad?, ¿cómo se fragua el vínculo de autoreconocimiento colectivo?, ¿qué es lo que une y por lo que se reúne un grupo? Todo ello condensado en una formulación ya sugerida en su momento por el historiador y sociólogo del catolicismo de origen francés Emile Poulat, pero que Maffesoli gusta de retomar: «Cómo *se sostiene* una sociedad a la que nada trasciende pero que trasciende a todos sus miembros». Una insidiosa pregunta que aborda, en última instancia, el esclarecimiento de los misteriosos mecanismos de atracción, y también lógicamente de repulsión, que entrarían en juego en la elaboración de las identidades colectivas. Una pregunta, sin embargo, circunscrita ahora, eso sí, sobre un ámbito mucho más proxémico. Con anterioridad, Georg Simmel ya había centrado su atención en cómo en la gestación de un grupo se ponía en funcionamiento un complejo dinamismo intersubjetivo estimulado por una «constante cultural» que él denominaba «socialización» o «pulsión socializadora», por unas peculiares «acciones recíprocas» orientadas a la constitución de una unión *societal*<sup>148</sup>. Maffesoli entiende, siguiendo la estela abierta por Simmel, que el verdadero fundamento sobre el que descansa la naturaleza de una «tribus» – del «tribalismo»- es lo que él llamará «la sociabilidad», una *pulsión* desatada entre los integrantes de ella por *estar juntos* (*être*

<sup>147</sup> M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, 1990 (a), pp. 85-86.

<sup>148</sup> G. Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, 2002, pp. 78-79.

*ensemble*). El resultado de esto será una epifanización del individuo en un «*Nosotros colectivo*» conducente a la reafirmación de un «narcisismo colectivo» de grupo<sup>149</sup>. Así, uno de los rasgos definitorios de las sociedades posmodernas será la adquisición de una identidad como sujeto a partir de un proceso de adscripción a una determinada «*tribu*»; o, en otros términos, se trataría de «un deslizamiento desde una «*lógica de la identidad*» hacia una «*lógica de la identificación*»»<sup>150</sup>. El efecto derivado de esto es que el *Sujeto* no poseerá ya una identidad fija, sólida, unitaria e imperecedera, quedando ésta disuelta en un variado, frágil, versátil y voluble abanico de identificaciones.

El «*Imaginario social*» sería, entonces, lo que serviría de receptáculo de acogida, de contenedor, para las diversas identidades *sociales*. Sería aquello que potenciaría la fusión, la comunión y la congregación colectiva bajo la fórmula de un *sacramento generalizado* propio de una liturgia desposeída, eso sí, de toda referencia dogmática. A este respecto, afirma Maffesoli:

Así con anterioridad a que una sociedad reorganice su vida material, con anterioridad a que elabore una ideología de la utilidad, en definitiva, con anterioridad a que ella se otorgue un proyecto político-económico o constituya su poder, tiene necesidad de una potencia inmaterial, de lo simbólico, de lo inútil, de todas esas cosas que se pueden reunir bajo el término «*imaginario social*». A este respecto, podemos ver la solidaridad y la fuerza de las sociedades nacies, o también el aspecto dinámico de las reuniones juveniles o de otros grupos (políticos, culturales, religiosos) que reposan sobre un ideal compartido. En cada uno de estos casos, la fuerza viva del conjunto es o bien la utopía, el imaginario que la ha constituido. Cuando este imaginario languidece, entonces la estructuración social pierde su fuerza y tiende a difuminarse<sup>151</sup>.

Alrededor de un «*Imaginario social*» *fundante*, en ocasiones de un mito o leyenda fundacional -lógicamente más *irreal* que *real*-, sobre la que se sostiene la identidad de un grupo, se crea y se recrea periódicamente comunidad. La similitud funcional existente, por otra parte, entre el «*Imaginario social*» y *el mito* es algo ostensible y revelador. Ambos son «*recursos culturales ideacionales*» sobre los que se *funda* comunidad. No en vano, entonces, se explicaría el por qué determinados grupos de individuos se unen y se reúnen en torno a una figura icónica poseída de un aura mítica, adoptando ésta un carácter legendario y propiciando, así, un pronunciado estrechamiento de los lazos de confraternidad entre

---

<sup>149</sup> M. Maffesoli, *op. cit.*, pp. 133-182.

<sup>150</sup> M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, París, 1990 (b), pp. 245-258.

<sup>151</sup> M. Maffesoli, *La contemplation du monde*, París, 1993, p. 157.

aquellos que a ella se identifican. El mundo de la música o el deporte, poblados ambos de personajes míticos, son escenarios privilegiados en donde se dejará traslucir esta *fuertza agregadora* intrínsecamente ligada al *mito*.

Ahora bien, como ya ha sido anteriormente apuntado, el «*Imaginario social*» tomará cuerpo material, condensándose en una específica «*imagen simbólica*» o «*ícono*» representativo de éste. De ahí se explicaría la inherente fecundidad *re-ligadora* atesorada en la imagen, «su carácter ecológico, su necesaria inscripción en un contexto y su vinculación a un grupo dado»<sup>152</sup>. En este sentido, dirá Maffesoli, la «*imagen simbólica*» posee una dimensión de «corporalidad espiritual», dado que, a través de ella, el «*Imaginario social*», la *invisible «transcendencia inmanente»* soporte del grupo, adquirirá una expresión material y concreta<sup>153</sup>. De modo que la *imagen* sería, fundamentalmente, «un vector de comunión», prevaleciendo la emoción compartida por ella desatada sobre el contenido concreto que pueda transmitir<sup>154</sup>. Desde una óptica propiamente *identitaria*, la *imagen* albergaría una inigualable facultad favorecedora del arraigo y de la solidificación de un sentimiento de pertenencia grupal y, al mismo tiempo, estimuladora de un espíritu y de una dinámica de congregación comunitaria. Por tanto, la «*fuertza empática*» de la *imagen* será aquello que «permita el reconocimiento de sí por uno mismo, el reconocimiento de sí por los demás y, por último, el reconocimiento de los demás»<sup>155</sup>. La moda grupal, como una perfecta expresión perceptible y, al mismo tiempo, condensada del «*Imaginario social*» del grupo, es un buen testimonio del poder de la imagen para remarcar un contorno simbólico delimitador del grupo. De ahí la relevancia conferida a la vestimenta en cada «*tribu*». Pero también el territorio es transformado, asimismo, en un recurso *identitario*. En la medida en que determinados espacios locales, especialmente señalados por algún motivo, son impregnados y colonizados por una huella del «*Imaginario social*», cobrarán un aura simbólica, pasando a convertirse ahora en «*espacios simbolizados*» delimitadores de una identidad colectiva<sup>156</sup>. Los barrios *gays*, así como aquellos poblados en las grandes urbes por comunidades procedentes de latitudes geográficas diversas, serían una buena muestra de esto.

Para concluir, no comulga, pues, Maffesoli con los pesimistas diagnósticos sociológicos tan al uso que se lamentan de un ocaso del genuino sentimiento comunitario

---

<sup>152</sup> M. Maffesoli, *op.cit.*, 1990 (b), p. 113.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>154</sup> M. Maffesoli, *op. cit.*, 1993, p. 128.

<sup>155</sup> M. Maffesoli, *op. cit.*, 1990 (a), p. 239.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 213-257.

en las sociedades actuales allanador de la emergencia de una creciente atomización social<sup>157</sup>. Su perspectiva será bien otra: la consistente en sacar a la luz una floreciente metamorfosis de lo comunitario fijada ahora sobre una variopinta y heterogénea gama de espacios cotidianos; y en donde, como ya ha quedado mostrado, la eficacia del «*Imaginario social*» resultará, en este sentido, esencial.

### **Bibliografía**

- ANDERSON, B. (1993): *Comunidades imaginadas*, México, FCE.
- BAUMAN, Z. (2006): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- BELLAH, R. N. (1970): «Civil religion in America» en *Beyond Belief. Essays in religion in a Posttraditional World*, New-York, Harper and Row.
- BERGER, P. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- BERGER, P. y LUCKMANN, Th. (1986): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERIAIN, J. (1996): *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.
- (2007): «Del terror sagrado al terror nihilista» en Girola, L. y Olvera, M. (comps.). *Modernidades, narrativas e imaginarios*, Barcelona, Anthropos.
- CASTORIADIS, C. (1983): *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, vol. 1.
- DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- FREUD, S. (1986): *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza.
- GINER, S. (1994): «La religión civil» en GINER, S., DÍAZ SALAZAR, R. y VELASCO, F. (comps.) *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- GIRARD, R. (1998): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- GIROLA, L. (2005): *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Anthropos.
- GUERREAU, A. (1984): *El Feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, Crítica.
- GURIÉVICH, A. (1990): *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus.
- HOBBS, Th. (2001): *Leviatán*, México, FCE.
- LASCH, C. (1999): *La cultura del narcisismo*, Madrid, Andrés Bello.

---

<sup>157</sup> Véase C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Madrid, 1999, pp. 53-77; R. Sennet, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, 2000, pp. 143-155; G. Lipovetsky, *La cultura del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, 1996, pp. 49-78; y últimamente Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, 2006, pp. 33-43.

- LIPOVETSKY, G. (1996): *La cultura del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- MAFFESOLI, M. (1990 a): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- (1990 b): *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, París, Le Livre de Poche.
- (1993): *La contemplation du monde*, París, Le Livre de Poche.
- MORIN, E. (1994): «Por una teoría de la Nación» en *Sociología*, Madrid, Tecnos.
- PARSONS, T. (1984): *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- RIVIÈRE, CL. (1990): «Le politique sacralisé» en RIVIÈRE, C. y PIETTE, A. (comps.) *Nouvelles idoles. Nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, París, L'Harmattan.
- SENNETT, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- SHILS, E. (1976): *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, University Press.
- SIMMEL, G. (2002): *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.
- THOMAS, J. (1998): «Introduction» en *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, París, Ellipses



## EL IMAGINARIO SOCIAL MODERNO:

### Una posmetafísica de la indeterminación y la contingencia

Josetxo Beriain

Universidad Pública de Navarra

“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”

*Cornelius Castoriadis*

“En realidad quien vive en este “mundo” (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que la **lucha entre una pluralidad de secuencias de valores**, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. El **debe elegir** a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquél Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña)”

*Max Weber*

“Interrupción, incoherencia, sorpresa, son las condiciones ordinarias de nuestra vida. Incluso se han convertido en necesidades reales para muchas personas cuyas mentes no son ya alimentadas sino por cambios súbitos y estímulos renovados constantemente. Ya no podemos con nada que dure.

Ya no sabemos cómo hacer fructífero el tedio....Por tanto, la pregunta completa sería: ¿Puede la mente humana dominar lo que la mente humana ha hecho?

*Paul Valéry*

“Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo lo que es pre-dado y por la misma razón **libera la creación de nuevos significados**. En tal sociedad todos los individuos son libres para crear los significados que deseen para sus vidas”

*Cornelius Castoriadis*

Muchas son ya las interpretaciones, los autores y las páginas vertidas, que tratan de arrojar luz sobre la naturaleza de lo moderno o de la modernidad, sin embargo, no existe una saturación de claves interpretativas puesto que la propia modernidad invita a trascender constantemente lo dado, la novedad ya vieja, hacia lo otro de lo ya dado, y es aquí donde mejor podemos situar el esfuerzo de un autor, Cornelius Castoriadis (1922-1997), para comprender el significado de lo que hacemos y, porque no decirlo también, de aquello que dejamos o no podemos hacer.

El punto de partida de Castoriadis es bastante diferente a los que ya conocemos, entre los que destacamos: las representaciones colectivas de Durkheim, los sentidos subjetivamente mentados de Weber, las relaciones de producción de Marx, la razón comunicativa de Habermas, la diferenciación funcional de Luhmann, etc. La realidad sobre la que construye su argumentación Castoriadis es el *imaginario social*<sup>158</sup>, concepto poco conocido, más bien desconocido, en el ámbito sociológico, pero, de indudable versatilidad y profundidad orientado a la comprensión de las sociedades modernas. En este capítulo voy a desvelar, en primer lugar, el significado del concepto de Imaginario social; en

---

<sup>158</sup> *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Vol. 1, 1983, Vol. 2, 1989 (edición original de Seuil, París, 1975) es la obra maestra de Castoriadis en donde están presentes todas sus claves interpretativas, que han sido analizadas ampliamente en el conjunto de *Carrefours du Labyrinthe*, cinco volúmenes publicados hasta hoy: *Carrefours du Labyrinthe I*, Paris, 1978; *Domaines de l'homme. Carrefours du Labyrinthe II*, Paris, 1986; *Le monde Morcelé. Carrefours du Labyrinthe III*, Paris, 1990; *La montée de l'insignifiance. Carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, 1996; *Fait et à faire: Carrefours du Labyrinthe V*, Paris, 1997.

segundo lugar, voy a tematizar cómo se produce y reproduce la sociedad por sí misma y desde sí misma; en tercer lugar, analizaré cuáles son las principales significaciones sociales imaginarias en plural –dioses, progreso, desarrollo, autopreservación- que están a la base de nuestras actuaciones y, en cuarto lugar, analizaré los valores propios y las antinomias del imaginario social moderno: la contingencia, el riesgo y la ambivalencia, valorando las perspectivas de otros pensadores como Bauman y Luhmann.

## 1. El punto de partida: el imaginario social

Vamos a explicar qué es el imaginario, algo que en principio no conocemos, a través de otros conceptos que nos son familiares. Lo simbólico y lo imaginario van juntos. Lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para “expresarse”, lo cual es evidente, sino para “existir”, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de “imágenes”, pero estas imágenes están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Consideremos el ejemplo de un tótem que funge como símbolo de identificación tribal, en el **se muestra** lo accesible a la percepción sensible como son las inscripciones de animales o plantas realizadas en madera, pero, también **connota** aquello a lo cual remiten tales inscripciones, el Dios de la tribu, la esfera de lo sagrado. Tenemos aquí una interesante complementariedad entre la inmanencia de la inscripción en madera que **remite** a la trascendencia de una alteridad imaginaria. Esta no puede presentarse en cuanto tal, es decir, precisa del concurso imprescindible del símbolo, pero este no sería más que un mero nombre o una mera inscripción sin ese otro portador del sentido que es el imaginario<sup>159</sup>. En el totemismo se revela que un símbolo “elemental” es, al mismo tiempo, principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de la tribu y no por otra razón que su “fuerza” **imaginal**. ¿Por qué es en lo **imaginario** en lo que una sociedad debe buscar el complemento necesario de su orden y de su autorepresentación, en definitiva de su ser?

---

<sup>159</sup> Castoriadis ( *La institución imaginaria de la sociedad* (IIS), Vol. 1, 222) se sirve de un texto del Hegel de la *Jenenser Realphilosophie* (1805-1806) para ejemplificar la relación entre lo simbólico y lo imaginario: “El hombre es esa noche, esa nada vacía que lo contiene todo en su simplicidad; riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las que ninguna aflora precisamente a su espíritu o que no están siempre presentes. Es la noche, la interioridad de la naturaleza lo que existe aquí: el Yo puro. En representaciones fantásticas, es de noche por todo lo que está alrededor; aquí surge entonces una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca, y desaparecen con la misma brusquedad. Es esa noche la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos; una noche que se hace terrible; es la noche del mundo a la que entonces nos enfrentamos. El poder de sacar de esa noche las imágenes o de dejarlas que vuelvan a caer en ella (eso es) el hecho de ponerse a sí mismo, la consciencia interior, la acción, la escisión”.

Otro ejemplo, tomado esta vez de la religión mosaica, nos va a servir para responder a esta pregunta. Toda religión está centrada sobre un imaginario y la religión mosaica lo está especialmente. Hace 5000 años, entre los ríos Tigris y Eufrates, vagaban una serie de tribus de pastores nómadas, de hecho, Abraham antes del mandato dispensado por Dios, *estricto sensu*, era un henoteísta, es decir, alguien que adoraba al dios del lugar, no a un Dios con vocación universalista y, por tanto, supratribal. Pues bien, tales tribus elevaron una significación imaginaria al cielo a la que denominaron JHWH y desde entonces está determinando el modo de vida de todos los colectivos en los que está presente de alguna manera. Fijémonos sólo en la “encarnación” de tal imaginario en el ritmo social de actividades pautado por el tiempo, en la sacralización de la semana, en el significado de la *sabbath*, el séptimo día.

En cada sociedad y en cada cultura hay un imaginario radical, algo así como un conjunto de significaciones sociales centrales –la cólera de Dios en JHWH o el amor de Dios en Jesús de Nazareth- que después se objetivan en diferentes enclaves, por ejemplo, un icono, objeto simbólico de un imaginario, que está investido de trascendencia para los fieles que lo veneran, o una bandera, símbolo con función racional, signo de reconocimiento y de reunión, que se convierte rápidamente en aquello por lo cual puede y debe perderse la vida y en aquello que da escalofríos a lo largo de la columna vertebral a los patriotas que miran pasar un desfile militar. En muchos casos, y de forma equivocada, se afirma que lo imaginario no juega un papel en una institución porque hay problemas “reales” que los hombres no llegan a resolver, pero, esto no es cierto, porque, por un lado, los hombres no llegan precisamente a resolver estos problemas reales más que en la medida en que son capaces de imaginarlos; y, por otro lado, no se debe olvidar que estos problemas reales no pueden ser problemas, no se constituyen como problemas que tal época o tal sociedad se impone como tarea resolver, más que en función del imaginario social de esa sociedad o época consideradas. Esto no significa que los problemas son inventados uno tras otro y que surgen de la nada y en el vacío. Lo que se configura como problemas sociales es inseparable del sentido problemático con el que se inviste al mundo, sentido que como tal no es ni cierto, ni falso, ni verificable, ni falsable, con relación a unos “verdaderos” problemas y a su “verdadera” solución. No hay algo así como el problema de la sociedad (“La humanidad es lo que tiene hambre”<sup>160</sup>). No hay algo que los hombres quieren profundamente, y que hasta aquí no han podido tener porque la técnica era insuficiente o incluso porque la sociedad seguía dividida en clases. Decir que lo imaginario

---

<sup>160</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 1, 234.

no surge sino porque el hombre es incapaz de resolver su problema real, supone que se sabe y que puede decirse cuál es este problema real, siempre y en todas partes el mismo. Esto supone que se sabe, y que puede decirse que **es** la humanidad y lo que **quiere**, aquello hacia lo que **tiende**. La humanidad tiene hambre, es cierto, pero una vez que ha saciado su hambre, re-sitúa como sus problemas algo menos “material” y muchísimo más “postmaterial”<sup>161</sup> como “pasar hambre” o comer menos para mantenerse en forma con arreglo a un imaginario social que proyecta la significación imaginaria del cuidado de sí, de la dieta, del ejercicio físico, como saludables, como deseables. En este respecto el marxismo se ha equivocado, sin duda alguna.

Este estructurante originario, fuente de lo que se da cada vez como sentido de la realidad, soporte de las articulaciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, así como individual y colectiva, este elemento no es otra cosa que lo **imaginario** de la sociedad. “La historia es imposible e inconcebible fuera de la **imaginación productiva o creadora**, de lo que hemos llamado lo **imaginario radical** tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el **hacer** histórico, y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de **significaciones**”<sup>162</sup>. En esta línea de argumentación, Castoriadis afirma que “la sociedad no es un conjunto, ni un sistema o jerarquía de conjuntos (o de estructuras). **La sociedad es magma y magma de magmas**”<sup>163</sup>. La institución sociedad está hecha de múltiples instituciones particulares, no siempre compatibles entre ellas. Tal urdimbre de instituciones son, tienen existencia social, por encarnar ese magma de significaciones imaginarias sociales<sup>164</sup>. Semejantes significaciones son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente y, recíprocamente, las significaciones imaginarias sociales están en y por las “cosas” –objetos e individuos- que las presentifican y las figuran. Sólo pueden tener existencia mediante su “encarnación”, su “inscripción”, su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas “informan”. Sólo así la institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la

---

<sup>161</sup> Ronald Inglehart se ha encargado laboriosamente de presentar con una apoyatura empírica contundente esta metamorfosis de las preocupaciones sociales. Ver sus trabajos: *La revolución silenciosa* de 1977, *El cambio de valores de 1990 y Modernización y postmodernización* de 1997.

<sup>162</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 1, 253.

<sup>163</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 106 y 288, teniendo presente que 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 (ni finita ni infinita) de esas organizaciones.

<sup>164</sup> C.Castoriadis, *Domaines de L'homme*, París, 1986, 224-225.

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 o pueden simplemente existir. Lo imaginario social existe como un hacer/representar lo histórico-social; la forma en que consigue ese despliegue de lo histórico-social no es otra que a través de la institución de las “condiciones instrumentales” del hacer (*teukhein*) y del representar (*legen*). No obstante, lo imaginario es irreductible a tales “condiciones instrumentales”, es, valga la redundancia, la condición incondicionada de tales “condiciones”. A través de la representación se presenta la imaginación radical. El flujo representativo es, se hace, como **autoalteración, emergencia incesante de la alteridad en y por la posición de imágenes y figuras**, puesta en imágenes que desarrolla, da existencia o actualiza, constantemente, lo que aparece al análisis reflexivo, retrospectivamente, como sus condiciones de posibilidad preexistentes: temporalización, espacialización, diferenciación, alteración. La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras. Por tanto, nunca debemos pensar que las significaciones imaginarias son dadas *ab origine, in hilo tempore*, por Dios o por la naturaleza o por el rey, y que permanecen inmutables determinando el curso de lo social-histórico desde fuera; es más bien lo social-histórico como auto-alteración, como devenir, como cambio, el que engendra todo el proceso de metamorfosis, de historicidad, de las significaciones imaginarias sociales, así el Prometeo de Esquilo se transforma en el Fausto de Goethe y Mann y este en el Ulrich (“hombre sin atributos”) de Musil. En definitiva, **“en el ser por hacerse (o haciéndose) emerge lo imaginario radical, como alteridad y como origen perpetuo de alteridad**, que figura y se figura, es al figurar y al figurarse, creación de “imágenes” que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido”<sup>165</sup>. Simmel en un artículo<sup>166</sup> que publica en 1918 nos ofrece una perspectiva muy similar a la de Castoriadis. La vida, según Georg Simmel, a través de su agencia dinámica, el alma humana, extrae de su magma imaginario de contenidos, de su indeterminación de posibilidades, unas determinadas formas, unas constelaciones de sentido, se autolimita siendo ella misma sin-límite al originar su alteridad, la forma, la objetividad. El modo de existencia que no restringe su realidad al momento presente,

---

<sup>165</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 327. Al respecto ver también el interesante ensayo de Hugo Zemelman: *Necesidad de conciencia*, Barcelona, 2002.

<sup>166</sup> “Die Traszendenz des Lebens” en *Lebensanschauung*, Berlín, Duncker y Hublot, (1918), 1994. (traducido por Celso Sánchez Capdequí en *REIS*, 89, enero abril, 2000).

situando el pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, eso es lo que llamamos vida. La condición última, metafísicamente problemática, de la vida radica en que es continuidad sin límite y al mismo tiempo es ego determinado por sus formas limitadas. La vida empuja más allá de la forma orgánica, espiritual u objetiva de lo realmente existente y sólo por esta razón **la trascendencia es inmanente a la vida**. La vida se revela a sí misma como un continuo proceso de autotrascendencia, proceso este de autorrebasamiento que la caracteriza como unidad, como la unidad del *panta rei* heraclíteo, como el ser propio del devenir. En su extraordinario texto intitulado: “*Puente y Puerta*” de 1909, Simmel inequívocamente ya había manifestado que “**el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera**”. El individuo es ese ser que crea límites, pero, para sobrepasarlos. Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella. Aquí Simmel nos pone de manifiesto cómo el hombre crea su propio destino (como también apuntaba Weber), pero no un destino metasocialmente dado, más allá de su intervención, sometido a instancias suprasociales, como Dios o la naturaleza, sino un destino producido por él mismo, un destino que emerge en la correferencia entre ser y deber ser, decisión y resultados, libertad y dependencia, en definitiva, entre vida y forma.

Una vez que hemos puesto de manifiesto lo que el imaginario es, convendría decir también lo que no es para evitar equívocos conceptuales y falsas interpretaciones. Frente a las corrientes psicoanalíticas, conviene decir que lo imaginario no es lo “especular”, imagen **de** e imagen reflejada, **reflejo**. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el “espejo” mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras del imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de “imaginario”, entendiendo por ello lo “especular”, el reflejo o lo “ficticio”, no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna (platónica): es necesario que (este mundo) sea imagen **de** alguna cosa. El imaginario del que habla Castoriadis no es imagen **de**... Es creación incesante y esencialmente **indeterminada** (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse **de** “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras suyas<sup>167</sup>.

Si bien para Marx y el marxismo posterior, los cambios en la técnica y en la infraestructura productiva han sido los motores que han movilizado otros “motores” como

---

<sup>167</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 1, 10.

las luchas de clases que han producido verdaderas conmociones sociales, sin embargo, a juicio de Castoriadis, tales conmociones –desde la rebelión de los esclavos en Roma hasta las grandes revoluciones americana y europeas– han estado siempre condicionadas por conmociones de la representación imaginaria global del mundo (y de la naturaleza y de los fines del saber mismo), la última de las cuales, la revolución capitalista, acaecida en occidente hace unos pocos siglos, ha creado una representación imaginaria particular, según la cual el mundo aparece como *res extensa*<sup>168</sup>, como ente, objeto de dominio, control y posesión. Para que una máquina se convierta en capital, es menester insertarla en la red de relaciones socioeconómicas que instituye el capitalismo. Las máquinas que conocemos no son objetos “neutros” que el capitalismo utiliza con fines capitalistas, “apartándolas” de su pura tecnicidad, y que podrían ser, también, ser utilizadas con fines sociales distintos. Desde mil puntos de vista, las máquinas, son “encarnación”, “inscripción”, presentificación y figuración de las significaciones esenciales del capitalismo<sup>169</sup>. Castoriadis afirma que de Platón a Marx, el pensamiento político se ha presentado como la aplicación de una teoría de la esencia de la sociedad y de la historia, fundada sobre una ontología identitaria, según la cual **ser** ha significado siempre **ser determinado**<sup>170</sup>, ocultando el ser propio de lo social-histórico como imaginario radical, como Caos, como Abismo, como sin-Fondo<sup>171</sup>, como indeterminación. Marx, prisionero de esta ontología de la identidad, sacrifica los gérmenes nuevos que conlleva su pensamiento cuando supedita la “novación de sentido” que supone la revolución –como emergencia de nuevas identidades, nuevas fuerzas sociales y nuevas necesidades culturales– a un tipo de racionalidad selectiva, que restringe la producción de lo social-histórico (la sociedad) al crecimiento acumulativo de la tecnología socialmente disponible y a la acción salvífica de un portador colectivo de emancipación universal, históricamente producido, el proletariado. El proyecto revolucionario, afirma Castoriadis, excede toda *fondation rationnelle*: Una nueva institución de la sociedad implica un *dépassement* de la razón (lógica-identitaria) instituida. Se trata de ver la historia como creación, se trata de ver la sociedad instituyente actuando, a través del imaginario social, en la sociedad instituida<sup>172</sup>, actuando como “autotrascendencia” de la razón instituida del pensamiento heredado.

---

<sup>168</sup> Ver la interesante interpretación que S. Toulmin realiza de Descartes y Newton como forjadores de la cosmovisión moderna: *Cosmopolis: The Hidden agenda of Modernity*, Chicago, 1990. Ver también *La dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno.

<sup>169</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 308-310.

<sup>170</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 23, 95, 154.

<sup>171</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 320 y ss; *Domaines de L'homme*, París, 1986, 369.

<sup>172</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 283 y ss, 327 y ss..



Frente a Durkheim, Castoriadis piensa que conceptos como el de “conciencia colectiva” o “representaciones colectivas” son equívocos porque denotan sólo una parte de la sociedad, su dimensión instituida, identitaria, pero no captan la génesis ontológica, la creación continuada, a través de la que la sociedad **se hace ser** como institución. Por otra parte, Durkheim sitúa en tales conceptos una serie de referencias empíricas que si bien sirven para determinar indicadores sociales puntuales referidos a la “parte común”, a la “media” o a la “desviación típica”<sup>173</sup> de determinadas prácticas sociales, sin embargo, se muestran más limitados en su dimensión crítico-interpretativa.

Por último, no deben confundirse las significaciones imaginarias sociales con los “sentidos subjetivamente intencionados” a los que alude Weber. Tales significaciones imaginarias son, más bien, aquello por lo cual tales intencionalidades subjetivas, concretas o “medias”, resultan posibles<sup>174</sup>.

## 2. La autoproducción de la sociedad

Habitualmente hemos considerado que lo social es un eje de simultaneidades, de coexistencias con un ahora determinado, y que lo histórico es un eje de sucesiones con un antes/después determinado o determinable, sin embargo, "lo social es... **autoalteración**, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad, y...se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad, y lo histórico es eso mismo autoalteración de ese modo específico de "coexistencia" que es lo social y no es nada más que eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse. Lo histórico es la emergencia de la institución y la emergencia de **otra** institución"<sup>175</sup>. La sociedad no es sólo reproducción y adaptación, es además "**creación, producción de sí misma**"<sup>176</sup>. La sociedad se reconoce como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución, como autopoiesis social. Tiene la capacidad de definirse y de transformar, mediante su obra de conocimiento y de reflexividad, sus relaciones con el entorno constituyéndolo. Entre una situación y unas conductas sociales se interpone la **formación de sentido**, un "**sistema de orientación de las conductas**", fruto de la capacidad de creación simbólica del individuo y de la sociedad. Aquí es donde opera la psique-alma y el Imaginario Social como núcleos de creatividad sociocultural en los que se inscriben

---

<sup>173</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 322.

<sup>174</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 324.

<sup>175</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol.2, 87.

<sup>176</sup> A.Touraine, *La production de la société*, París, 1973, 10; M. Maffesoli, (edit.), "The Social Imaginary" en *Current Sociology*, Vol.41,nº 2, 1993.

significaciones sociales como el mito, la religión, el progreso, etc. La unidad y diversidad de todas las formas de la vida colectiva es una manifestación de la capacidad de autoproducción y de autotransformación de "lo social-histórico", de la trascendencia de su inmanencia creativa<sup>177</sup>. A esto es a lo que Touraine llama historicidad<sup>178</sup>. La evolución social no es continua, ni lineal, ni reducible a **una** tendencia general, a la complejidad, a la diferenciación y a la flexibilidad crecientes. Hay que distinguir, por el contrario, **diversos** sistemas de acción histórica (temporalidades sociales) en función de los modelos culturales predominantes y del sistema de producción y acumulación económica. El orden social no tiene **ningún garante metasocial**, religioso (Dios), político (el Estado), económico (la "mano invisible" del mercado) o histórico-evolutivo (el progreso), sino que es el producto de **relaciones sociosimbólicas**, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones, a través de las cuales se produce la sociedad como institución<sup>179</sup>. No existe un Imaginario Social **exterior** a la sociedad, que pudiera intervenir "desde fuera" en la sociedad, esta es el imaginario radical mismo, ya que "donde no había nada, devino el **nosotros**"<sup>180</sup>, la "relación-nosotros", la identidad colectiva, que no es creación de algo, sino creación de "lo otro", de **lo nuevo**, que en sí mismo remite a algo de lo que lo otro se diferencia y esto **en cuanto tal** es el presupuesto de la creación social<sup>181</sup>.

El tiempo instituido como **identitario** es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo-referencia, es el tiempo relativo a la **medida**, que lleva consigo su segmentación en partes "idénticas" o "congruentes" de modo ideal, es el tiempo calendario con sus divisiones "numéricas", en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años) luego refinados en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales<sup>182</sup>. Esta dimensión temporal identitaria comporta: un doble horizonte articulado en torno al esquematismo antes/después, irreversibilidad, escasez de tiempo, movimiento y medida del tiempo<sup>183</sup>. El tiempo instituido como **imaginario** es el tiempo de la **significación**, el tiempo significativo, el tiempo **cualitativo**<sup>184</sup>, indeterminado, recurrente, revocable que alberga el sentido de las causas y

<sup>177</sup> A.Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, 1992, 80; H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M, 1992, 292.

<sup>178</sup> A.Touraine, *Pour la sociologie*, París, 1974, 94.

<sup>179</sup> A.Touraine, *La production de la société*, París, 1973, 8; C. Castoriadis, *Domaines de L'homme*, Paris, 1986.

<sup>180</sup> C.Castoriadis, *Le carrefour du Labyrinthe*, (I), París, 1978, 64.

<sup>181</sup> B.Waldenfels, "Der Primat der Einbildungskraft" en *Die Institution des Imaginären*, A.Pechriggl, K.Reiter (edits.), Viena, 1991, 64-5.

<sup>182</sup> C.Castoriadis, *IIS*, Vol.2, 78.

<sup>183</sup> N.Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 253-4.

<sup>184</sup> C.Castoriadis, opus cit, 80; H.Corbin, mitólogo francés perteneciente a la escuela de Eranos ha puesto de manifiesto de forma destacada la emergencia de este tiempo **cualitativo**, H.Corbin, "The Time of Eranos" en

consecuencias no-intencionales de la acción racional, lo que el tiempo "incuba" o "prepara", aquello de lo que "está preñado": tiempo de exilio para los judíos de la Diáspora, tiempo de la prueba y la esperanza para los cristianos, tiempo de "progreso" e "incertidumbre" para los occidentales de hoy. El tiempo identitario mantiene con el tiempo imaginario una relación de inherencia recíproca o de implicación circular que existe siempre entre las dos dimensiones de toda institución social: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión de la significación. El tiempo identitario sólo es tiempo porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de "tiempo", que le **estructura**<sup>185</sup>, como "tiempo", y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprensible, no sería **nada**, al margen del tiempo identitario. Las articulaciones del tiempo imaginario "**duplican o engrosan**" las referencias numéricas del tiempo calendario. "Lo que 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 sean en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política. Este es el caso,..., en lo concerniente a los momentos cardinales del ciclo diario (amanecer, crepúsculo, mediodía, media noche) a las estaciones y a menudo incluso a los años....Es superfluo recordar que para ninguna sociedad, antes de la época contemporánea, el comienzo de la primavera o el comienzo del verano no han sido nunca meros hitos estacionales en el desarrollo del año, ni siquiera señales funcionales para el comienzo de tal o cual actividad "productiva", sino que ha estado **siempre entretnejidos con un complejo de significaciones míticas y religiosas, siempre producidas socialmente**; e incluso es superfluo recordar que la propia sociedad contemporánea no ha llegado aún a vivir el tiempo como puro tiempo de calendario"<sup>186</sup>. El tiempo imaginario es el tiempo donde se colocan los **límites** del tiempo y los **periodos** del tiempo. Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo<sup>187</sup>, como la idea de la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido, ni ningún sentido natural, lógico, científico, ni tampoco filosófico. Este tiempo "en" el cual la sociedad vive, o bien **debe** estar suspendido entre un comienzo o un fin, o bien debe ser "infinito". Tanto en un caso como en el otro, la posición es necesaria y puramente imaginaria, desprovista de todo apoyo natural o lógico. La periodización del tiempo es parte del magma de significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión: Así las eras cristiana y musulmana, "edades" (de oro, de plata, de bronce), eones, grandes ciclos mayas, etc. Esta periodización es esencial en la institución imaginaria del mundo. Así, para los cristianos hay

---

J.Campbell, (edit.), *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbook*, Princeton, NJ, 1957, Vol.3, XIII-XX; ver también G.Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, 1993, 310.

<sup>185</sup> R.Kosselleck, "Vorstellung, Ereignis und Struktur" en *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M, 1979, 144-58.

<sup>186</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 79.

<sup>187</sup> G.Van der Leeuw, "Urzeit und Endezeit" en *Eranos Jahrbuch*, 1949, Vol.XVII, 11-51.

diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la creación y de la *Parousía*<sup>188</sup>.

Esto muestra que el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente identitario, de calendario y mensurable. A modo de ejemplo podemos tomar el "tiempo capitalista" donde la institución explícita del tiempo identitario es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético; y donde el tiempo imaginario 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<sup>189</sup>. La creación social como institucionalización significa la incorporación social de la fuerza imaginaria de creación dentro de la **sociedad instituida**, por la acción de la **sociedad instituyente**, que actúa como fermento, como forma sin forma, como siempre "mucho más" que la sociedad formada<sup>190</sup>. Así, en la sociedad instituida el tiempo capitalista es tiempo de acumulación lineal universal, de digestión, de asimilación, de la estatificación de lo dinámico, de la supresión efectiva de la alteridad, de la inmovilidad en el cambio perpetuo (*cf.* W.Benjamin, *Das Passagen Werk*), de la tradición de lo nuevo, de la inversión del "más aún" en el "sigue siendo lo mismo", de la destrucción de la significación, de la impotencia en el corazón del poder, de un poder que se vacía a medida que se extiende. En la sociedad instituyente el tiempo capitalista es el tiempo de la ruptura incesante, de las catástrofes recurrentes, de las revoluciones, de un desgarramiento perpetuo de lo que es ya dado de antemano, tal como lo ha visto Marx en sus análisis del capitalismo como tiempo social que conlleva la **crisis**<sup>191</sup>. Estos dos momentos simultáneos de la sociedad capitalista son indisociables y es **en y por su "vinculación" y su conflicto** como el capitalismo es capitalismo.

---

<sup>188</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 80.

<sup>189</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 74; *Domaines de L'homme*, Paris, 1986, 142; M. Horkheimer, Th.W.Adorno, "Concepto de Ilustración" en *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, 1994, 59-97; Max Weber también ha puesto de manifiesto esto en su comparación de las cosmovisiones que pretenden un "dominio racional del mundo" y aquellas que pretenden un "vuelo sobre el mundo", M. Weber, "Excurso. Teorías y direcciones del rechazo religioso del mundo", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, Vol.1, 437-66.

<sup>190</sup> C.Castoriadis, IIS, Vol. 2, 331.

<sup>191</sup> C.Castoriadis, opus cit, 74-75; R.Kosselleck, "Einigen Fragen an der Begriff von Krise" en R.Kosselleck, (edit.), *Über die Krise*, Stuttgart, 1986; "Krise", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1982, Vol.3, 617-50.

### 3. Del imaginario central unitario al imaginario politeísta moderno

En lo que podríamos llamar constitución imaginaria de la modernidad<sup>192</sup>, Castoriadis distingue dos proyectos o dos significaciones imaginarias sociales centrales: por una parte; la infraestructura imaginaria y el horizonte del desarrollo capitalista, es decir, “la expansión ilimitada del **dominio racional**”<sup>193</sup> del mundo y coextensivamente del hombre y, por otra parte, la perspectiva de una **sociedad autónoma**, “una sociedad que se autoinstituye explícitamente..., que sabe que las significaciones por las cuales vive y en las cuales vive son obra suya y que esas significaciones no son ni necesarias ni contingentes”<sup>194</sup>, una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo lo que es pre-dado y por la misma razón **libera la creación de nuevos significados**. En tal sociedad todos los individuos son libres para crear los significados que deseen para sus vidas. No obstante, ninguna de estas dos significaciones, consideradas independientemente, son **el** proyecto o principio estructural de la modernidad. Ninguna de ellas predomina sobre la otra. La sociedad moderna es una sociedad en la que capitalismo y democracia están mezclados en proporción cambiante. La expansión autosostenida del dominio racional trasciende cualquier objetivo específico y el proyecto de la sociedad autónoma no puede conducir nunca a la abolición de todas las tensiones entre la autoconstitución de la sociedad y la autoconservación de las instituciones.

No debe extrañarnos el despliegue exitoso de esta particular noción del desarrollo histórico y social consistente en salir de todo estado definido, en alcanzar un estado caracterizado precisamente por no estar definido por nada salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estados. La norma es que no exista norma. El desarrollo histórico-social en la modernidad aparece como un despliegue indefinido, sin fin<sup>195</sup>. A esto ha contribuido un concurso de circunstancias en el que confluyen una serie de importantes acontecimientos históricos como el nacimiento y expansión de la burguesía, el interés creciente en las invenciones y descubrimientos científicos, el hundimiento progresivo de la representación medieval del mundo y de la sociedad, el libre examen desencadenado por la ascética protestante, el paso de “un mundo cerrado al universo infinito” (Newton), la matematización de las ciencias, la perspectiva de un “progreso indefinido del

---

<sup>192</sup> Tomo el término de J.P. Arnason: “The Imaginary constitution of Modernity”, *Revue Europeene des Sciences Sociales*, Geneve, 1989, XX, 323-337.

<sup>193</sup> C. Castoriadis, *Domaines de L'homme*, París, 1986, 197.

<sup>194</sup> C. Castoriadis, opus cit, 417.

<sup>195</sup> C. Castoriadis, opus cit, 140-142.

conocimiento” y la idea de un uso propio de la razón como condición necesaria y suficiente para que nos convirtamos en “dominadores y poseedores de la naturaleza” (Descartes). Tampoco podemos poner en duda el indudable auge de la segunda significación imaginaria representada por la sociedad y el individuo autónomos, cuya garantía se acredita en el largo elenco de grandes revoluciones liberales y burguesas, socialistas y postsocialistas cuyo último jalón se muestra en la caída del muro de Berlín<sup>196</sup>.

Para Castoriadis, la unidad de las esferas culturales diferenciadas –ciencia, derecho, arte, política, deporte, economía, etc-, desde el mundo griego hasta nuestros días, no se encuentra en un principio subyacente de racionalidad o de funcionalidad, como pensaron Adorno y Horkheimer en su “dialéctica de la ilustración”, sino en el hecho de que todas las esferas encarnan, cada una a su manera y en el modo mismo de su diferenciación, el mismo conjunto de significaciones imaginarias sociales de la sociedad en cuestión<sup>197</sup>, que en nuestro caso se reducen a las dos mencionadas arriba. **¿Por qué reduce Castoriadis ese pluralismo intrínseco del imaginario moderno a dos significaciones o a dos meta-significaciones que determinan toda la cultura moderna en su conjunto de forma totalista?** Quizás, convendría retomar aquí la tesis del moderno politeísmo que Weber establecía en 1920, cuando afirmaba que en la modernidad “los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill,..., dice en una ocasión, y en éste punto si tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad. Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino **porque** no lo es y **en la medida** en que no lo es. En el capítulo LIII del Libro de Isaías y en el salmo XXI pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche, y, además, lo hemos visto realizado en *Les Fleurs du Mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, estos no son sino los casos más elementales de esa **contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores**. Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me

---

<sup>196</sup> Ver el interesante trabajo de U. Rödel, G.Frankenberg y H.Dubiel, *Die Demokratische Frage*, Frankfurt, 1989 en donde se analiza el imaginario político de la modernidad y la dimensión simbólica de la democracia, la tolerancia, el fortalecimiento de la esfera pública y la solidaridad civil.

<sup>197</sup> C.Castoriadis, *Le monde morcelé*, París, 1990, 22.

alcanza. También son aquí distintos los dioses que aquí combaten. Y para siempre. Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después de Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original”<sup>198</sup>. Para Weber el imaginario social de la sociedad moderna tardía es de tipo politeísta: “En realidad quien vive en este “mundo” (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que la **lucha entre una pluralidad de secuencias de valores**, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. El **debe elegir** a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquél Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña)”<sup>199</sup>. La metáfora de la **lucha de los dioses que combaten dentro del alma humana** refleja el imaginario moderno plural, politeísta, des-centrado y radicalmente cambiante. “El pensamiento mítico expresó una lógica semejante mediante el politeísmo. Lo cambiante de las situaciones, la multiplicidad de las pasiones, el aspecto contradictorio de los valores, la presencia de la muerte, no se pueden reducir a una unidad abstracta. Las luchas de los dioses, sus azarosas y disipadas vidas son, *strictu sensu*, la expresión de un orden diferenciado y organizado que integra el conjunto de elementos heterogéneos. Max Weber, inspirándose en Nietzsche, formuló muy bien el dinamismo del politeísmo de los valores en el desarrollo de las sociedades”<sup>200</sup>. Con esta precisión no procedemos a desautorizar el punto de partida de Castoriadis, es decir, seguimos pensando que la realidad recibe su sentido de una **trascendencia de lo dado, de lo cotidiano, de lo natural, es imaginación, creación de lo otro de lo dado *hic et nunc***, y tal creación en la modernidad se manifiesta como multiplicidad sincrónica. El alma del hombre moderno pone de manifiesto la comunión de varias (muchas) necesidades, angustias, estilos y lenguajes, que no son sino el reflejo de esa lucha entre los dioses o principios de valor. La lucha entre culturas adversarias, las guerras culturales<sup>201</sup>, y la lucha dentro del alma humana no son sino la expresión de la lucha entre significaciones imaginarias; **los dioses, los arquetipos literarios, las modernas esferas culturales de**

---

<sup>198</sup> M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 215-17. Subrayado mío.

<sup>199</sup> M. Weber, *Escritos políticos*, México, Vol. 1, 1982, 33-34.

<sup>200</sup> M. Maffesoli, *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, 1996, 113.

<sup>201</sup> Ver al respecto el trabajo de J. D. Hunter: *Culture Wars*, Nueva York, 1993.

**valor, con nuevos formatos luchan dentro de nosotros.** El imaginario no tiene una única voz, si bien el imaginario hebreo habla con una voz, la de Yavé, sin embargo, el imaginario griego habla desde la multiplicidad de voces, que resuena dentro de las sociedades modernas tardías. Como afirma Celso Sánchez Capdequí, el imaginario se refiere a la *creatio continua* de la especie humana, “a ese espacio abierto y siempre inconcluso que, a la vez que se enriquece con las permanentes aportaciones de imágenes arquetípicas, prolonga su muestrario de posibilidades de creación para futuras sociedades”<sup>202</sup>. La imagen que nos puede servir es la de una Babel del alma, la de una multiplicidad de voces que comparecen en el alma humana, más que la forzada unicidad de la *Pax Romana* que proyectó el imperio romano. **En cada alma individual podemos ver la pugna entre una multiplicidad sincrónica de significaciones imaginarias**<sup>203</sup> **que articulan las formas en que la gente imagina**<sup>204</sup> **sus existencias sociales, las formas de vivir en común y las expectativas que proyectan en el futuro.** Entre tal multiplicidad podemos citar a *daimones*, imágenes sacralizadas personificadas y otras imágenes profanizadas e impersonales –véase el dinero, el poder, la nación, el sexo, el cuerpo-, que significan la experiencia espontánea, la visión y el apalabramiento de las configuraciones de la existencia que se nos presentan en la psique y en la sociedad, pero que proceden de la alteridad del imaginario social. Este en su plenitud y alteridad radical sólo puede ser en y por la emergencia de esta alteridad múltiple que es solidaria del tiempo, que es autodespliegue en y por el tiempo. No somos seres singulares a imagen de un Dios singular sino que siempre estamos constituidos de múltiples partes: niño/a travieso/a, héroe o heroína, autoridad supervisora, psicópata asocial, padre/madre, amante, hijo/a, bruja, enfermera, esposo/a, ramera, esclavo/a, bailarín/a, musa, etcétera. Somos diferentes “roles”, pero, ¿puede haber tales “roles” si no hay personas por detrás que los encarnen, que los personifiquen? , e incluso, **en medio de una sociedad diferenciada,** ¿es posible pensar en la existencia de una persona Número Uno y de un “rol” Número Uno como pretenden el monoteísmo y su correlato en el individuo, el yo, la conciencia o el *homo economicus* con el falso determinismo que veíamos en la frase que aludía a que: “la humanidad es lo que tiene hambre”? **Cada uno de nosotros tiene su propio panteón privado,** a veces inadvertido y rudimentario, la última encarnación de Ulises, el continuado idilio de la Bella y la Bestia, el Prometeo desencadenado de Frankenstein, el *homo duplex* del Doctor Jekyll y de Mr. Hyde, el señor

---

<sup>202</sup> C.Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad*, Madrid, 1999, 116.

<sup>203</sup> Ver el interesante trabajo de C.Castoriadis: “Temps et creation” en *Le monde morcelé*, París, 1990, 247-277 Hay traducc. espa. En *Anthropos*, 198, 2003, 25-45).

<sup>204</sup> Ch.Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, 2004, 23.



Anderson/Neo en el film *Matrix*, estaban esta tarde en la esquina de la Calle 42 con la Quinta Avenida en Nueva York, esperando que cambiaran las luces de tránsito. “Es necesario recordar lúcidamente –como apunta Michel Maffesoli- que la existencia social se basa en una lucha implacable entre diferentes órdenes de valores. De esta manera, la guerra de los dioses, tal como la describe la mitología griega, puede servir, si no de explicación, por lo menos de imagen para la antinomia de valores. Cada uno de los habitantes del Panteón expresa en cierta forma una característica, una serie de actitudes, prácticas y deseos que se viven e intervienen en la existencia cotidiana. Así pues, hay polaridades que agrupan actitudes y sentimientos y que, en sus tensiones conflictivas, constituyen las estructuraciones sociales”<sup>205</sup>. La **personificación plural**<sup>206</sup> es un modo necesario de comprensión del mundo y del ser en el mundo, por otra parte, institucionalizada en el mundo moderno, donde la integración sólo es posible por el reconocimiento de la diferencia y de la diferenciación. Tal personificación plural comienza con los griegos y con los romanos, quienes personifican tales “poderes” psíquicos como la Fama, la Insolencia, la Noche, la Fealdad, el Devenir, la Esperanza, por nombrar sólo algunos de ellos<sup>207</sup>. Estos representan *daimones* reales para ser adorados y no meros productos de la imaginación de alguien, por esta razón fueron adorados en cada ciudad griega. Por mencionar sólo el caso de Atenas, encontramos altares y santuarios a la Victoria, a la Fortuna, a la Amistad, al Olvido, a la Modestia, a la Piedad, a la Paz y a muchos más *daimones*. Esta personificación implica un ser humano que crea dioses a semejanza humana, de la misma manera que un autor crea sus caracteres a partir de su propia personalidad. Estos dioses despliegan las necesidades de su propio creador (humano), puesto que son sus proyecciones. La personificación no puede imaginar que estas presencias psíquicas (dioses, *daimones* y otras personas del ámbito mítico como Job, o Don Quijote, o Hamlet, o Fausto) tienen una realidad substancial autónoma. No puede imaginar que un autor es empujado a llevar los mensajes de “sus” caracteres, que es la **voluntad de ellos** lo que se hace, que él es su escriba y que ellos le están creando incluso cuando él los crea. Como afirma el crítico literario Harold Bloom en su obra maestra: *Shakespeare. The Invention of the Human*, “debemos exigirnos a nosotros mismos una lectura lo más exhaustiva posible de las obras de Shakespeare, pero siendo conscientes de que **sus obras** (sus personajes, sus roles, sus arquetipos) **nos leen a nosotros** mucho más exhaustivamente”<sup>208</sup>. Las ficciones de un

<sup>205</sup> M.Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, México, 1993, 113.

<sup>206</sup> Ver J.Hillman, *Re-visioning Psychology*, Nueva York, 1977, 12 y ss.

<sup>207</sup> Ver sobre la estructura politeísta del imaginario social griego: K.Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschenheitsgeschichten*, Vol. 1, Múnich, 1992.

<sup>208</sup> H.Bloom, *Shakespeare. The Invention of the Human*, Nueva York, 1998, xxii.

autor (léase sus imaginaciones, sus “sueños”) son a menudo más significantes que su propia realidad, contienen información tan relevante, que perdura incluso una vez que el “creador” ha desaparecido. **Sus** (de los dioses/as) escenas imaginarias son **nuestros** problemas vitales. ¿Quién crea a quién? Quizás debiéramos hablar de **concreación**, ya que comparecen en nosotros, gracias a nosotros, pero, porque será que en toda sociedad y en todo tiempo nos trascendemos a nosotros mismos, por cuanto que **los** ponemos en escena como *looking glass selves* que nos permiten comprendernos a nosotros mismos. De esta forma pudiera hablarse de “un correlativismo en el proceso creador, en el sentido de referir toda forma social a la experiencia propia y al legado de los otros (constelaciones arquetipales), lo cual hace de toda creación algo **co-producido, co-realizado**”<sup>209</sup>.

Este imaginario politeísta se refiere a la disociabilidad del alma humana y del mundo en multitud de constelaciones de sentido, aunque su contraparte sea la indisociabilidad **imaginaria** inherente de la realidad (del hombre, del mundo y de Dios), que se expresa de forma **plural**<sup>210</sup> en una multitud de figuras y de centros cuyo portavoz es el alma humana. En el monoteísmo aparecen alojadas toda una serie de distinciones directrices: **bien/mal, justo/ injusto, bello/monstruoso, inmutable/contingente**, etc., en el seno de una totalidad de significado que las co-implica<sup>211</sup>, que las correlaciona, a la manera de una *coincidentia oppositorum*<sup>212</sup>, en los términos de Nicolás de Cusa, la idea de Dios encuentra su esencia más profunda en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan la unidad en El. Este “**todo(s) está(n) en Uno**” viene a estar representado en un imaginario central llamado Dios<sup>213</sup>. Sin embargo, el politeísmo parte del supuesto invertido: “**cada “cada uno” tiene sentido en sí mismo**”. Existe a favor de estos “cada unos” que son en cualquier caso lo bastante reales para hacerse aparecer a todo el mundo, eso sí, de forma plural, mientras que lo absoluto (la totalidad, la unidad, el Uno) logra aparecerse sólo a unos pocos místicos, e incluso a ellos de forma muy ambigua. Pero, ¿por qué no citamos algún ejemplo? Sin pretender ser exhaustivo, así aparece en el Prometeo de Esquilo (y en el de Goethe, y en el de Kafka), en el Job bíblico, en el Ulises

---

<sup>209</sup> C.Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad*, Madrid, 1999, 99.

<sup>210</sup> Ver al respecto el monográfico: “Die Vielheit der Welten” de la revista *Eranos*, 1975, Vol. 44., así como el monográfico: “Einheit und Verschiedenheit” de *Eranos*, 1976, Vol. 45; también consultar el texto de G.Durand: *L’âme tigrée: les pluriels de psyché*, Paris, 1981.

<sup>211</sup> A.Ortiz-Osés, en *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, 1997, 351, ver del mismo autor: “El implicacionismo simbólico” en *Cuestiones fronteras*, Barcelona, 1999, 149-186.

<sup>212</sup> Nicolas de Cusa, *De docta ignorantia libri tres. Testo latino con notte di Paolo Rotta*, Bari, 1913, 2,1 y 1, 21.

<sup>213</sup> La experiencia borgesiana de el *Aleph*, sin duda presenta una similitud con este imaginario central, entendida como simultaneidad plena, como contextura espacio-temporal total, como conexión entre el alfa y el omega (ver J.L.Borges, *El Aleph*, Madrid, 1977, 175ss).

homérico, en Jesús de Nazaret, y también en el Quijote de Cervantes, en el Hamlet shakespeareano, en el Fausto de Goethe, en el Aschenbach de Mann, en el heutontimoroumenos de Baudelaire, en el Aleph borgesiano, en el Angelus Novus de Klee-Benjamin, etc. En el imaginario social de las sociedades modernas avanzadas no hay un patrón central, no hay imaginario social central (monoteísmo), sino múltiples constelaciones imaginarias que actúan en nuestra alma, en nuestra psique (politeísmo). Hebraísmo y helenismo: entre estos dos puntos de influencia se mueve nuestro mundo. Unas veces siente más poderosamente la atracción de uno de ellos, otras veces la del otro; el equilibrio entre ellos raramente existe. En el monoteísmo se proyecta un imaginario central –en nuestra tradición judeocristiana, JHWH- “**desde arriba**”, primero, porque la naturaleza de tal imaginario es la de Un Dios solar<sup>214</sup>, inmutable, perfecto, *actus purus*, motor inmóvil, y, segundo, porque recibe su legitimación desde la posición instituida de la teología que opera como saber canonizado y dogmatizado, es decir, protegido contra la duda y la crítica. El rabino, el mulah y el obispo, sin mencionar al Papa, blindan así su conocimiento contra el hereje (prototipo de conducta moderna) y no olvidemos que la modernidad supone, como afirmara P. L. Berger, la institucionalización del “imperativo herético”, es decir, del derecho a elegir y a dudar. El politeísmo moderno emerge “**desde abajo**”, en la inmanencia de una específica situación sociosimbólica caracterizada por la pluralidad, una pluralidad que se manifiesta en muchas voces, cuya resonancia se hace socialmente evidente por la institucionalización de la herejía. Socialmente hablando el politeísmo es una situación en la que coexisten valores diversos, modelos diversos de organización social y principios mediante los cuales el ser humano dirige su vida política. De ahí la afinidad existente entre democracia y politeísmo<sup>215</sup>, sólo aquella garantiza *stricto sensu* la supervivencia de éste. Este nuevo politeísmo no representa tanto a nuevas confesiones o fes religiosas como a necesidades del alma humana, a su naturaleza polifacética. Este politeísmo no tiene pretensiones teológicas, porque no se aproxima a los dioses con un estilo religioso, por tanto, la teología no puede repudiarlo como herejía o falsa religión con falsos dioses. La pretensión no es adorar a los dioses/as griegos/as –o a los de cualquier otra alta cultura politeísta, egipcia o babilónica, hindú o japonesa, celta o nórdica, inca o azteca- para recordarnos aquello que el monoteísmo nos ha hecho olvidar. No estamos reviviendo una

---

<sup>214</sup> Ver G.Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, 1999.

<sup>215</sup> Para E.M.Cioran, en las democracias liberales existe un politeísmo implícito (o inconsciente, si se quiere) y, al contrario, cada régimen autoritario supone un monoteísmo enmascarado (ver: *I nuovi dei*, Milano, 1971 (1969), 44. El análisis socio-simbólico que subyace a éste capítulo pretende describir la estructura simbólica de las sociedades modernas tardías, cuyo imaginario es “**politeísta**”, sin olvidar con esto que existen formas de creencia y re-ligación monoteísta, aquellas representadas por las iglesias establecidas de las grandes religiones universalistas.

fe muerta, ni tampoco la pretensión es constatar un *revival* de la religión, de tantos que experimenta, sino más bien un *survival* del alma a través de esa auto-alteración, de esa presentificación, de ese figurarse sin fin del imaginario social. No adoramos a numerosos dioses y diosas (aunque sin duda existe una idolatrización de algunos substitutos técnicos de dioses como el dinero, el poder o el sexo) sino que tales “dioses” y “diosas” se manifiestan en y a través de nuestra estructura psíquica. La vida, propiamente, es una lucha entre tales potencialidades (mundos de ser y de significado) y el hombre es la arena de una eterna guerra de Troya. Al monoteísmo le pilla a contrapié la nueva situación, al seguir proponiendo que en la mesilla de cada individuo debe seguir estando un ejemplar de la Biblia con “su” voz singularizada, sin caer en la cuenta de que en la mesilla de tal individuo nómada, quizás deba existir también un ejemplar de la Odisea o de Fausto con todos sus personajes en plural. Quizás, la conciencia monoteísta, esa conciencia que **escribe** la teología, que mira de la montaña para abajo debiera compartir el panteón con la conciencia politeísta, esa conciencia a la que le **habla** el alma, errante de un sitio para otro, en los valles y en los ríos, en los pueblos y en las ciudades, en los bosques, en el cielo, en el océano y bajo la tierra. Continuaremos “soñando”, proyectando imágenes, fantaseando<sup>216</sup>, en definitiva, creando, aunque hayamos dejado de creer (tener fe religiosa) en tales “sueños” porque para las personas, la imaginación es real<sup>217</sup>. La imagen figurativa sobre la que se apoya ésta concepción politeísta sería aquella en la que “el sí mismo es un círculo cuyo centro está en todos los sitios (las diferentes constelaciones arquetipales) y cuya circunferencia (la idea de totalidad) no está en ningún lugar”<sup>218</sup>.

#### 4. **Si todo lo sólido se desvanece en el aire, entonces, todo lo líquido permanece en la realidad**

Hablar de notas provisionarias, de provisionalidad, del programa cultural moderno y, en definitiva, del imaginario social moderno, no es sino mostrar por enésima vez el carácter cambiante del poder creador del imaginario, su radical indeterminación. Frente a la ontología de la determinación, de lo limitado (*peras*) que inicia su singladura con Parménides en Grecia hace 2000 años, Castoriadis propone una **ontología de lo**

---

<sup>216</sup> Utilizo el verbo fantasear no en su acepción negativa de huida de la realidad sino todo lo contrario, en el sentido de creación, proyección, imaginación, invención de realidades.

<sup>217</sup> Ver J. Hillman, *Re-visioning Psychology*, opus cit, 17.

<sup>218</sup> Esta idea atribuida a Platón, es retomada posteriormente por Giordano Bruno, Nicolas de Cusa y C. G. Jung.

**indeterminado**<sup>219</sup> (*apeiron*) que actúa como fuerza social invisible de creación sin fin y esto encuentra su expresión más radical en la modernidad. Niklas Luhmann utilizando una metáfora metabiológica, la "**autopoiesis**", considerada como creatividad social que inscribe su significado en la posibilidad de "**re-introducción**", es decir, en la posibilidad de introducir la diferencia de sistema y entorno dentro de una unidad social (sistema), vuelve a replantearnos el problema del significado de la "metamorfosis de lo social-histórico". Para Luhmann esta estructura binaria de la autopoiesis parece compensar por la falta de totalidad. "Ser o no ser, continuar la autopoiesis o no hacerlo, sirve como una representación interna de la totalidad de las posibilidades"<sup>220</sup>. Esta "expansión autopoietica de opciones" produce una "sociedad sin centro" al generarse un desencantamiento de la jerarquía como principio de orden, situando de ésta forma a la sociedad frente a la paradoja de que no existe una preferencia dada para el consenso o el disenso, ya que ningún subsistema social puede pretender una "centralidad" determinada en el orden y el autogobierno de la sociedad global frente a otros subsistemas. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que los imaginarios centrales que han legitimado la realidad primordial de la época axial – Yavé, Bráhma, Zaratustra, Allah, Jesús de Nazareth, etcétera- son substituidos por **realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano**, como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político o uno mismo, y más específicamente, la reducción de contingencia se plantea, por supuesto, en el ámbito social, pero, quizás la novedad más novedosa es que se hace **desde el ámbito social**, es decir, en los términos de Weber, desde los propios órdenes de vida secularizados. A medida que la sociedad deviene más compleja, más posibilidades devienen visibles, es decir, lo que ocurre, sólo tiene sentido en el horizonte contingente de otras posibilidades. Con el objetivo de controlar el acceso a estas posibilidades, la sociedad requiere nuevas formas de reducción de contingencia, como la legitimidad política, el principio económico de recursos limitados, es decir, la escasez, la estructura normativa del derecho, el principio de limitación de la ciencia, etcétera. Las dicotomías posible/imposible y necesario/contingente afincadas en la discusión teológica de la Edad Media no pueden ser ya controladas por medios religiosos.

---

<sup>219</sup> Ver la interesante exposición del pensamiento de Castoriadis realizado por H. Joas en: "Institutionalization as a Creative Process: The Sociological importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy" en *American Journal of Sociology*, Vol. 94, 5, 1989, 1184-1199. Este aspecto relacionado con la indeterminación y la contingencia lo trabajo asimismo en el próximo capítulo desde la perspectiva de una sociología del límite.

<sup>220</sup> N.Luhmann, *Essays on Self-reference*, Nueva York, 1990, 13

La época postaxial, postradicional, moderna, se caracteriza por la “**diferencia**”, “querámoslo o no, no somos ya lo que fuimos, y nunca más seremos lo que ahora somos”, como apunta Niklas Luhmann<sup>221</sup>. Las relaciones son modernas siempre que su modificabilidad se incluya en su definición. Lo actual es el ayer del mañana. Esta “diferencia” se manifiesta, primero, como una delimitación frente al pasado, como un intento de fundarse el presente moderno exclusivamente en sí mismo<sup>222</sup>, ya no es posible recurrir a las fórmulas de reducción de contingencia del pasado en la forma de poder inmutable de la naturaleza, o de *Omniscientia Dei*, o de *Historia magistra vitae*. Y esta “diferencia” se manifiesta, en segundo lugar, dentro de la misma sociedad. Las sociedades modernas son “unidades múltiples”. “La” sociedad se desdobra en distintos ámbitos **funcionales**<sup>223</sup>, en distintos órdenes de vida, como la economía, la política, la ciencia, la religión, el derecho, el deporte, etcétera. Cada uno de estos sistemas parciales configura un modo específico y propio de solucionar problemas. Mediante la concentración en una dimensión única del problema se posibilita, por una parte, un incremento de los rendimientos inmanentes de cada sistema y, por otra parte, estos sistemas van separándose siguiendo su autonomización, de manera que ya no existe ninguna instancia de racionalidad metasocial adecuada a la complejidad real de la sociedad. No existe una “razón” universal sino criterios de racionalidad subespecíficos: justicia, verdad, belleza, propiedad, etcétera<sup>224</sup>. “Los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas **externas** de sentido. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de la representación de puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. La religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario<sup>225</sup>. Por eso, los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas externas de sentido y readaptarse a una **unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior de cada sistema**”<sup>226</sup>. El mundo ya no puede ser observado desde fuera, sino únicamente desde el interior de él mismo: sólo según la norma de las condiciones (físicas, orgánicas, psíquicas, sociales) de las que él mismo dispone. Los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (Dios) que articule la contingencia –ya que el desencantamiento del mundo y el proceso de diferenciación social han acabado con el monopolio cosmovisional

---

<sup>221</sup> N.Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, 1998, 133.

<sup>222</sup> J.Berger, “Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie”, *Soziale Welt*, 39, 2, 1988, 226.

<sup>223</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1997, Vol. 2, 743ss.

<sup>224</sup> H.Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, 1994.

<sup>225</sup> N.Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, 2000, 125.

<sup>226</sup> N.Luhmann, *Complejidad y modernidad...*, Madrid, 1998, 148.

de la religión- sino que se sirven de una “observación de segundo orden”. **Observar** es “generar una **diferencia** mediante una distinción, que deja fuera de sí lo que no queda diferenciado por ella”<sup>227</sup>. Observar a un observador, significa observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación. Todo lo que se identifica como unidad, es decir, como sistema, tiene que ser observado entonces siguiendo la pregunta **quién** observa mediante **qué** diferenciación. Así se despliegan nuevas distinciones directrices<sup>228</sup> como “tener/no tener” en el sistema económico, “gobierno/oposición” en la política, “verdad/falsedad” en la ciencia, “Justicia/injusticia” en el derecho, “belleza/monstruosidad” en el arte, etcétera. Quizás sea útil para comprender este tipo de observación recurrir a la metáfora del espejo<sup>229</sup> propuesta por José M<sup>a</sup> González, ya que el espejo muestra más bien algo que sin él no se puede ver: al propio observador. Así aparece en *Las Meninas* de Velázquez donde en un primer plano aparecen retratadas las meninas, y en un segundo plano el espejo recoge la propia imagen de Velázquez como observador que se observa a sí mismo. Una imagen bastante diferente es la que nos ofrece El Greco en *El Entierro del Conde de Orgaz*, donde el sentido del cuadro se lee de arriba a abajo, es decir, la conexión de los tres ámbitos presentes, el mundo trascendente, el mundo cotidiano y el inframundo de las tinieblas y de la oscuridad, sólo es posible entenderla desde la metaobservación de Dios y su corte de ángeles.

En el plano de la observación de segundo orden, todos los enunciados devienen contingentes, toda observación puede ser confrontada con la cuestión de qué distinción emplea y qué es lo que, como consecuencia de esta, permanece para aquella invisible. Esto nos permite pensar que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser formulados en la forma modal de la contingencia. Las distinciones directrices mencionadas arriba “refieren lo real a valores, expresan discriminaciones de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad”<sup>230</sup>, por tanto, lo diferente, lo otro de lo preferible no es lo indiferente, sino lo rechazado. Por eso cada sistema autorreferencialmente busca satisfacer su función por la realización de **uno** de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, justicia, autenticidad, belleza, etc. Pero ésta expectativa tiene un éxito limitado debido al **incremento de contingencia, de selectividad** (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas por la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia del tipo “Dios”

<sup>227</sup> N.Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, México D. F.,1996, 192, 66.

<sup>228</sup> N.Luhmann, “Distintions Directrices” en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, Vol. 4, 14-32.

<sup>229</sup> Ver el trabajo de José M<sup>a</sup> Gonzalez: “Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo” en A. Pérez-Agote , I. Sánchez de la Yncera (Editores), *Complejidad y teoría social*, Madrid, 1996, 392-93.

<sup>230</sup> G.Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1970, 188.

y, por la **producción social de un umbral de ambivalencia**, ya que en nuestro tiempo no existe una preferencia socialmente condicionada hacia un orden sino más bien la posibilidad de la alternativa entre el orden x, el orden y, el orden z.....orden n, y el desorden. El nombre “tradicón” se metamorfosea en verbo, oscila del pasado al futuro, de la retórica de lo dado para siempre a la retórica de lo perpetuamente incierto<sup>231</sup>. Las conexiones entre los elementos de tales dualidades descritas son **contingentes**<sup>232</sup>: 1. **Temporalmente**, puesto que ya no están determinadas por el pasado, por una naturaleza inmutable, por el destino, por la providencia, o por el origen social. 2. **Objetivamente**, porque siempre pudiera ser de otra forma y, 3. **Socialmente**, porque no dependen del consenso, de la democracia. Entre los sistemas más que una relación de solidaridad existe una relación de mera tolerancia o bien de indiferencia.

Si la contingencia es un valor propio de la modernidad, una de sus notas provisorias más características, Agnes Heller, en un original trabajo<sup>233</sup>, nos propone intentar transformar la contingencia en nuestro destino, no un destino pre-dado (hado) sino un destino construido socialmente. En esta situación se pone de manifiesto una paradoja insalvable dentro del conocimiento moderno: nos informa de la contingencia mientras nos hace creer que narra la necesidad, nos informa de lo local mientras nos hace creer que narra lo universal, nos informa de la interpretación condicionada por la tradición mientras nos hace creer que narra la verdad supraterritorial e intemporal, nos informa de lo inefable mientras nos hace creer que todo es transparente, nos informa de la provisionalidad de la condición humana mientras nos hace creer que narra la certeza del mundo, nos informa de la ambivalencia del diseño humano mientras nos hace creer que narra el orden de la naturaleza y de la sociedad. Para Heller un individuo ha transformado su contingencia en su destino si ha llegado a ser consciente de haber hecho lo máximo de sus infinitas posibilidades. Una sociedad ha transformado su contingencia en su destino si los miembros de tal sociedad adquieren la conciencia de que no prefieren vivir en otro lugar y en otro tiempo que el aquí y el ahora. Según Hans Blumenberg hace mucho tiempo dejamos de sentir la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo sensible, por ejemplo, nos comenta cómo a comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad, tratando al mundo objeto de descripción de la ciencia como una cuasidivinidad, hacia finales del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad por el

---

<sup>231</sup> Z.Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Oxford, 1991, 53 y ss.

<sup>232</sup> N.Luhmann, “Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts”, P. Heelas, S. Lash, P. Morris, (Edits.), *Detraditionalisation*, Oxford, Blackwells, 1996, 64.

<sup>233</sup> A.Heller, “From Hermeneutics in Social Science toward a Hermeneutics of Social Science”, *Theory and Society*, Vol. 18, 1989, 291-322.



amor a nosotros mismos, considerándonos como otra cuasidivinidad más. Para Rorty “la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud, Proust, Bloom y Davidson - como descripciones del tiempo moderno- sugiere que intentamos llegar a un punto en el que ya no veneramos **nada**, en el que **nada** tratamos ya como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a **todo** –nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar”<sup>234</sup>. Con este léxico contingente la formación del “sí mismo” deviene un constante experimento que se renueva a sí mismo sin fin<sup>235</sup>. El “sí mismo” liberal es radicalmente infradeterminado, forzado a reinventarse en cada nueva ocasión pública. Estaría representado por el “hombre sin atributos” de Robert Musil, ya que el hombre sin atributos es *ipso facto* el hombre de **posibilidades**<sup>236</sup>. Es el hombre que “**vive hipotéticamente**”<sup>237</sup>. La sociedad liberal no se puede identificar con unos determinados “fundamentos” o valores, porque esto presupondría un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados<sup>238</sup>. Para Rorty, “concebir el propio lenguaje, la propia conciencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como **productos contingentes**, como literalización (como tipificación) de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno/a en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal”<sup>239</sup>. No está este planteamiento demasiado alejado de lo que Harold Garfinkel considera como objeto de estudio de la sociología: “las propiedades racionales que poseen las expresiones contextuales (“*indexical*”) y otras acciones prácticas como logros continuados y contingentes de las prácticas ingeniosamente organizadas de la vida cotidiana”<sup>240</sup>. Vivir contingentemente significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pírrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla. La modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia adelante- no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional<sup>241</sup>. Por tanto, para Bauman, este “**vivir hipotéticamente**” fomenta una

<sup>234</sup> R.Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, 42.

<sup>235</sup> A.Melucci, *The Playing Self*, Cambridge, 1996. Ver asimismo A. Wellmer, “Wahrheit, Kontingenz, Moderne”, *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, 1993, 157ss.

<sup>236</sup> P.L.Berger, *A Far Glory*, Nueva York, 1991, 114.

<sup>237</sup> R.Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, Vol. 1, 1961, 304.

<sup>238</sup> Ronald Dworkin también suscribe este posicionamiento.

<sup>239</sup> R.Rorty, opus cit, 79-80.

<sup>240</sup> H.Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Oxford, 1984, 11.

<sup>241</sup> Z.Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Oxford, 1991,10-11.

reacción civilizatoria, un efecto emancipatorio de solidaridad<sup>242</sup>. La contingencia precisa de una cierta amistad, una cierta solidaridad, de una cierta comunidad, como alternativa al asilo de lunáticos. La necesita así como los poseídos necesitan un exorcismo administrado por quien sabe hacerlo y el neurótico precisa de psicoterapia dispensada científicamente. Ellos necesitan sus respectivos remedios como un **refugio** de sus propios demonios, no como un escape, sino como un *modus vivendi*, no para librarse de ellos, sino para domarlos y domesticarlos de tal manera que uno pueda coexistir en paz con ellos.

Una "dialéctica de **lo más nuevo y siempre lo mismo**", se extiende, según Benjamin, como la protohistoria de la modernidad. La imagen de la modernidad "no se conduce con el hecho de que ocurre "siempre la misma cosa" (*a fortiori* esto no significa el eterno retorno), sino con el hecho de que en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra **lo que es más nuevo no cambia**; esto "**más nuevo**" en todas sus partes **permanece siendo lo mismo**. Constituye la eternidad del infierno y su deseo sadista de innovación. Determinar la totalidad de las características en las que esta "modernidad" se refleja a sí misma significaría representar el infierno"<sup>243</sup>. En la imagen del infierno como una configuración de repetición, novedad y muerte, Benjamin abrió a la comprensión filosófica el fenómeno de la moda que es específico de la modernidad capitalista. La moda es la eterna vuelta de lo mismo. Paul Virilio situándose entre las reflexiones histórico-críticas de Walter Benjamin y de Reinhart Koselleck detecta un "**nihilismo de la velocidad**" en la novedad de la novedad sin fin del progreso moderno. La contaminación ambiental, el crecimiento de la población, la escasez de materias primas son perturbadoras como sin duda lo es el constante incremento de mayores velocidades, la aceleración es manifiestamente el fin del mundo<sup>244</sup>.

La modernidad lucha por deshacer la "solidez" de la tradición heredada de la Edad Media para crear un nuevo e improvisado sólido: la expansión del dominio racional<sup>245</sup> en todos los ámbitos. La lucha contra un imaginario pre-dado por Dios o por otras instancias metasociales lleva al triunfo de una concepción racionalista que pretende el dominio racional del mundo apoyándose en el baremo crítico de la razón como han visto Kant y toda la ilustración tanto francesa como escocesa, pero, una de las paradojas de la modernidad tardía es que la situación actual emerge del radical deshacerse de los grilletes y las cadenas que correcta o incorrectamente tenían la tarea de limitar la libertad individual de

---

<sup>242</sup> Z.Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Oxford, 1991, 237.

<sup>243</sup> W.Benjamin, *Das Passagen Werk*, Frankfurt/M, 1983, Vol.2, 1011

<sup>244</sup> P.Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997.

<sup>245</sup> Z.Bauman, *Liquid Modernity*, Oxford, 2000, 3.

elección y de actuación. La paradójica rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos<sup>246</sup>. Paradójicamente, tal rigidez es el producto de “liberar los frenos, las ataduras”<sup>247</sup>: de la desregulación, de la liberalización, de la flexibilización, de la creciente fluidez, del desenfreno financiero, inmobiliario y laboral, del aligeramiento de las cargas impositivas, etc. La gran paradoja radica en que esa función de racionalización cultural indiscutible de la que es portador el *homo economicus*, también es responsable de la creación de nuevas rigideces, aunque estén adornadas de luces de neón, grandes almacenes y elaborados anuncios de Coca Cola. La secularización del *Homo religiosus* tradicional dio lugar al *Homo economicus* moderno y la sociedad sin fines, sólo de medios, de éste ha consolidado, ya sin ningún paliativo, al *Homo transiens*, al hombre-tránsito, del que hablaran tanto Marx como Nietzsche, para los que “todo **lo sólido** (Marx) se desvanece en el aire y todo **lo líquido** (Nietzsche) permanece en la realidad”. Hoy día hacemos frente al gran e inescapable destino que hemos creado, elegir, sin embargo, desgraciadamente no podemos elegir entre la sociedad de la que habla Platón en el *Banquete* y la sociedad actual que aparece en *El Padrino* o en la serie televisiva *Dallas*. El truco de esta fluidez nómada es sentirse en casa en muchas casas.

### **A modo de conclusión**

La imparable pretensión moderna de crear “nuevos sólidos” como el estado nacional, el capitalismo y la democracia liberal frente a los “viejos sólidos” de las formas de legitimación tradicionales lleva a la creación inintencionada de una realidad caracterizada por el cambio permanente y acelerado de sus estructuras de plausibilidad dadas por supuesto y de sus horizontes de expectativas que son continuamente sobrepasadas en un ritmo frenético de novedad cuyo problema a evitar sería la amnesia.

---

<sup>246</sup> Z.Bauman, opus cit, 5.

<sup>247</sup> Así lo recogía Cl.Offe en “Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln” en Honneth, McCarthy, Offe y Wellmer, (Edits.), *Zwischenbetrachtungen. IM prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989, 739-773.