

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLAN**

**“IDEOLOGIA Y UTOPIA; EXPRESIONES DE LO IMAGINARIO.  
UNA PERSPECTIVA DE REFLEXIÓN SOBRE LA  
INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD A PARTIR DE LA  
CONCEPTUALIZACIÓN DE LO IMAGINARIO”**

**T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADA EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A:  
COSSIO LORA VANESSA.**

**ASESOR: ALVARADO ARANDA SARA LUZ.**

**MAYO DE 2007.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A MI MADRE:** POR ENSEÑARME A CAMINAR POR LA SENDA DE LA HONESTIDAD Y NUNCA DEJARME CAER. GRACIAS MAMITA.

**A MI PADRE:** POR HABERME GUIADO POR EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO Y QUE SIN SU APOYO ESTE TRABAJO HUBIERA SIDO IMPOSIBLE DE REALIZAR. SOLO PUEDO DECIRTE GRACIAS PAPA.

**A MIS HERMANOS:** POR PERMITIRME SER UNA LUZ EN SU CAMINO.

**A ISRAEL:** GRACIAS POR ACOMPAÑARME EN ESTE CAMINO TAN DIFICIL DE LABRAR Y POR COMPARTIR ESTE SUEÑO CONMIGO.

**A ESOS AMIGOS:** OMAR Y JAVIER GRACIAS POR ESOS MOMENTOS QUE NOS HACEN SER LO QUE SOMOS.

**A MI MAESTRA SARA LUZ:** GRACIAS POR SU PACIENCIA.

*No podemos encontrar una definición adecuada del hombre mientras nos limitemos a su vida individual. La naturaleza humana no se revela en ese recinto angosto. Lo que está escrito “en letra pequeña” en el alma individual, y es por consiguiente casi ilegible, sólo se aclara y se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre.*

*Cassirer Ernst.*

## INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>2</b>
<b>CAPITULO I</b> .....	<b>14</b>
<b>LO IMAGINARIO: UNA PERSPECTIVA PARA ABORDAR LA REALIDAD</b> .....	<b>14</b>
1.1. LO IMAGINARIO .....	14
1.1.1.El campo clásico de lo imaginario.....	14
1.1.2.Imaginación o Imaginario.....	18
1.1.3.¿Qué es lo imaginario? .....	20
1.1.4. El lugar de lo imaginario en el pensamiento occidental.....	25
Un breve esbozo histórico. ....	25
1.2. Corrientes fundamentales del pensamiento en la conceptualización de lo imaginario. ....	34
1.2.1.La herencia del pensamiento de Durkheim: la relevancia de las representaciones colectivas. ....	35
1.2.2. La fundamentación antropológica de lo imaginario en Gilbert Durand.....	38
1.3. El imaginario en el pensamiento de Cornelius Castoriadis .....	47
1.3.1. La crítica a los paradigmas de pensamiento contemporáneo .....	49
1.3.2. El proyecto de una nueva lógica-ontológica de lo imaginario .....	57
1.3.3. Imaginario y construcción de la realidad.....	61
<b>CAPITULO II</b> .....	<b>66</b>
<b>EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA: MARX Y SUS DERIVACIONES</b> .....	<b>66</b>
2.1. La teoría de la ideología en Karl Marx.....	66
2.1.1. El sentido peyorativo de ideología .....	67
2.1.2. El sentido neutral de ideología .....	80
2.1.3. La crítica ideológica en la Ideología Alemana .....	86
2.2. La teoría de la ideología en Karl Mannheim: la revisión del pensamiento marxista. ....	89
2.2.1. La concepción acrítica de la teoría de la ideología.....	90
<b>CAPITULO III</b> .....	<b>95</b>
<b>EL PROBLEMA DE LA UTOPIA, COMO FUNDAMENTO DE LA REALIDAD</b> .....	<b>95</b>
3.1. La utopía y su divergencia con la realidad. ....	95
3.1.1. Recorrido histórico del pensamiento utópico. ....	96
3.1.2. El sentido neutral de utopía. ....	102
3.1.3. La dialéctica de la utopía. ....	107
3.1.4. La utopía en el pensamiento de Karl Mannheim. ....	122
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>131</b>

## INTRODUCCIÓN

Preguntarse ¿qué es la realidad? es sin duda una de las interrogantes más antiguas de la tradición filosófica y más aún, de las más enigmáticas de la sociedad humana, tan es así que no existen pueblos por más primitivos que sean que hayan permanecido ajenos a tal incertidumbre; y ya sea a través de explicaciones míticas, religiosas, filosóficas y científicas tratan de escudriñar para encontrar una respuesta, la cual parece ser tan vasta e infinita como ella misma.

Y nadie duda hoy de que continua siendo un problema fundamental de la filosofía y como tal nosotros no somos ajenos a ello, es por esto, que el hilo conductor de esta tesis será analizar los elementos que el hombre utiliza para interpretar su realidad cotidiana, el supuesto del que se parte es que la realidad es interpretada por el hombre a partir de las categorías de imaginario, ideología y utopía. Es decir, el hombre nace y se desarrolla en un marco de significaciones totalmente estructurado por aquellas categorías.

Dichas categorías han sido estudiadas por filósofos interesados en buscar que es eso que los hombres llamamos realidad, entre los cuales se encuentran Platón, Descartes, Marx, Hegel, Castoriadis, Carnap, etc., quienes han impulsado el desarrollo de la búsqueda de lo real y planteado sus principales problemas filosóficos. Sin embargo, nuestro objetivo esta orientado al campo de la filosofía social, con una línea de investigación materialista de la escuela marxista, dado que la mayor parte de nuestro respaldo teórico esta inmerso en ese aire de la escuela heredada por Marx, y en especial por que abordamos el problema de la realidad haciendo hincapié en que es algo que existe independiente de la conciencia del hombre.

Consideramos que la aportación de este trabajo consiste en la necesidad de reflexionar sobre lo que esta aconteciendo en nuestro entorno, lo cual nos hace pensar en la necesidad de reelaborar los conceptos básicos de nuestra aprehensión e interpretación de la realidad, buscar herramientas teóricas que nos permitan reconocer que es eso que los hombres llamamos realidad, y la cual se encuentra en un constante proceso. Y hoy más que nunca se hace necesario volver a pensar en el enigma de qué es lo real, cuando parece que frente a una época de conformismo generalizado nos olvidamos de que el condicionamiento social tiene su raíz en la creación y manipulación de realidades efímeras y sin ninguna raíz histórica. También es importante mencionar que intento recuperar categorías como la de utopía e imaginario que por su tradición son olvidadas en el cajón de las quimeras por ser consideradas como inservibles para explicar el mundo dominado por la razón y que nos permitan abrirnos a la posibilidad de acercarnos a la

realidad a través de estas categorías y justo en el momento en el que parece que las categorías que tenían asignada esta tarea están siendo superadas por el mismo proceso histórico o simplemente se están convirtiendo en discursos que legitiman la realidad establecida.

Comenzaremos con el desarrollo del marco tradicional de cada una de nuestras categorías y que a su vez es nuestro respaldo teórico para consolidar el objetivo.

Como es bien sabido, el concepto de ideología emerge en la historia del pensamiento social en el siglo XVIII con Destut de Tracy. En el contexto de la obra de este pensador, la acepción de este término es expresada por su significado etimológico, es decir como una ciencia de las ideas. En su origen, el sentido del término ideología aparece desprovisto de la carga peyorativa que posteriormente le acompañara en el transcurso de una gran parte de la historia del pensamiento social. Destut de Tracy pensaba en una ciencia de las ideas, entendidas como una teoría del conocimiento capaz de asentar una base sólida sobre la cual garantizar la certidumbre de nuestras representaciones mentales, pero que, además, estaría destinada a convertirse en fundamento pedagógico liberador de prejuicios al modo de la ilustración. Pero ideología, como concepto relevante en la tradición filosófica, comienza a adquirir un estatuto propio con el pensamiento de Karl Marx. Con éste, el problema de la ideología pasa a ocupar un primer plano en la reflexión social. La ideología, desde Marx, va a ser bastante más que una categoría que debiera ser abordada por la filosofía o la sociología, convirtiéndose en una dimensión de la representación social que condiciona tanto la definición de lo real como los propuestos epistemológicos de su conocimiento. El pensamiento de Marx comprendido como una teoría crítica de la ideología, es eminentemente desmitificador, ya que persigue el desenmascaramiento de una conciencia pretendidamente pura y transparente.

Marx a través de la crítica de la ideología, pretende poner bajo sospecha una actitud filosófica meramente especulativa, en la cual las ideas poseen una vida autónoma y una naturaleza descontextualizada de la realidad histórica, incidiendo así en la determinación social de todo pensamiento, desde la cual las ideas pasan a ser expresiones de la praxis social. El novedoso programa filosófico que surge a raíz del pensamiento de Marx intenta establecer la prioridad fundamental de la vida sobre la conciencia, pretendiendo superar así cualquier posible vestigio idealista. De esta forma, el objetivo de la reflexión filosófica acaba desplazándose, de modo que ya no se trataría de buscar un fundamento racional y sistemático de lo real que se mueva en el orden de las ideas, sino más bien, por el contrario, cuestiona la pretensión de una conciencia supuestamente desvinculada de la historia, pero al mismo tiempo por ello legitimadora de las contradicciones que ésta alberga. La importante significación teórica de la inversión crítica del idealismo llevada a cabo por Marx, apunta hacia un innovador proyecto crítico en el cual se

pretende desentrañar la génesis material e histórica de las ideas oculta tras la aparente sustantividad del pensamiento.

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

Paralelamente a esta versión peyorativa de lo ideológico, existe en Marx una utilización de la noción de ideología equiparable a una representación esencialmente constitutiva de un grupo social, que además, en ciertos casos, esta dotada de una eficacia práctica sobre las propias condiciones materiales de existencia. Esta versión de lo ideológico va a ser la que intenten rescatar posteriormente algunos pensadores marxistas como Lukács, Gramsci o Korsch, frente a otros pensadores incluidos en la misma tradición, quienes intentando dotar de un rango teórico-científico al pensamiento marxista identifican la **ideología con una falsa conciencia de lo real**. Lo que estaba en juego en este debate no era algo meramente coyuntural al pensamiento crítico de la sociedad, ya que en definitiva la emblemática conciencia de clase revolucionaria, aquella encargada de impulsar la transformación de la sociedad capitalista, necesita también inexorablemente de una representación ideológica que permite dotar a esta clase de una articulación y una eficacia práctica como movimiento social. Por tanto, en este entorno concreto, se percibe la necesidad teórica de una ideología revolucionaria, circunscrita y sustentada en el ámbito propio de lo ideal, de la representación social. Acontece, sin embargo, que el desarrollo y profundización en este último tratamiento de lo ideológico queda finalmente solapado en Marx por una explícita ontología social materialista, que es la dominante en su pensamiento.



Hemos elegido la teoría de la Ideología de Mannheim<sup>1</sup> como una expresión alternativa a la lectura de la ideología de Marx. En Mannheim encontramos como pone al descubierto el carácter paradójico inherente a la teoría ideológica marxista, desembocando en una concepción de la ideología en la que se diluye el carácter crítico característico del pensamiento de Marx, concluyendo finalmente en un perspectivismo epistemológico. Como veremos, el posicionamiento de Mannheim expresa una versión contrapuesta de configuración de lo ideológico, derivado de la teoría de la ideología marxista. Mannheim, en abierta polémica con Marx, se trataría de cuestionar una concepción epistemológica de la ideología en términos de verdad e ilusión.

Es así, como mientras el término de ideología remite de manera obligada al marco de la tradición marxista, en el seno del cual adquiere su peculiar naturaleza y trascendental relevancia filosófica; el concepto de imaginario posee una historia relativamente corta, ya que pese a ser intuitivo, esbozado puntualmente por ciertos autores en el transcurso de la historia del pensamiento occidental adquiere un consolidado grado de formulación y sistematización en el pensamiento francés actual, en pensadores como George Balandier, Michael Maffesoli y Cornelius Castoriadis. Esta categoría también ha sido abordada desde varias perspectivas y desde puntos de vista diferentes en el pensamiento contemporáneo, pero en la mayoría de los casos desde un tratamiento vinculado especialmente al terreno de la hermenéutica antropológica y cultural. En este contexto, se ha descubierto la importancia del orden de lo imaginario como un ámbito con una naturaleza propia con respecto al orden de lo racional, pero vinculado al dominio de los arquetipos trascendentales fundantes de las sociedades humanas. Sin embargo, nuestro particular interés en torno al imaginario se mueve en otra dirección que pudiendo denominarse si se quiere ontológico, pretendería poner en relación la categoría de lo imaginario como el elemento esencial a partir del cual el hombre construye e interpreta lo que se le presenta como realidad; a partir de sus elementos que lo construyen, los cuales en un proceso dialéctico se vuelven a su vez sus elementos constitutivos y sus expresiones, es decir, por una parte como un proceso de legitimación y mantenimiento de una realidad imperante: **ideología**; y por otro, subversión y crítica de dicha realidad y orden, nos referimos a la **utopía**. En sintonía con lo anterior, apuntar también que la noción de imaginario, tal como nosotros la abordamos, es irreductible a una suma de imaginarios individuales. Pensamos que el imaginario posee una entidad propia y diferenciada respecto del imaginario individual. Nosotros no partimos del individuo como hace Freud y la tradición psicoanalítica, sino de la **colectividad**, y desde lo imaginario pretendemos comprender

---

<sup>1</sup> Es importante señalar el porque incluir a Mannheim en esta investigación, ya que de entrada nos puede confundir sobre la perspectiva del tema. Se le incluye por ser el primer pensador que trabaja de manera paralela las categorías de ideología y utopía, sin embargo no se profundiza mucho en su pensamiento ya que puede confundir nuestro objetivo y sobre todo por que esta más orientado hacia el campo de la sociología del conocimiento que hacia la filosofía.

como interpreta la realidad el hombre, partiendo de los elementos clave como son la representación y el símbolo como las partes que estructuran lo imaginario e indiscutiblemente inherentes a la condición humana.

En este recorrido a través de la categoría de lo imaginario es esencial recuperar el papel fundamental que la obra de Emily Durkheim otorga a las representaciones colectivas en cuanto constitutivos de lo real, y a la luz de ello, repensar el problema de las representaciones sociales; dado el alcance de éstas en las sociedades de la libre empresa. Desde la lectura de Durkheim y su escuela, las representaciones, los mitos, no deben ser fácilmente menospreciados como ilusiones mitificadoras, puesto que hunden sus raíces en un orden consustancial a la vida antropológica y social. En mayor o menor medida, todos los autores abordados en esta investigación participan en ese aire de familia durkheimniano que pretende devolver a las representaciones la sobriedad perdida a través del proceso desmitologizador y positivista ilustrado.

Al mismo tiempo, la noción de lo imaginario, reivindicando su terreno propio por Gilbert Durand, nos interesa específicamente como configurador y estructurador de lo real. Para Durand lo imaginario, perteneciente al orden de lo ideal, no es una mera expresión fantasiosa que encubre un fundamento material sino que determina aquello considerado como real, es creador de una percepción de lo real aceptada y asumida por los agentes sociales. De ahí, la relevancia política y social de lo imaginario, ya que al establecer una definición necesariamente sesgada de lo real impide desvelar otras posibilidades inscritas en la realidad social. Del mismo modo, la apertura a posibilidades de lo real alternativas a la realidad socialmente dominada descansa también en el imaginario como fuente de ensoñación capaz de subvertir la realidad institucionalizada. He ahí la doble faceta aparentemente contradictoria de lo imaginario: **mantenimiento** y **cuestionamiento** de la realidad imperante. Sin embargo, también es de vital importancia señalar, que esta doble vertiente no es algo inherente al propio imaginario, sino a la utilización que en un sentido u otro de él se haga.

Durante el desarrollo de este trabajo se percibirá también como a la luz de la categoría de imaginario se nos descubre la imposibilidad de concebir lo real de un modo objetivo, nos revela que la percepción de la realidad está construida a partir de un conjunto de significaciones imaginarias institucionalizadas que le procuran una determinada inteligibilidad, develándonos así los límites de una ontología materialista en la que existe una prefigurada y objetiva concepción de realidad, siempre independiente de los procesos de significación simbólica. En la teoría de la ideología marxista, pervive una consideración de lo real identificable con una materialidad objetiva, a partir de la cual se explica el efecto deformador y distorsionador de la ideología como una inversión y ocultación de esa presupuesta realidad. Si la categoría de imaginario nos incita a

sospechar de esta ontología, entonces, la teoría crítica de la dominación social debe poner el acento en el estudio de los procesos a partir de los cuales se institucionaliza una definición interesada y significativa de realidad que legitima las relaciones sociales dominantes.

De alguna manera, nuestra preocupación sigue estando dirigida hacia la tradicional pero sin embargo, insondable interrogante ontológica ¿Qué es lo real?; pero desprovista ahora de toda carga esencialista y reconvertida al modo de ¿Por qué lo real lo es como tal para un sujeto?. De aquí la necesidad de replantear las categorías antes mencionados, para comprender a partir de una innovadora perspectiva las nuevas formas de crear realidades efímeras y siempre cambiantes. Es decir, sin ninguna raíz histórica. Con ello, hay un importante desplazamiento de la crítica ideológica desde su dimensión racionalista-epistemológica, es decir la contemplada en términos verdad/ilusión, al terreno propiamente práctico, aquel vinculado a la eficacia social de las representaciones en el mantenimiento/cuestionamiento de la realidad imperante.

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

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

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

b) Reconocimiento de la efervescencia de lo imaginario como diagnóstico de la saturación del programa racionalizador y positivista de la existencia diseñado a partir de la modernidad. El tratamiento de lo imaginario también puede llevarse a cabo desde la dimensión de una sociología empírica, a partir de la cual puede llegar a estudiarse su funcionalidad práctica en distintos dominios de la vida social, hemos intentado movernos intencionadamente en el terreno difícilmente delimitable donde la filosofía y la teoría sociológica acaban entrecruzándose. De ahí que este trabajo este marcado por una impronta necesariamente teórica, pero que recogiendo la herencia de la actitud crítica característica de la tradición marxista se desmarque de una teoría pura y especulativa que tanto cuestiono Marx. En este sentido, el ánimo que dirige este trabajo está guiado por la revitalización de un pensamiento que como el de la tradición marxista se comprometa con el fenómeno de encontrar aquellas categorías que nos develen la realidad, cuestionando sus formas de configuración e interpretación. Es por ello por lo que el nuevo programa de crítica ideológica y utópica desde el imaginario, manteniéndose fiel al proyecto crítico-político marxista, exige una necesaria reformulación de su apartado conceptual, para así comprender y modificar las formas de ejercicio y justificación de la dominación social y de realidades sin ninguna raíz histórica, siendo receptiva además a las nuevas realidades emergentes en las sociedades del capitalismo avanzado.

Pero a lo imaginario no solo lo acompaña la ideología, junto con él recorre el camino una de las categorías de más difícil acceso dado su papel en la historia del pensamiento occidental, nos referimos a la utopía. Como es bien conocido, el concepto de utopía surge en la historia del pensamiento con Tomás Moro, concepto que acuña en su obra del mismo nombre: *Utopía*. En el contexto de la obra de este pensador el significado de esta categoría es expresado por su acepción etimológica, es decir, “ningún lugar”. En su origen, el sentido de esta categoría aparece desprovisto de toda carga excluyente que posteriormente le acompañara en el transcurso del pensamiento. Se le negara un lugar en el ámbito del conocer humano, como parte esencial que le permite a éste trascender lo real. Lo que se intenta es recuperar la importancia de la ensoñación colectiva como móvil de transformación social, la cual fue apuntada en su momento por el marxismo de Ernst Bloch. El objetivo de ello es hacer frente a aquellas lecturas materialistas y positivistas y a aquellos paradigmas de crítica ideológica que se derivan de ella marcados por un acento racionalista, en la que se otorgaría prioridad a la ciencia como único modelo de conocimiento verdadero y liberador de las difusas e ilusorias representaciones ideológicas. En este sentido, el reconocimiento de la fecundidad de la utopía en cuanto representación social con la facultad para alumbrar posibilidades alternativas a la realidad social dominante, pretende poner en tela de juicio una crítica ideológica apoyada sobre el referente de la verdad científica

como única posible superación de la ideología. Al mismo tiempo, intenta dotar de una vitalidad a la representación que el pensamiento de Marx dicotomizaba, sin un desarrollo sistemático y de modo un tanto simplificado, respecto de la infraestructura económica.

De lo que se trata es de reivindicar la creatividad de la utopía como el terreno propio del ensueño doblegado por una racionalidad productiva. De ahí que la esencia de la utopía, radique en la lucha simbólica contra el grado de renuncia que impone una civilización represiva. Por eso, la vitalidad de lo imaginario es siempre, del mismo modo que en la poesía, la fuerza de la fantasía que fractura la monotonía de la vida cotidiana e imprime un dinamismo colectivo a la realidad social. Es la forma de expresión y cristalización de la energía colectiva que, solidificándose como utopía, emerge de la sociedad en una coyuntura histórica y ofrece una resistencia ante el imperio de la racionalidad unidimensional.

Es así, que a partir de lo antes dicho, la utopía debe ser tomada desde la perspectiva de la forma que del contenido, se revela como una manifestación y configuración de lo imaginario. A través de ésta, el hombre se recrea en el pasado y edifica un futuro renegando de su realidad cotidiana. La utopía debe ser concebida a la luz de una movilización de expectativas en torno a la realidad, que así, a través del sueño, pretende trascender, iluminando la realización de otras posibilidades diferentes de lo real. Utopía, en este contexto, no significa un objetivo social a alcanzar, un vector histórico que fije una dirección teleológica, por el contrario debe ser concebida como una apertura siempre inacabada de posibilidades de realidad alternativas a la institucionalizada socialmente, y que se desencadenan como resultado de la insatisfacción que ésta provoca.

En virtud de las exigencias científicas y racionalistas propias de la coyuntura histórica no existe una alusión clara a la función social de la utopía, sin embargo, urge reconocer una clarificación de su papel en el seno de una renovada teoría crítica de la sociedad. Desde este punto la utopía no deber ser vista, en un sentido etimológico, como aquello sin lugar; sino, como aquello posible que el poder mantiene como inalcanzable a los hombres. Por eso, la utopía, como realidad de la posibilidad o eficacia del sueño, vendría a suplir la falta existente en buena parte de la teoría marxista y racionalistas en torno a las representaciones sociales, consideradas éstas como mero reflejo de las condiciones materiales de existencia o productos intelectuales resultantes de la dominación de clase.

La teoría marxista de la sociedad debe acoger en su seno a la utopía, ya que tras cualquier tipo de proyecto revolucionario late siempre el germen de la utopía como medio de trascendencia de lo real y apertura a lo posible, lo que ofrece una resistencia a todo intento de imposición de la evidencia presente bajo el pretexto de única posible realidad.

Es así como lo imaginario es lo que dota de fuerza a la utopía. Desde lo imaginario, se consigue movilizar la potencia social, cuestionando la realidad social establecida. Ocurre así en todos los movimientos de transformación social, los cuales se enraízan en un imaginario que dinamiza la capacidad de movilización de la sociedad. Y ello se produce porque, el imaginario, el mito, dan forma a la vida social a través de la dimensión simbólica.

Para lograr el objetivo señalado en nuestras primeras páginas hemos dividido nuestra exposición en tres capítulos diferenciados. En el primer capítulo esbozamos el papel de lo imaginario en el problema de la interpretación de la realidad. Comenzamos dando una posible definición de aquel, la cual nos va permitir tomar la dirección de la investigación, después damos un breve esbozo histórico del lugar de lo imaginario en el pensamiento occidental, lo que nos permite conocer su tradición y tratamiento en las diversas épocas de la filosofía, posteriormente abordamos el trascendental influjo de Durkheim en las representaciones y el símbolo en Gilbert Durand, como los elementos constitutivos de lo imaginario y, finalizamos el capítulo con la obra de Cornelius Castoriadis: *La institución imaginaria de la sociedad*, en la cual nos basaremos como respaldo teórico para fundamentar que la interpretación de la realidad está fundamentada en lo imaginario. Hemos intentado congujar la lógica especificidad en el tratamiento del imaginario en este autor, destacando los aspectos más significativos de su pensamiento en torno a lo imaginario, con una visión común que preside la conceptualización de lo imaginario en él, sus aspectos teóricos más relevantes en cuanto a su pensamiento, pero sin perder la directriz que define lo imaginario como elemento teórico constructor y configurador de lo real. Aunque evidentemente existen otros autores que lo han estudiado y reconocemos su relevancia, nuestra inclinación por Cornelius Castoriadis está respaldada por el hecho de que su perspectiva acerca de lo imaginario entronca perfectamente con la línea de nuestra investigación, es decir aquella que lo vincula a los procesos de interpretación de la realidad.

El segundo capítulo está dedicado a la ideología. Comenzamos abordando la ambigüedad y duplicidad en la consideración de la categoría de ideología en el pensamiento de Karl Marx. Para ello, seleccionamos aquellos textos más relevantes de su pensamiento que hacen referencia a su tratamiento de lo ideológico. Aunque hemos intentado rastrear el proceso de configuración de este concepto a partir de los primeros escritos de Marx, hemos fijado nuestra atención fundamental en el apartado sobre Feurbach de *La ideología alemana* y en algunas otras obras de Marx, donde se hace alusión a la ideología. A raíz de esto, hemos distinguido en Marx dos actitudes acerca de la ideología: una actitud crítico-peyorativa, que concibe la ideología como engaño o deformación vinculada al carácter de inversión de lo real, que es a nuestro juicio la dominante desde un punto de vista filosófico. Pero al mismo tiempo, una actitud neutral ante esta

categoría que debe ser comprendida a la luz de la dimensión práctica de las ideas o representaciones en la vida social (especialmente en el terreno de la conciencia de clase), y que como tal, sin embargo, no aparece como una formulación teórico-sistemática coherente. Podemos decir que en Marx, en lo que concierne al aspecto relativo a la fundamentación ontológica de lo real, hay una prioridad de la primera actitud, mientras que la segunda, que afecta la fecundidad de las ideas o representaciones en el fortalecimiento de la práctica social, es tratada de modo puntual, a veces bajo una mera forma de esbozo y sin aparente ánimo de consolidarse como fundamento teórico.

Pese a que la primera perspectiva, aquella que acentúa la formulación de su materialismo, acaba solapando a la segunda, es necesario reconocer la importancia de un uso neutral de ideología difícilmente despreciable. En este segundo uso de ideología es el que nos incita a preguntarnos: ¿Ya Marx apuntó y perfiló la tesis de que determinados esquemas de representación teórica tienen un estatuto determinante en la asunción de la realidad social? ¿Queda ello eclipsado bajo una fácil catalogación de materialismo? ¿Estaba Marx instituyendo la importancia de lo imaginario sin formularlo? Estas interrogantes tienen una difícil contestación, puesto que ésta requeriría una heurística extremadamente compleja capaz de adentrarnos en el universo simbólico-cultural marxista, lo que si podemos afirmar es que Marx descubrió la importancia de la representación, de lo ideal, en la vida social, aunque seguramente absorbido por el razonable objetivo de invertir el idealismo filosófico no logro entroncar esta importancia en el seno de un marco teórico donde la ontología materialista es indudablemente la hegemónica. Así, materialismo y racionalismo, dominantes en su contexto intelectual, se alían, bloqueando la comprensión de lo real como resultado de la institucionalización de significaciones imaginarias. Finalmente, para concluir la teoría marxista de la ideología, descubrimos el papel que Marx atribuye a la crítica ideológica amparándonos en distintos autores que la han abordado. Así, de forma escueta y concisa, podemos decir que la deformación y legitimación ideológica residiría en una autonomía y sustantividad de las representaciones que se presenta disociada del substrato histórico del cual éstas emergen, esto es la vida práctica real y contradictoria de los individuos, que a su vez es ocultada por esa idealizada representación.

Pensamos que a partir de Marx lo que se conoce como teoría de la ideología acaba conformándose como una actitud filosófica diferenciada y con una ontología subyacente definida. De ahí, la necesidad de tomar el pensamiento de Marx como obligado punto de partida a partir del cual la crítica ideológica se reconduzca desde revisiones y reformulaciones posteriores, pero que siempre, de una forma u otra, tienen en Marx su referente fundamental. Por eso, percatándonos de que un desarrollo extensivo de los distintos autores (marxistas y no

marxistas) que han abordado la teoría de la ideología se haría interminable, hemos elegido la obra de Mannheim Karl como una reformulación fundamental de la teoría de la ideología marxista. En el caso de Mannheim centrándonos en su obra *Ideología y Utopía*, desarrollamos su perspectiva crítica respecto del marxismo, con la consiguiente disolución de la teoría de la ideología en una sociología del conocimiento de marcado acento perspectivista pero desprovista del carácter crítico dominante en Marx. Y es preciso aclarar que se retoma a éste pensador en este trabajo por ser uno de los primeros en trabajar de manera paralela las categorías de utopía e ideología, en la construcción social de la realidad.

En el tercer y último capítulo abordamos el problema de la utopía, como una categoría que fuera del ámbito literario, nos permita apreciarla como elemento constitutivo en la recreación de las colectividades, es decir, nos ofrece una perspectiva nueva de abordar la interpretación de la realidad y, como se proyecta en el devenir histórico, indudablemente y bajo esta categorización la utopía se vuelve una expresión y configuración de lo imaginario, que al igual que la ideología juegan un papel dialéctico en la configuración de éste.

Es así como en el proceso de construcción de la realidad notamos que, el hombre, siempre esta proyectándose hacia un futuro en el cual logra la felicidad, la equidad, la igualdad, etc., es una constante en todas las sociedades, desde las arcaicas hasta las más industrializadas, esos sueños que a veces, parece que son solo quimeras se vuelven de suma importancia cuando adquieren un carácter universal. Todo lo anteriormente dicho hace alusión a una categoría que por su carga peyorativa y su tradición en el ámbito de los sueños no se le a tomado como una de las categorías esenciales que han permitido el desarrollo de las sociedades en todos los ámbitos de acción de ésta, me refiero a la utopía, como una categoría que determina al hombre en la construcción e interpretación de lo real, y sobre todo en el hecho mismo de lo imaginario. Es así como estas categorías se incrustan en la conciencia del hombre y que le han permitido acrecentar su conocimiento, su memoria y su imaginación y en especial, que las sociedades perduren como entes históricos.

Este capítulo se inicia con un breve recorrido histórico en el pensamiento occidental de la utopía, como muestra de que ésta no ha sido ajena a ninguna sociedad y así justificar su importancia en el ámbito de interpretación de la realidad del hombre, como una extensión de permanencia en el tiempo y el espacio, es decir como una entelequia histórica. Con esto, también se pone de manifiesto que si bien Tomás Moro acuñó la categoría, ésta ya tenía sus antecedentes en algunos pensadores clásicos occidentales, como sería el caso de Platón, hasta finalmente llegar a la utopía contemporánea, la cual, si bien a cambiado algunos matices, aún conserva su esencia: cuestionar la sociedad y plantear cambios al orden existente. Posteriormente, abordados a la utopía desde



un punto de vista neutral, con el fin de observarla, no como una categoría que nos aleja de la realidad, sino por el contrario como aquella que nos permite engrandecer nuestro conocimiento y permanecer como sociedad, y que no solo es una quimera, sino el cuestionamiento metafórico de la realidad presente. En un tercer apartado, la trabajamos ya como una relación dialéctica de la realidad, es decir, mientras la utopía trasciende lo real, el carácter eternizador de la ideología contribuye a inmovilizar la realidad social, es así que, la utopía se revela como una expresión de lo imaginario, ya que el hombre a través de ésta se recrea en el pasado y edifica un futuro acerca de su realidad presente. Por último, abordamos el papel de la utopía en Karl Mannheim, como una nueva forma de abordar a ésta; con un valor determinante en la aprehensión de la realidad, ya que la utopía es retomada con un carácter trascendental en el proceso histórico. Ya que para él, si se acaba la utopía, la historia del hombre se termina; ya que es ésta la que permite el desarrollo y cambio de las sociedades, por ser una antagonista y plantear cambios al orden existente. En este apartado vamos a rescatar el concepto de utopía trabajado por Fernando Ainsa, en su obra *La reconstrucción de la utopía*. Un latinoamericano que intenta revalorizar el concepto de utopía como eje de acción y cuestionamiento de las sociedades latinoamericanas.

# CAPITULO I

## **LO IMAGINARIO: Una perspectiva para abordar la realidad.**

### **1.1. LO IMAGINARIO**

#### **1.1.1.El campo clásico de lo imaginario.**

El objetivo en este capítulo es intentar dar una definición de lo imaginario, indicando los elementos que lo configuran así como las principales corrientes que lo fundamentan. El propósito de lograr una definición de aquél estriba en poder comprender su relación con la ideología y la utopía. El interés por buscar el concepto de lo imaginario nace de la observación de que en el transcurso de la historia, se ha visto que las sociedades entran en una dinámica de invención permanente de sus propias representaciones, símbolos e ideas-imágenes a través de las cuales se dan una identidad y una pertenencia, legitiman su poder y crean modelos que forman y regulan a los ciudadanos. Todas estas representaciones están creadas con materiales del caudal simbólico y representacional de una realidad delimitada por su misma existencia, y de acuerdo con él las conciencias y los comportamientos colectivos, es decir, por sus diversos y múltiples funciones que ejercen en la vida social. A partir de nuestras líneas anteriores consideramos que lo imaginario es el concepto que nos sirve de respaldo teórico para acercarnos al conocimiento de la interpretación de la realidad y que hace evidente que la representación y el símbolo son los elementos que lo configuran. Por tanto, dicho concepto condiciona no sólo la aprehensión de la realidad sino la interpretación de la misma. Sin embargo, el concepto de lo imaginario de entrada presenta dificultades, dada su génesis en la imaginación; puesto que ésta conlleva términos que por demasiado ambiguos proyectan un distanciamiento o acercamiento epistemológico de la realidad, ambigüedad fuertemente anclada tanto en nuestra tradición lingüística como intelectual.

Pero a pesar de esto lo imaginario a adquirido una gran fuerza actualmente, un claro ejemplo de ello es la gran pareja que ha hecho la política y la imaginación, de lo imaginario y lo social, aparejamiento de un gran éxito tanto en los discursos políticos e ideológicos como en los de las ciencias sociales y humanísticas: en los cuales la

imaginación hace su irrupción en un campo solamente reservado a lo racional. Sin embargo, en las ciencias humanas la imaginación siempre ha ocupado un lugar importante en su estudio, cuando pone en evidencia que todo poder, en especial el político, se rodea de representaciones y símbolos y para el cual, tanto el ámbito de lo imaginario como el de la imaginación tienen un lugar estratégico y de vital importancia, porque ambos determinan la forma en cómo el hombre interpreta su realidad.

También, es importante resaltar que con el paso del tiempo, el imaginario se ha ido desprendiendo y separando cada vez más de sus significaciones tradicionales, a saber, como un sinónimo de lo ilusorio y de lo quimérico. Y es sorprendente constatar que la imaginación y lo imaginario se utilizan cada vez más fuera del ámbito al que el uso peyorativo los había confinado tradicionalmente<sup>1</sup>. El imaginario está cada vez menos considerado como un simple ornato de las relaciones económicas, políticas y sociales consideradas como las únicas poseedoras de la realidad. Las ciencias humanísticas y sociales le otorgan a lo imaginario un lugar preponderante en la interpretación y aprehensión de la realidad; y, sobre todo, en la actualidad cuando parece que los metarelatos están en crisis, ya que éstos ya no dan respuesta al modelo de la modernidad.

Pero, lo imaginario ¿es una problemática nueva o ya tradicional? Nos atreveríamos a decir que es una problemática ya tradicional, sobre todo si revisamos sus antecedentes los cuales nos remiten hasta el campo clásico del empirismo, del racionalismo, del marxismo, del psicoanálisis; y en la época actual, la hermenéutica e incorporado a la discusión filosófica contemporánea, la cual supone la puesta en comunicación de los polos irreconciliables de nuestra tradición del pensamiento occidental: la subjetividad y la objetividad, el inconsciente y la conciencia, etc. Lo cual nos lleva a corroborar que lo imaginario es una problemática ya tradicional, clásica del pensamiento occidental.

Para entrar en su estudio es pertinente conocer dicho campo tradicional, el cual nos permitirá comprender sus raíces, y nos permite encontrar datos del mismo. Dicho campo está representado por Marx y Durkheim, quienes poseen visiones importantes sobre lo imaginario.<sup>2</sup>

Marx analiza lo imaginario por medio del materialismo histórico aplicado específicamente al análisis de la ideología. Para Marx la ideología, en el sentido más

---

<sup>1</sup>Una gran parte del pensamiento marxista, racionalista y positivista confinan a la imaginación al baúl de lo quimérico, por no permitir el conocimiento verdadero de lo real.

<sup>2</sup>No se va a exponer el esquema total en el que se inscribe en Marx y Durkheim el análisis de lo imaginario, ya que más adelante lo retomaremos en su apartado correspondiente.

común de la palabra, encierra las representaciones que una clase social se da a sí misma, de sus relaciones con sus clases antagónicas y de la estructura total de la sociedad. Una clase social expresa sus aspiraciones justificándolas moral y jurídicamente, concibe su pasado e imagina su futuro a través de sus representaciones ideológicas. En cada formación social las representaciones de la clase dominante forman, y a causa de esto, la ideología dominante, en el sentido de que ésta es transportada e impuesta por instituciones tales como el Estado, la escuela, la iglesia, etc. La clase dominada sólo puede oponerse a la clase dominante produciendo su propia ideología, elemento indispensable para la toma de conciencia<sup>3</sup>. La ideología adquiere así una doble función: por un lado expresa la situación y los intereses de una clase; y, por otro lado, la deformación y el ocultamiento de las relaciones reales entre las clases y, en particular, de las relaciones de producción que son la causa u origen del conflicto mismo de la lucha de clases. La ideología, estructura real de los conflictos sociales, sólo funciona gracias a la explotación de factores de lo irreal y lo ilusorio.

Aunque también es importante recalcar que la estructura y la función de la ideología esta determinada por el contexto histórico en el que se presentan y en el cual son necesarias. Por ejemplo, la burguesía en su período de génesis crea una ideología en la cual se apoyará para denunciar el orden feudal, para develar el carácter de clase del Estado y para atacar el régimen de la sociedad imperante y a sus valores; pero una vez que la burguesía logra su objetivo, es decir, que se consolida en el poder, su ideología enmascara las relaciones de dominación y de explotación capitalista y presenta al estado burgués como la expresión del interés general y a la propiedad privada como el fundamento de la justicia. Así con el nacimiento del nuevo régimen burgués, se presenta el advenimiento de la clase obrera, como el símbolo que marca la ruptura en la historia de las ideologías; por tanto, la toma de conciencia de la clase obrera implica no solamente la lucha contra la ideología burguesa sino también develar todo dispositivo ideológico, esto es, de los modos de producción y su funcionamiento. El proletariado, dado su compromiso y su lugar en las relaciones de producción capitalistas y su labor histórica, será capaz de suprimir los fundamentos económicos de la explotación del hombre por el hombre y , por ende, toda sociedad dividida en clases; el proletariado no necesita de ilusiones sobre sí mismo, ya que su lucha anuncia la liberación de la sociedad global de toda dominación ideológica<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *La Ideología alemana*. Montevideo, Ediciones pueblos unidos, 1958, p.64

<sup>4</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *Manifiesto Comunista*. Obras escogidas. Moscú, Progreso, 1971, pp.27-60

Para Marx las representaciones y en especial la ideología, como parte integrante de las prácticas colectivas, sólo tienen como función la de deformar la realidad enmascarando las verdaderas relaciones de dominación y enajenación. Por otro lado, Marx demuestra que todo grupo social fabrica sus propias imágenes, las cuales exaltan su papel histórico y su posición en la sociedad de la que forma parte, grupo social que se define sólo a sí mismo a través de las representaciones que lo determinan a interpretar su realidad, es decir, a través de lo imaginario, conformado por elementos externos tales como, símbolos y tradiciones, que son la base para que las ideologías germinen y den frutos.

Ahora bien, para Durkheim, el otro pensador clásico las representaciones sociales; las correlaciones entre las estructuras sociales y los sistemas de representaciones colectivas se encuentran en el centro de sus interrogantes. Durkheim nos dice en *Las formas elementales de la vida religiosa*, que para que una sociedad exista y se sostenga y para que pueda asegurarse un mínimo de cohesión, y hasta de consenso, es imprescindible que los agentes sociales creen en la superioridad del hecho social sobre el hecho individual, que tengan, en fin, una conciencia colectiva, un sistema de creencias y prácticas que los unan en una misma comunidad, en la instancia moral suprema.

Para Durkheim sólo puede haber comunicación entre los hombres por medio de símbolos, exteriores a los estados mentales individuales, por medio de signos tomados como realidades, puesto que una de las características principales del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. Así en la mayoría de las representaciones colectivas no se trata de una representación única, sino de una representación elegida para significar otras y, a su vez, de éstas crear otras. Generalmente, las conductas sociales se dirigen no a las cosas mismas sino a los símbolos de las cosas. Las representaciones colectivas expresan siempre, en algún punto, un estado del grupo social, reflejan su estructura actual y la manera en que reacciona frente a un acontecimiento; logran una unión íntima e irremediable entre el comportamiento del grupo social y la representación colectiva. Así, por ejemplo, el acontecimiento religioso es una expresión simbólica del hecho social, es decir, a través de los dioses los hombres dan cuenta de su conciencia de pertenencia a un todo comunitario; y sus representaciones colectivas reconstituyen y perpetúan las creencias necesarias a la aceptación social. Cada sociedad

tiene la capacidad para producir representaciones y símbolos que al mismo tiempo la sostengan y la fundamenten para erigirse como sociedades elegidas.<sup>5</sup>

En consecuencia, en ambos autores clásicos se hace patente que la conformación de lo imaginario viene dada por factores externos como son las representaciones y los símbolos, que son los que integran a la colectividad y a su vez, determinan la aprehensión e interpretación de la realidad pero, quedando claro que no de la realidad objetiva sino de una realidad manipulada, creada desde fuera y que enmascara las relaciones reales de los hombres. Son evidentes las oposiciones metodológicas entre los dos pensadores, en especial en el ámbito que nos interesa, esto es, referente a lo imaginario, sin embargo, creo que podemos encontrar alguna complementariedad: para Marx el origen de lo imaginario, en particular de las ideologías y sus funciones radica en el enfrentamiento entre las clases sociales.<sup>6</sup> En tanto, Durkheim recalca la importancia de las correlaciones entre las estructuras sociales y las representaciones colectivas, así como la cohesión social que éstas asegurarían. La complementariedad de los dos pensadores se puede mostrar en el paradigma escondido que forma la base de sus discursos y les da el aspecto de clasicismo, es decir, los dos nos heredan una tradición vigente hasta hoy sobre la cual está fundada toda nuestra tradición actual de pensamiento. Y podríamos decir que pertenecen al campo clásico por su incesante deseo de construir un discurso científico unitario que de respuesta a la interrogantes sobre la crisis humana por la que se viene atravesando desde hace un largo tiempo y, por consiguiente, a los cuestionamientos sobre la sociedad de masas y su futuro.

A este campo clásico se añaden contribuciones recientes, contemporáneas, las cuales han estimulado y reorientado las investigaciones entorno a lo imaginario. Al igual que las anteriores las expondré muy brevemente ya que no es objetivo conocer las diversas corrientes de estudio que lo han abordado. Entre estas contribuciones contemporáneas podemos mencionar por ejemplo, al Psicoanálisis, para el cual, lo imaginario no es una facultad psicológica aislada de las demás, sino una actividad global del sujeto para organizar un mundo ajustado a sus pulsiones, necesidades y conflictos. La antropología estructural, señala que toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos y que todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y , más aún, las relaciones que estos dos tipos de realidades

---

<sup>5</sup> Durkheim, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire, 1968, . p. 48

<sup>6</sup> Es preciso acentuar que el estudio que Marx hace de lo imaginario, esta dado por la ideología, es decir, para él, lo imaginario y la ideología nos remiten sin más al campo del ocultamiento de las verdaderas relaciones entre los hombres.

mantienen entre sí y que los sistemas simbólicos anudan entre ellos. La sociología señalo las relaciones entre poderío y sentido, entre los bienes simbólicos y las estructuras de dominación. Los estudios sobre la propaganda han mostrado los medios técnicos de los que disponen las sociedades contemporáneas, en especial, los medios de comunicación actuales para crear y manipular el imaginario colectivo, según sus necesidades del momento; por tanto, los poderes que se aseguran el monopolio de estos medios, se apoderan del arma más temible y sofisticada; la manipulación del hombre, para que aprehenda e interprete la realidad que se le presenta y aceptarla sin más remedio.

### **1.1.2.Imaginación o Imaginario**

Es evidente la complejidad que implica el estudio de lo imaginario, por el carácter peyorativo que viene arrastrando dada su génesis, por su carácter pluridisciplinario, por la diversidad de enfoques y tendencias metodológicas entre si opuestas. Pero, para poder ofrecer una definición clara, y diríamos, neutral es necesario ante todo comenzar por la terminología, por las palabras clave: imaginación e imaginario. Categorías que poseen como característica esencial una notoria polisemia. Términos que no por esto se deben mirar en un sentido peyorativo, sino por el contrario; ambas categorías hacen referencia a una parte elemental y esencial del desarrollo del hombre: conocer. Y su análisis se hace aún más difícil por estar inmersas en un orden donde reinan las ideas determinadas en su identidad y realidad por las variables histórico-sociales y axiológicas, conceptos tales como imaginario e imaginación no pasan de ser meras instancias intelectivas que reproducen e imitan, siempre erróneamente, una realidad de naturaleza lógico-inteligible sólo captable por la razón.

Me atrevería a decir que la imaginación nos remite a un estado de desarrollo de conocimiento primitivo, es decir, a la descripción más elemental de lo que observa y siente el hombre, en el contacto primario con su entorno, sin ninguna influencia de factores externos (instituciones, educación, religión, política objetos, etc.) Incluso si se revisa la historia de estos términos se observara que se han dado definiciones descriptivas y, a la vez, normativas de lo que es y lo que debería ser la imaginación. Por ello, es aquí, donde se hace necesaria y pertinente una aclaración esencial para nuestra investigación, es decir, sobre la terminología de la imaginación y lo imaginario; la cual

nos plantea en primera instancia, su separación. Por un lado, la imaginación nos remite al campo de lo individual, ella pertenece como una parte esencial a cada hombre; es una facultad inherente a él y la desarrolla según sus propias cualidades, es decir, yo no puedo manipular la imaginación de otro, ni siquiera puedo saber qué está imaginando, ni cómo se está interpretando el mismo fenómeno con el que dos personas tienen contacto, y, mucho menos como se representa aquello que aún no se hace evidente, para lo cual Kant dice: *la imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aún sin que esté presente*<sup>7</sup>. Yo recreo en mi mente un objeto aún sin tenerlo empíricamente presente, una recreación individual, ajena a la representación de otro, yo no puedo influir para que el otro lo imagine igual; luego, la imaginación es una facultad individual, en donde no puede darse una manipulación externa, puesto que mi conocimiento es puro en el sentido de que lo aprehendo según mi propia circunstancia.

En cambio lo imaginario pertenece al ámbito de lo colectivo, es creado y formado por factores externos tales como símbolos, representaciones, mitos, imágenes, tradiciones y costumbres; éstas dos últimas de una manera más rudimentaria; van conformando un tipo de conciencia, de pertenencia que comparte toda una colectividad. Lo imaginario permite que un mismo fenómeno pueda ser interpretado y aprehendido de igual manera por un grupo dado. Lo imaginario permite la integración y coherencia colectiva y éste sí puede ser manipulado.<sup>8</sup>

Por consiguiente la importancia para el discurso filosófico de lo imaginario radica en el intento de revalorizarlo como una categoría que nos permite interpretar la realidad y en el intento de reivindicarlo en la vida de las sociedades; discurso filosófico que pretende dotar de un estatuto propio y una funcionalidad social a lo imaginario, que habiendo sido ya apuntado en otras corrientes de pensamiento, lo libere de su limitada y empobrecida caracterización como ilusión, irrealidad o sustituto de una carencia real. Es principalmente en el pensamiento contemporáneo, en donde se ha patentizado la reivindicación de lo imaginario en la vida de las sociedades, en autores como Gilbert Durand, Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur, Michael Maffessoli, George Balandier, Juan Luis Pintos, la escuela hermeneuta, etc.

---

<sup>7</sup> Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. México, Porrúa, 1972, p. 88.

<sup>8</sup> Quizá sería más fácil prescindir de los términos imaginación e imaginario dada su ambigüedad y sobre todo por la sombra de su larga historia. Sin embargo, están demasiado anclados tanto en nuestra tradición lingüística como intelectual como para descartarlos y no reaparezcan y sobre todo cargados con nuevas connotaciones. Pero en un apartado posterior de la investigación veremos un esbozo de la categoría de la imaginación en el pensamiento filosófico occidental y de hecho a lo largo de la investigación ira apareciendo.



### 1.1.3. ¿Qué es lo imaginario?

Una vez establecida la diferencia entre la imaginación y lo imaginario, debemos ahora mencionar los elementos que lo configuran, para así comprender que es lo imaginario y su importancia en la sociedad. En el terreno clásico notamos que éste, está configurado<sup>9</sup> por representaciones y símbolos y además en una forma más primitiva también son elementos de lo imaginario las tradiciones y las costumbres como ejes en los cuales se inscribe la consolidación de éste. Veamos cómo funciona la representación y el símbolo en la configuración de aquél.

#### a) Símbolos

Si observamos la historia del hombre podemos encontrar un hecho común, a saber, su carácter simbólico, el simbolismo patente en cada hoja de su historia es un hecho irrefutable, el símbolo aparece como una parte esencial en la naturaleza del hombre. Éste le ha permitido al hombre, en un primer momento, su unión es decir, el reconocimiento en y del otro y formar grupos. Es así, como en la estructura de lo imaginario, el símbolo es un elemento esencial, ya que aquél sólo es posible gracias a una de las características más notorias de la condición humana, a saber, su dimensión simbólica. Será con el paso del tiempo y del desarrollo histórico que el caudal simbólico se irá ampliando hasta consolidarse como una parte elemental para el desarrollo, mantenimiento, legitimación y fundamentación de las sociedades, manteniéndose así una dialéctica entre realidad y símbolo. Esto es, el símbolo, más allá de ser un signo indicador de objetos, funciona como una organización instauradora de la realidad; o sea, el símbolo representa tanto el objeto como las reacciones del sujeto hacia ese objeto. Por ende, la función aquél no es sólo la de instituir distinciones, sino también la de introducir valores y la de modelar conductas tanto individuales como colectivas; ya que todo símbolo está inscrito en una red de relaciones con otros símbolos. Éstos no funcionan de manera aislada y, sobre todo, las formas simbólicas, que van desde lo económico a lo político, desde lo religioso a lo mágico, forman un campo donde se articulan las imágenes, las acciones, los sueños y las ideas que configuran la realidad del hombre. Los símbolos más sólidos adquieren así una razón de existencia y de accionar para los individuos y los grupos sociales, incluso las condiciones simbólicas marcan el cambio o la inercia histórica.

---

<sup>9</sup> Elementos que serán revisados con más detenimiento en el apartado dedicado a Durkheim y Durand.

“Los sistemas simbólicos sobre los cuales se apoya y a través de los que trabaja la imaginación social se construyen sobre las experiencias de los agentes sociales, pero también sobre sus deseos, aspiraciones e intereses”<sup>10</sup>

En consecuencia, el imaginario asegura a un grupo social un esquema colectivo de interpretación de las experiencias individuales tan complejas como variadas, la simbolización de expectativas y esperanzas así como la unión, en la vasija de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano. La potencia unificadora de los imaginarios sociales está asegurada por la unión entre verdad y normatividad, informaciones y valores, que se opera por y en el simbolismo. Al tratarse de un esquema de interpretaciones pero también de valoración, el imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización en los individuos, moldea conductas, cautiva las energías y, llegado el momento, conduce a los individuos en una acción común. Una de las funciones de lo imaginario consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico, es decir, intervienen activamente en la memoria colectiva para la cual, los acontecimientos cuentan menos que las representaciones imaginarias a las que ellos mismos dan origen y encuadran. Los imaginarios sociales trabajan más incansablemente en la creación de visiones del futuro, en especial, en la proyección sobre éste de esperanzas y sueños colectivos. Es decir, no aceptar una realidad como algo natural ya establecido y que no se puede cambiar, al contrario, el imaginario proyecta al hombre a la búsqueda de una realidad más satisfactoria.

Los imaginarios sociales y los símbolos sobre los cuales se apoyan los primeros forman parte de complejos sistemas, a saber, los mitos, las ideologías y las utopías<sup>11</sup>; tal y como lo afirma Castoriadis en la siguiente cita:

“Los signos investidos del imaginario son otros tantos símbolos: los imaginario sociales se apoyan sobre el simbolismo, que es a la vez obra e instrumento”<sup>12</sup>

## **b) Representación**

---

<sup>10</sup> Backzo, Bronislaw. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991, p. 30

<sup>11</sup> La ideología y la Utopía son analizados en el capítulo 2 y 3 respectivamente, como elementos a partir de los cuales un imaginario se expresa.

<sup>12</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Madrid, Tusquets, 1983, p. 60

Ahora consideramos la representación<sup>13</sup> como otro de los elementos que configuran lo imaginario. Éste es concebido como una dimensión propia del terreno de la representación, que posee la facultad práctica para definir una determinada percepción de lo que consideramos como real. Conviene precisar, no obstante, que sería erróneo hacer una lectura idealista de lo imaginario, desde la cual podamos pensar simplemente que las ideas constituyen lo real. Por el contrario, se trata de rechazar tanto el idealismo como el materialismo, puesto que en ambos subyace una falsa dicotomía entre lo ideal y lo material. Cuando sostenemos que lo imaginario representa lo que consideramos como realidad, lo hacemos reconociendo que tal representación es indisociable de lo real, que lo objetivo lleva impreso una subjetividad. No existe por un lado la realidad y por otro la representación, como dos órdenes perfectamente escindidos, lo que hay es una realidad que siempre está teñida de representación y, esta última, forma parte constitutiva de la naturaleza de aquélla.

Por tanto, en lugar de pensar en términos de dualidad entre representación/realidad, debemos concebir una dialéctica entre lo ideal y lo material, entre representación y realidad, como una unidad de interdependencia constante y nunca acabada. Lo imaginario impregna a lo real de una necesaria estructura de sentido, de ahí que las significaciones imaginarias, como su modo de operar, estén implicadas y constituidas en la práctica real. Sólo asumiendo esta perspectiva es posible pensar la eficacia de las representaciones en la vida social, que tanto el racionalismo como el positivismo son incapaces de comprender.

### **c) Lo imaginario**

A partir de lo anteriormente dicho, tenemos las bases para dar una posible definición de lo imaginario. ¿Qué es un imaginario?, una pregunta bastante difícil de responder dado el carácter pluridisciplinario de lo imaginario. Pero una posible definición de lo imaginario es: que el imaginario es una configuración del mundo, que integrada por símbolos, representaciones, creencias y mitos, una colectividad construye, aprehende e interpreta lo que se le presenta como real en su incesante desarrollo histórico, o como lo afirma Castoriadis:

---

<sup>13</sup> La representación como parte constitutiva de lo imaginario será expuesta muy brevemente, ya que en un apartado posterior se expondrá más detalladamente.

“El imaginario no es imagen de. 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”

14

A partir de lo anterior podemos decir que lo imaginario son las esferas o espacios de creación de imágenes con sentido que nos permiten acceder a la interpretación de lo social, por tanto su función consiste en proveer a ciertos fenómenos sociales de una consistencia especial que suele denominarse con el nombre de realidad. Esta función de construir lo social como realidad, para un grupo determinado de individuos, se hace a través del caudal simbólico y representacional que se está creando incesantemente en el devenir histórico.

Consecuentemente, tras la recuperación de la dimensión práctica de las representaciones y del papel fundamental del mito y lo simbólico en las sociedades, oscurecido tras la pretendida desmitologización del mundo propia del proyecto ilustrado que caracteriza a la modernidad, el estudio de lo imaginario es un intento por recuperar la importancia de la ensoñación colectiva como móvil de transformación social; de aquí su inequívoca génesis en la imaginación. El objetivo de ello es hacer frente a los paradigmas, que marcados por un acento racionalista, se otorga prioridad a la ciencia como único modelo de conocimiento verdadero y liberador de las difusas e ilusorias representaciones, tanto ideológicas como utópicas. En este sentido, el reconocimiento de la fecundidad de lo imaginario, en cuanto representación social con la facultad para alumbrar posibilidades alternativas a la realidad social dominante, reivindica su creatividad como el terreno propio del ensueño doblegado por una racionalidad productiva. La esencia de aquél radica en la lucha simbólica contra el grado de renuncia que impone una civilización represiva. Por eso la vitalidad de lo imaginario es siempre, del mismo modo que en la poesía, la fuerza de la fantasía que fractura la monotonía de la vida colectiva e imprime un dinamismo colectivo a la realidad social. El imaginario es la forma de expresión y cristalización de la energía colectiva que, solidificándose como mito, emerge de la sociedad en una coyuntura histórica y ofrece una resistencia ante el imperio de la racionalidad unidimensional. Develando lo que se esconde, desenmascara el fracaso de viejos y actuales paradigmas. Maffesoli rescata así la importancia de lo imaginario:

---

<sup>14</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. Cit. p. 10

“Las consecuencias que derivan de lo imaginario colectivo-individual podrán ser la volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo, el juego con la muerte, el intercambio transitivo; cosas todas que escapan a la esfera de la economía, cosas todas que, aunque aquí se las haya indicado de manera sucinta, se anuncian como importantes en el devenir histórico como superadores del valor y del productivismo occidental”<sup>15</sup>

O como Juan Luis-Pintos lo reseña:

“Los imaginarios sociales serían precisamente aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social y que hacen visible la invisibilidad social”<sup>16</sup>

Por último, es importante destacar que el papel de lo imaginario en la vida social está estrechamente vinculado a las instancias de legitimación de la dominación social, ya que ésta sólo es posible apelando a las dimensiones simbólicas y mitológicas que contribuyen a garantizar el orden social. Pero al mismo tiempo lo imaginario, y ésta es su doble faceta contradictoria, puede por un lado, alimentar la transformación social y abrir así la posibilidad de la utopía; pero, por el otro lado, oscurecer, ocultar y legitimar una realidad falsa.<sup>17</sup>

#### **1.1.4. El lugar del imaginario en el pensamiento occidental.**

##### **Un breve esbozo histórico.**

El imaginario aparece como un dominio fundamental del hombre en su interrelación social y de su actuar en la vida. Su génesis descansa en la imaginación, facultad humana que lejos de ocupar un lugar accidental en la dinámica consciente del hombre, se encuentra presente en el interior de todos los ámbitos de su saber, de su conocimiento y de su cotidianidad.

---

<sup>15</sup> Maffesoli, Michel. *Lógica de la dominación*. Barcelona, Península, 1977, pp. 94-95

<sup>16</sup> Pintos, Juan Luis. *Los imaginarios sociales*. España, Sal Térrea, 1995, p. 8

<sup>17</sup> Veremos como la ideología construye, legitima e institucionaliza una falsa realidad; mientras que la utopía surge como alternativa para destruir el orden dado. Aspectos que se desarrollaran más adelante.

A lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, el imaginario ha sido tratado de formas diversas y por diferentes autores. Para algunos, el tratamiento de lo imaginario conlleva un sentido peyorativo, al ser concebido, desde una posición racionalista o intelectualista, como un orden sui generis de irrealidad que escapa al dominio de lo racional. Algunos otros contemplan lo imaginario como una fuente de riqueza trascendental que a través del ensueño impregna la vida de los individuos y las sociedades. Como veremos esta ambigüedad de sentido preside buena parte de las concepciones acerca de lo imaginario en los autores más representativos del pensamiento filosófico y sociológico occidental.

Desde la perspectiva en la que nos movemos, nos interesa destacar que lo imaginario recupera una autonomía a partir de la cual no se resigna a ser aprehendido desde una posible actitud reduccionista, que lo convierta en expresión de una carencia real y en un sustituto irreal a dicha carencia. Desde este punto de vista, la esencia de lo imaginario adquiere un carácter propio, pues no se le concibe como una consecuencia derivada de una causa siempre real o un antídoto quimérico de ésta, tal como es analizado en otros discursos teóricos contemporáneos.

Es conveniente aclarar que la exposición que llevamos acabo, dada la amplitud del tratamiento de lo imaginario a lo largo del pensamiento filosófico occidental, fija selectivamente su atención solamente en aquellos autores fundamentales que le han otorgado un papel relevante. Como es lógico el papel de la imaginación y del imaginario en el pensamiento occidental excede el recorrido que aparece aquí expuesto; ya que sólo revisaremos las visiones más fundamentales en torno a la imaginación, dada su importancia por tener lo imaginario su génesis en ésta, y, sobre todo, dicha revisión permitirá observar que si bien algunos autores la reducen al simple campo de las quimeras, otros la rescatan y le dan un valor para el conocimiento humano.

Así, iniciamos con el:

### **a). Pensamiento griego**

El imaginario comienza a ser objeto de un tratamiento específico en el mundo griego con el pensamiento platónico. La contradictoria época que le toco vivir a Platón imprime un notable carácter ambiguo a su visión sobre lo imaginario. Momento histórico en el cual el mito impregna todavía la memoria colectiva de la sociedad ateniense pero, al mismo tiempo, comienza a ser objeto de sospecha por su carácter

ilusorio que escapa al dominio de lo racional, originando una comprensión contradictoria de lo imaginario, dado que bajo una cierta óptica, se tiene la percepción de su indispensable capacidad de actuación en el terreno político y educativo, desde otro punto de vista se contempla como carente de verosimilitud.

Platón, en su época de madurez filosófica, en particular en *La República*, desde los parámetros de doxa y episteme, establece que la imagen remite al orden de la apariencia y de la opinión. La imagen es desvalorizada cognoscitivamente al considerarse como una mera copia deficiente o como un ensayo de la verdadera realidad, que es el mundo de las ideas. La perspectiva platónica en torno a la imagen descansa sobre la noción de la mimesis, esto es, la imagen es una reproducción o imitación de la idea que funda. Platón expone una nítida distinción entre las cosas se nos muestran y como en realidad son, en este contexto, tanto el arte como la sofística son expresiones de un acceso a la realidad meramente engañosa y aparente.<sup>18</sup> Sin embargo, en su periodo autocrítico, en el diálogo del *Sofista*, Platón se libera de la noción de la mimesis planteada en *La República* e imprime un importante giro a su pensamiento, ahora lo definitorio de la imagen va a ser su dimensión propia de irrealidad. Con ello surgiría, una renovadora ontología del no ser como irrealidad.

Por otra parte, el pensamiento de Aristóteles supone una decisiva ruptura con la mimesis platónica. El texto de Aristóteles *De Anima*, constituye el intento de examinar meticulosamente, por vez primera, en el pensamiento filosófico occidental, el aspecto cognoscitivo de la imaginación, para revalorizar su función como fundamento de conocimiento. En el capítulo tercero del libro III, Aristóteles comienza intentando clarificar en que consiste la imaginación, contraponiéndola a otras facultades del intelecto humano como la sensación y el pensamiento. Aristóteles descubre que la imaginación posee un dominio propio respecto de las facultades antes mencionadas, de modo que es verdad que la imaginación no se da sin la sensación, también es cierto que mientras la sensación es siempre verdadera, la imagen proyectada por la imaginación casi siempre resulta ser falsa o difusa. Por otro lado, la imaginación se distingue del pensamiento, por cuanto éste siempre acompaña a la verdad a diferencia de la imaginación que no consigue liberarse de lo irreal. Para confirmar esta segunda distinción, Aristóteles afirma que los animales superiores estarían dotados de una forma

---

<sup>18</sup> Platón. *La República*. México, UNAM, 1978, Libros V, VI y VII, pp.155-272

elemental de la imaginación, mientras que carecerían de pensamiento, facultad estricta e intrínsecamente humana.<sup>19</sup>

En líneas generales, el pensamiento aristotélico sobre la imaginación en este capítulo resulta confuso, puesto que, se mueve en la ambigüedad y no dilucida claramente el papel de la imaginación en el conocimiento. Por una parte, presenta la imaginación como lo que garantiza el soporte para que perduren las imágenes en nuestra mente, y, por otra parte la niega como una garantía de la certeza y la afirma como una ilusión en razón de su desajuste respecto de la realidad.

Sin embargo, en los capítulos VII y VIII de la misma obra se hace patente una ruptura con los planteamientos expresados en el capítulo III. Pues en estos capítulos la imaginación pasa a ocupar un papel prioritario en posibilidad de existencia del pensamiento. En este sentido, Aristóteles nos dice que la imaginación es el fundamento del pensamiento, dado que éste actúa siempre a través de imágenes y, por tanto, no puede darse sin ellas. La capacidad para liberarse de la materialidad de la sensación posibilita así la abstracción y convierte a la imagen en la propia condición que sustenta la actividad del pensamiento intelectual; la imaginación se vuelve el fundamento de conocimiento, lo que no sucede con Platón, ya que para él, la imaginación nos remite al campo de la apariencia.

#### **b). Pensamiento renacentista.**

Tras un largo paréntesis histórico correspondiente al pensamiento medieval, la preocupación acerca de la imaginación renace en el renacimiento, pero desde una perspectiva diferente a la que se tenía en el mundo griego. Parece que durante la Edad Media desaparece el tema de la imaginación del espectro filosófico de la época. Sin embargo, no conviene olvidar que Tomás de Aquino, en su teoría del conocimiento, utiliza el recurso gnoseológico del phantasma a la hora de explicar el proceso mediante el cual llegamos a conocer los objetos. Por eso si bien es verdad que la preocupación temática en torno a lo imaginario declina considerablemente en el pensamiento del medioevo, es cierto también que se aborda puntualmente por ciertos filósofos o pensadores, aunque sin el grado de relevancia que se da en la época clásica. De cualquier modo el Renacimiento modifica sustancialmente la concepción del imaginario

---

<sup>19</sup> Aristóteles. *De Anima*. Madrid, Gredos, 1978, p



procedente de la antigüedad introduciendo y consolidando la imaginación como una facultad fundamental que sirve para expresar la inmensa capacidad creadora de la que está dotada la naturaleza humana. Este ensalzamiento de la imaginación tiene su raíz en la revalorización del hombre, quién paso a ocupar un lugar privilegiado en el cosmos, ya que percibe su grandeza en la posesión de una desbordante subjetividad creadora. Si existe una específica época histórica caracterizada por el reinado de la imaginación, la cual impregna en su totalidad el espíritu de sus múltiples manifestaciones culturales, ésta es indudablemente la del Renacimiento.

En pensadores renacentistas como Giordano Bruno, la revitalización de la imaginación es utilizada como un elemento teórico que sirve para cuestionar la cosmología aristotélica. En este contexto la imaginación llevara acabo una ruptura con respecto de aquello que se nos presenta como evidente a través de la percepción, persiguiendo mostrar que la imagen aristotélica del mundo, luego asimilada por la escolástica, se sostiene sobre postulados discutibles. Además, por otra parte, Bruno atribuye a la imaginación un papel predominante en la estructura y funcionamiento del conocimiento, concibe la imaginación como un fenómeno especial de síntesis

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

Por otra parte, la filosofía política del Renacimiento también está caracterizada por una preocupación fundamental en torno al papel esencial que lo imaginario posee en la vida de las sociedades. Lo que se trata de descubrir son los mecanismos mediante los cuáles se garantiza un orden social y el acatamiento a ese orden por parte de los individuos, pero ahora desde parámetros más complejos que aquellos que remiten a la reduccionista explicación basada en el uso directo de la violencia como fundamento del poder. La emblemática obra de Nicolás Maquiavelo<sup>20</sup>, *El Príncipe*, es un intento de explicación del ejercicio del poder y el sometimiento a éste por parte de los individuos desde las claves de una dominación del imaginario colectivo. En este sentido, para Maquiavelo la relación de dominación debe ser comprendida desde los parámetros de

---

<sup>20</sup> Si bien en el *Príncipe de Maquiavelo* no se hace una clara alusión al imaginario como tal, si lo podemos tomar como referencia en cuanto a que nos lleva a reflexionar, como se puede manipular lo imaginario.

visibilidad/invisibilidad social, es decir, el rango de autoridad del príncipe se justifica a través de la utilización de una representación del mundo falsa, engañosa, un imaginario colectivo que se presenta ante los hombres, pero que oculta la verdadera dimensión de su poder.

La misma preocupación en torno al ejercicio de la dominación como manipulación del imaginario se encuentra presente en la *Utopía* de Tomas Moro. Sin embargo, en el caso de este autor, subyace una concepción diferente acerca de la naturaleza de lo social a la sostenida por Maquiavelo, lo que conducirá a la defensa de planteamientos políticos prácticamente contrapuestos. Para Moro también la dominación de los individuos se lleva a cabo por medio de la manipulación del imaginario pero, ahora bajo una presentación como interés general de la sociedad o en nombre del bien colectivo de ésta, y no como en el *Príncipe* de unos cuantos. Pero en ambos casos vemos, que lo imaginario se hace presente, como un medio necesario y determinante para la interpretación de la realidad.

### **c). Pensamiento moderno**

En la época moderna encontramos una destacada problemática en torno a la imaginación. Un claro ejemplo de ello es el racionalismo, para el cual la imaginación va a ocupar un escalafón de desvalorización, algo que no sucede en el empirismo. En el pensamiento de Spinoza, por ejemplo encontramos una muestra de la postura racionalista. Spinoza tampoco consigue liberarse en su *Ética* del mismo tratamiento ambiguo en torno a la imaginación que acompaña a los planteamientos de ciertos autores anteriores. Por una parte en los libros I y II de la *Ética* hay una clara desvalorización de la imaginación al ser identificada sólo como una categoría que ofrece un conocimiento vago y confuso, que por tanto puede convertirse en fuente de superstición. Sin embargo, en los libros III y IV este posicionamiento se modifica, pasando a considerarse a la imaginación como una facultad que acompaña indisolublemente al ejercicio de las pasiones y al despliegue de la potencia del alma.

En el tratado *teológico-político* Spinoza refleja la misma ambigüedad al tratar de analizar la funcionalidad política de la imaginación. En primer lugar, desde un plano cognoscitivo y bajo una actitud racionalista, le atribuye un valor negativo como fundamento sobre el que descansan tanto los prejuicios como la propia superstición y que, por consiguiente, debe ser superada por la claridad y certeza del conocimiento

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

La consolidación en la época moderna de una problematización temática en torno al papel de la imaginación en el conocimiento toma cuerpo con la filosofía kantiana. En la *Crítica de la razón pura*, Kant expone, en el apartado dedicado a la Analítica Trascendental, como la imaginación es una facultad productiva que sirve como esquema a priori de todo conocimiento. En concreto, la imaginación actúa como una facultad activa de síntesis o unificación en el tiempo haciendo posible la aplicación de categorías a objetos de la experiencia. Para, de este modo, construir el conocimiento; siendo la imaginación capaz de representarse con todo el caudal de experiencia los objetos, sin que éste este presente: “Imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aún sin que esté presente”<sup>21</sup> Kant distingue entre dos tipos de imaginación: a) imaginación empírica e imaginación pura. La primera tiene por función asociar imágenes dadas a través de la sensibilidad en una síntesis empírica, su aplicación se restringe al campo propio de la psicología puesto que opera asociando distintas imágenes. Pero la imaginación fundamental de la que depende la anterior es la imaginación pura; la cual se circunscribirá al terreno propio de la filosofía trascendental. Su función esencial radicaría en ser una síntesis a priori de los distintos fenómenos y por tanto, condición indispensable de toda posibilidad de conocimiento. De ahí que el papel fundamental que juega la imaginación pura en la *Crítica de la razón pura* sea el de un esquematismo consistente en aplicar las categorías a los fenómenos por medio de

---

<sup>21</sup> Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 88

una determinación trascendental del tiempo. Su radical importancia estriba en que esta función es la que posibilitaría la construcción de la objetividad del conocimiento.

Pero, ya en la *Critica del Juicio* se nos muestra un planteamiento muy diferente acerca de la imaginación. De lo que se trata en este texto, es de resaltar también el poder de la imaginación para esquematizar, pero liberada ahora de todo concepto. En este sentido, la idea estética escapa a nuestro conocimiento, puesto que no puede representarse conceptualmente este carácter que acompaña a la idea estética es la condición necesaria para un estímulo de libertad y la transformación de la experiencia. De acuerdo a las ideas de la razón, de las que no se puede tener conocimiento objetivo puesto que traspasa los límites propios de éste. Es decir, en el ámbito de la estética la imaginación aparece liberada de la constrictión limitadora del entendimiento, con lo que alarga el juego de la creatividad.

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

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

En suma, interesa destacar que la relevancia que Kant otorga al poder de la imaginación como un esquematismo sin concepto en la *Critica del Juicio* deja abierta la posibilidad de concebir una autonomía propia para la imaginación respecto del mundo objetivo. Se convierte, de esta manera, en la condición de posibilidad de acercamiento a lo condicionado de toda experiencia. Y que decir en la *Critica de la razón pura*, en donde Kant le otorga un papel fundamental a la imaginación como facultad inherente del conocimiento humano; es quizá Kant quien por primera vez le da a la imaginación un fundamento de real importancia y necesidad indispensable para posibilitar el

conocimiento Comienza a ganar terreno en un campo donde la tradición la había relegado a una simple ficción.

#### **d). Pensamiento contemporáneo.**

La filosofía contemporánea recupera un espacio autónomo para la imaginación el cual había sido sepultado por el positivismo. Con el pensamiento de Gaston Bachelard y Jean Paul Sartre, se le otorga a la imaginación un papel como fuente de ensoñación y creatividad a través de la cual se proyecta un nuevo registro de lo real opuesto a sí a la realidad ordinaria. Una característica común a ambos pensadores, en su perspectiva crítica respecto del positivismo, de modo que la existencia de lo imaginario permitiría cuestionar la existencia de acontecimientos dados en la realidad, y por consiguiente contemplados al margen de la capacidad de creación y ensoñación vivencial del sujeto que los experimenta.

Por otra parte, la selección de la fecundidad de lo imaginario por parte de estos dos autores no omite la existencia de otros importantes planteamientos contemporáneos acerca de lo imaginario, especialmente vinculados al psicoanálisis. En este sentido, es inevitable resaltar las aportaciones de Jacques Lacan, quien no obstante, aborda lo imaginario de una manera notablemente distinta a la de los dos autores antes mencionados. En el psicoanálisis lacaniano, a diferencia de Bachelard y Sartre, se contempla lo imaginario como lo sustantivo de una carencia en la conciencia y la realidad, más que como fuente de creación y libertad del hombre, que le abre nuevas perspectivas de realidad. Es concebido como una consecuencia de una falta primigenia, lo que anula, finalmente, la originalidad propia de lo imaginario. Resulta difícil poder desglosar toda la visión lacaniana respecto a lo imaginario, pero tampoco es objetivo en este apartado desarrollar todas las corrientes que abordan lo imaginario, solo mencionarlas brevemente como corrientes fundamentales que son en la conceptualización de lo imaginario.

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

capaz de desvelar estos arquetipos fundantes que subyacen en nuestro conocimiento científico.

En obras posteriores, Bachelard desplaza su interés hacia una teorización de lo imaginario en la cual, en un entrelazo de filosofía y poesía; se aborda una tipología de las imágenes literarias vinculadas siempre a elementos de la naturaleza. Bachelard lleva a cabo una metafísica de lo concreto sin ningún tipo de propósito sistemático, por el contrario, su actitud está más ligada a la intención de desentrañar la fuerza poética de las imágenes que a la formulación de un ensamblado edificio teórico de tipo sistemático conceptual. La orientación fundamental que maneja Bachelard, por ejemplo en *La poética de la ensoñación* es que la fuerza de la imaginación radica en su capacidad de proyectar posibles realidades, crear posibilidades que nos liberan del sometimiento a la realidad.

Este poder de la imaginación, radica para Bachelard, en que la conciencia humana es donadora de sentido y por tanto el objeto real es portador de esta donación. Sin recaer en un idealismo fenomenológico al modo husserliano, Bachelard lleva a cabo una fenomenología de las imágenes con el objetivo de desvelar la singularidad poética que las acoge. Bachelard sitúa el poder de la imaginación en el dinamismo del ensueño que está impregnado todo lo real, y que llega a alcanzar en este autor una dimensión metafísica en cuanto al desvelamiento y apertura a otras posibilidades oníricas enraizadas en las cosas. No obstante, para ello es preciso mostrar una clara disociación existente entre los órdenes de lo conceptual y lo imaginario como formas diferentes de acercamiento a lo real.

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

mismo tiempo, la propia liberación a posteriori respecto de éste. La conciencia realiza su libertad por medio de esta capacidad de la imaginación para crear unas posibilidades que se rebelan al orden de la mera facticidad del mundo.

Otro autor contemporáneo, que habla de lo imaginario es Paul Ricoeur, de la escuela hermenéutica, nuestro autor la da una gran relevancia a lo imaginario y a la imaginación como condición fundamental para la experiencia histórica. Sugiriendo así la necesidad de replantearnos el problema de lo imaginario, ya que para Ricoeur, el hombre toma conciencia de su historia por medio de una imaginación no sólo individual, sino también colectiva.

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

## **1.2. Corrientes fundamentales del pensamiento en la conceptualización de lo imaginario.**

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

fundamentales representados por las perspectivas de investigación abiertas por Durkheim y Durand.

Veremos que la obra tardía de Durkheim tiene la virtud de dotar a las representaciones colectivas de un estatuto propio y una entidad funcional en la vida colectiva. Permite descubrir como la representación forma parte constitutiva de lo imaginario y, por ende, de esencial importancia y determinación para la aprehensión e interpretación de la realidad. Durkheim pone el acento en el carácter inmanente de la representación, cuestionando así el dualismo de lo ideal y lo material, el cual impide hacer justicia a la intrínseca dimensión práctica de las representaciones. No se trataría, por tanto, de ir más allá de la representación para reencontrarse con lo real, sino, por el contrario, de reconocer su irremplazable eficacia social. En este sentido, indudablemente, la categoría de imaginario es heredada de la tradición durkheimniana. Pero, a diferencia de la concepción de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, que sigue pensando la sociedad descansando sobre una única y central significación última de lo social, nos interesa abordar lo imaginario como una categoría que dado su carácter colectivo, determina la interpretación y aprehensión de la realidad, desde una pluralidad fragmentaria que corresponde con las sociedades en las que domina la complejidad, es decir, con diferentes y plurales centros simbólicos funcionales y representaciones en contextos sociales distintos, pero que el imaginario logra integrar y permitir una interpretación de la realidad única.

En el caso de Durand, nos interesa destacar cómo este autor localiza el lugar natural de lo imaginario en el campo de lo simbólico.

De lo simbólico como lenguaje que expresa un significado que trasciende lo sensible, y como totalidad significativa que da sentido al mundo social. Con el reconocimiento de la relevancia antropológica-social de lo imaginario entra en escena una experiencia subjetiva de lo real irreductible al marco del objetivismo. Lo que sirve para mostrar que la experiencia colectiva hunde sus raíces en aspectos denostados por el racionalismo y circunscritos al terreno de lo vital, vivencial, en suma experiencia. Aunque luego nos desliguemos de la visión arquetípica de lo imaginario presente inequívocamente en Gilbert Durand, para centrarnos en una facultad para configurar un modo específico de realidad colectivamente aceptada.

### **1.2.1.La herencia del pensamiento de Durkheim: la relevancia de las representaciones colectivas.**



La obra de Durkheim constituye el pilar fundamental para el estudio de la función que poseen las representaciones elaboradas por los grupos sociales en el dinamismo de su vida colectiva. A través del referente religioso, Durkheim trata de rescatar el carácter esencial de la representación en la dinámica de aprehensión e interpretación de la realidad en las sociedades, el cual en algunas corrientes de pensamiento resultaba manifiestamente eclipsado o desdeñado. La virtud de la obra tardía de Durkheim radica en poner al descubierto como las representaciones constituyen unas formas de pensamiento sui generis determinadas para el funcionamiento del esqueleto social.

Conviene comenzar destacando que en el mismo contexto en que Durkheim elabora los fundamentos metodológicos de la ciencia social, se encuentra ya un bosquejo del relevante papel que desempeñan las representaciones colectivas en el cuerpo social. En *Las reglas del método sociológico* se alberga un importante reconocimiento de la función asignada a la representación en la vida colectiva. En el prólogo de la citada obra cuando Durkheim pretende explicar el funcionamiento de la coacción que la sociedad ejerce sobre el individuo, aclara que ésta descansa sobre la inevitable exigencia de una representación social. Entonces, la imposición de lo social sobre lo individual deberá tener en cuenta la condición de una necesaria representación por parte de los individuos, sin ella, la sociedad no llegaría a mostrarse plenamente investida con el aura de una realidad externa y coactiva sobre la conciencia individual. Al respecto nos dice...

“La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros cuerpos o incluso sobre voluntades no puede ser confundida con la que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros. Lo que tiene de especial la coacción social consiste en que no es debida a la rigidez de ciertas ordenaciones moleculares, sino al prestigio de que se hallan investidas ciertas representaciones”<sup>22</sup>

Pero, es en el artículo *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, incluidas en *Sociología y Filosofía*, donde abandonando la rígida definición de hecho social como cosa; definición dada en *Las reglas del método sociológico*, comienza a tomar más relevancia de la significativa eficacia social de las representaciones. Fruto de ello es el intento de delimitar nítidamente las representaciones colectivas de los individuos, poniendo de relieve como la intrínseca naturaleza de las representaciones es irreductible a una suma de conciencias individuales, mostrando cómo desde su estatuto propio de naturaleza social pertenece a un plano diferente al de la psicología. El

---

<sup>22</sup> Durkheim, Emilio. *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Alianza, 1988, p. 19

dinamismo de las representaciones colectivas esta poseído de una especial complejidad, de unas leyes propias, que hará inviable una estrecha explicación desde sus partes individuales, puesto que aquellas adquieren una autonomía, una vida propia, que se desliga de la psicología individual. Existiría, pues, una independencia de lo social respecto de lo individual, que convierte a las representaciones sociales en unas representaciones sui generis, con una actuación peculiar y diferencial.

Lo social siempre es algo más que lo psicológico puesto que el todo siempre es algo más que una asociación de sus partes. A modo de síntesis concluye Durkheim este artículo expresando: “Luego, nada hay más extraño que el error a consecuencia del cual se nos ha reprochado a menudo una especie de materialismo. Muy por el contrario, desde el punto de vista en que nos colocamos, si llamamos espiritualidad a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo. Deberemos decir de la vida social que ella se define por una hiper-espiritualidad, entendemos por esto que los atributos constitutivos de la vida psíquica se encuentran en ella, pero elevados a una potencia mucho más alta y de manera que constituyen algo enteramente nuevo. A pesar del aspecto metafísico, la palabra, no designa, pues, nada más que un conjunto de hechos naturales que deben explicarse por causas naturales, pero nos advierte que el mundo nuevo que así queda abierto a la ciencia, sobrepasa todos los otros en complejidad; que no es simplemente una forma agrandada de los reinos inferiores, sino que en él actúan fuerzas que todavía son enteramente insospechadas, y cuyas leyes no pueden ser descubiertas por los solos procedimientos de análisis interior”<sup>23</sup>

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

---

<sup>23</sup> Durkheim, Emilio. *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, en *Sociología y Filosofía*. Madrid, Miño y Durila Editores, 2000, p.58

El postulado sobre el cual descansa la concepción durkheimniana acerca de la religión consiste en que lo sagrado es un espacio de comunicación social que garantiza la integración simbólica de la sociedad. Para Durkheim, es una exigencia inexcusable para la conservación de la identidad y cohesión social que los miembros de una sociedad se reconozcan socialmente en sus creencias y prácticas comunes. Desde esta perspectiva, según Durkheim, el problema acuciante que afectara a las sociedades modernas radicaría en el desmoronamiento del universo simbólico de lo religioso que había sostenido la cohesión de las sociedades tradicionales y, como consecuencia de esto, la búsqueda de un equivalente funcional que supla el vacío simbólico generado por la pérdida de credibilidad religiosa. Dicho de otro modo, la problemática de la secularización del mundo genera una crisis anómica de los procesos de integración en las sociedades modernas, en buena parte ligados a la división del trabajo social, la cual exige renovadas formas de representación social que posibilitan la adhesión “unánime” de los individuos en torno a unos ideales sociales comunes que respaldan una identidad social.

Como podemos apreciar, la religión es el ejemplo del poder de las representaciones, no solo como integradoras de una sociedad, sino de identidad que junto con lo simbólico son capaces de darle cohesión a toda una nación. Es decir, son parte esencial en la estructuración de lo imaginario, ya que las representaciones, impregnan al hombre para que éste aprehenda e interprete su realidad. No son un tema nuevo, ni aparecen con el hombre moderno, siempre lo han acompañado como parte integradora de su realidad. Como aquello que les permite tener acceso a lo inalcanzable. Pero, será hasta en el pensamiento marxista cuando sean vistas como base para la ascensión de una nueva clase social, son la base de la gran propaganda, encubriendo una realidad.

### **1.2.2. La fundamentación antropológica de lo imaginario en Gilbert Durand**

La hermenéutica de Gilbert Durand constituye un ambicioso proyecto ontológico destinado a recuperar la dimensión de lo imaginario sepultado por el racionalismo y el positivismo que dominan en buena parte del pensamiento occidental actual. Frente al imperialismo desmitificador propio del modelo científico que relega el mito al orden de la ilusión, Durand acomete una remitificación de la realidad ligada a la fundamentación

de una ontología de lo imaginario. Desde esta quedaría salvaguardada un espacio propio para el papel que la imaginación y la fantasía juegan en la vida individual y colectiva, las cuales aparecen entonces como facultades alternativas al reductor programa propio del racionalismo.

A través de una discusión crítica con las principales corrientes de pensamiento contemporáneo que han resaltado la importancia antropológica de símbolo, Durand subraya la ligazón esencial entre lo simbólico y el sentido<sup>24</sup>. La imaginación descansa sobre lo simbólico, el cual tiene el poder de remitirnos siempre a un ámbito de invisibilidad que trasciende a la realidad sensible. El acercamiento a dicho ámbito, resultaría inalcanzable para una concepción positivista, la cual, bajo el imperativo de la objetividad desacredita los aspectos antropológicos y también gnoseológicos ligados a la subjetividad. Veamos que nos dice al respecto.

#### **a) Simbolismo e Imaginación**

Para Durand, una constante iconoclasia y desvalorización de la imaginación y de lo imaginario acompaña al pensamiento filosófico occidental. Y esto se debe en gran parte, al pensamiento cartesiano, por el hecho de asentar las bases para un demérito de lo imaginario identificable con una fuente de error. La concepción del conocimiento que surge con Descartes está presidida por la búsqueda de una representación objetiva de la naturaleza amparándose en un lenguaje matemático, lo cual impide incluir a la esfera de la imaginación y de lo simbólico en el plano del conocimiento objetivo. Durand sostiene que el racionalismo que acompaña al pensamiento occidental que eclipsa lo simbólico y lo imaginario empieza a ser cuestionado teóricamente desde lo que denomina *hermenéuticas reductivas*: la antropología social de Levi Strauss y el psicoanálisis freudiano. No obstante, pese al redescubrimiento de la importancia del símbolo por estos autores, su tratamiento culmina en una explicación reduccionista que se mueve aún en el seno de un paradigma de marcado acento intelectualista. Como en el caso de las ciencias naturales, se privilegia un determinismo causal que no llega a percibir el

---

<sup>24</sup> El estudio de Luis Garagalza acerca del pensamiento de Gilbert Durand, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, localiza en el cuestionamiento de la concepción estructuralista del lenguaje uno de los móviles fundamentales del pensamiento de Durand. En concreto, lo que rechaza Durand es la disolución del sentido en epifenómeno resultante de un formalismo lingüístico que se revela incapaz de captar la profundidad de lo simbólico.

carácter trascendente inherente al símbolo y del cual emana toda su fuente de creatividad y libertad.

“Pero, si bien el psicoanálisis, así como la antropología social, redescubre la importancia de las imágenes y rompe en forma revolucionaria con seis siglos de rechazo y coerción de lo imaginario, dichas doctrinas sólo descubren la imaginación simbólica para tratar de integrarla en la sistemática intelectualista en boga y reducir la simbolización a un simbolizado sin misterio”<sup>25</sup>

Durand entiende que la fecundidad de la imaginación radica en la capacidad del símbolo para evocar lo irrepresentable, trascender la representación sensible para expresar un sentido secreto e invisible.

“Por ultimo llegamos a la imaginación simbólica propiamente dicha cuando el significado es imposible de representar y el signo sólo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible”<sup>26</sup>

El dominio de lo simbólico nos adentra en el orden de la libertad que acompaña a la existencia humana, nos introduce como expresa Durand, en una poética de la trascendencia, que las distintas corrientes de pensamiento racionalista y positivista pretenden suprimir. El carácter de mediación con la trascendencia, que caracterizaría tanto a lo simbólico como a lo metafórico, acaba siendo reprimido bajo el reinado de la objetividad dominante en el modelo científico. Por eso, el mito, como lugar natural de sedimentación de lo simbólico, no puede ser menospreciado desde los parámetros de un intelectualismo incapacitado, por su estrecha fidelidad al concepto, para descifrar su radicalidad como fenómeno cultural “Lo alógico del mito o del sueño fue siempre relegado al purgatorio, si no al infierno de lo prelógico”<sup>27</sup> nos dice Durand en *Lo imaginario*. Intelectualismo cuya génesis remitiría incluso a la propia lógica clásica desde Aristóteles y su principio de identidad, marca las directrices posteriores del pensamiento occidental.

Por otra parte, Durand destaca la relevancia de lo que denomina como *hermenéuticas instaurativas*; compuestas por la filosofía de las *Formas Simbólicas* de Ernst Cassirer, la noción de arquetipos de Jung y la ensoñación poética de Bachelard. La importancia de estas hermenéuticas radica en el hecho de descubrir unas innovadoras

---

<sup>25</sup> Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Argentina, Amorrortu, 1971, p. 47

<sup>26</sup> *Ibíd.* pp. 12-13

<sup>27</sup> Durand, Gilbert. *Lo imaginario*. Barcelona, Ediciones de Bronce, 2000, p. 102

vías para la comprensión de la esencia de lo simbólico, liberándose de la limitación impuesta por los paradigmas que pretenden aún descifrar lo simbólico recurriendo a un modelo de tipo explicativo-causal. En las tres corrientes antes mencionadas se hace patente una ruptura de prejuicios objetivistas y deterministas subyacentes en el tratamiento de lo simbólico y un reconocimiento de la presencia fundamental del sentido en la comprensión del símbolo.

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

“He aquí los resultados globales que podemos deducir de nuestras investigaciones. En primer lugar, una supresión total de las secuelas de la doctrina clásica – todavía aparece en Cassirer y en el dualismo bachelardiano -, que distingue el consciente racional de los otros fenómenos psíquicos, y en particular de los sectores restringidos. Las sintaxis de la razón no son sino formalizaciones extremas de una retórica sumergida ella misma en el consenso imaginario general. En segundo lugar, y de una manera más precisa, no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras, del campo de las imágenes”<sup>28</sup>

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

En este sentido, la hermenéutica de Durand pretende ir más lejos, y más allá de descifrar el símbolo como un síntoma como ocurre en las *hermenéuticas reductivas*, se

---

<sup>28</sup> Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Op. Cit. p. 95

trata de fundamentar el símbolo como “la actividad dialéctica propia del espíritu”<sup>29</sup> frente a una *hermenéutica de la sospecha* denunciadora de lo que el símbolo oculta, se trataría de realizar toda la riqueza de lo simbólico, ya apuntada en las *hermenéuticas instaurativas*, como el dominio fundamental en el pensamiento humano.

“Porque hay sociedades sin investigadores científicos sin psicoanalistas, pero no las hay sin poetas, sin artistas, sin valores. Para el hombre la dimensión de apelación y esperanza prevalece siempre sobre la demistificación. Porque una demistificación total equivaldría a aniquilar los valores de la vida ante la comprobación brutal de nuestra mortalidad.”<sup>30</sup>

Por eso, la revitalización de lo simbólico y lo imaginario propuesta por Durand puede ser contemplada como una reacción frente a la filosofía crítica de la sospecha. La actitud teórica que caracterizaba esta sospecha estaba marcada por la desmitificación de la conciencia social para sacar a la luz los intereses ocultos que la explican. En el caso de Marx y Freud desde una posición más o menos racionalista y en Nietzsche, se trataba de depurar la ilusión, el mito, a partir del reconocimiento de una subyacente verdad materialista, que sin embargo se encubría. En este contexto, Durand pretende ir más allá de la sospecha, llevando a cabo una remitificación de la realidad, redescubriendo la necesidad del mito y lo imaginario como fuente de vida para una sociedad. Y es que el sentido trasciende a la propia sospecha.

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

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

“... en el balance antropológico, llegamos a establecer que la función de la imaginación es ante todo una función de eufemización, aunque no un mero opio negativo, máscara con que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo”<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibíd.* p. 123

<sup>30</sup> *Ibíd.* pp. 121-122

<sup>31</sup> *Ibíd.* pp. 126-127

**2) Psicosocial:** de la misma forma que debería ser comprendida la enfermedad como un déficit o hipertrofia de determinada estructura simbólica que la imaginación trataría de devolver al equilibrio, también en la sociedad la imaginación compensa desarreglos o excesos de la vida social. La imaginación es el amortiguador entre la pulsión y su represión.

“Así como la psiquiatría aplica una terapéutica de vuelta al equilibrio simbólico, se podría concebir entonces que la pedagogía – deliberadamente centrada en la dinámica de los símbolos – se transformase en una verdadera sociatría, que dosificara en forma muy precisa para una determinada sociedad los conjuntos y estructuras de imágenes que exige por su dinamismo evolutivo”<sup>32</sup>

**3) Antropológico-cultural:** el territorio de lo imaginario suple los desequilibrios provocados en la especie por una civilización científico-técnica que genera graves desajustes en la relación entre los seres humanos y entre las distintas culturas. De este modo se busca subsanar este vacío intercultural apelando a la dimensión de lo imaginario como espacio de comunión entre sociedades.

“La razón y la ciencia solo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes”<sup>33</sup>

**4) Teofanía:** existe una jerarquía en la estructuración de lo símbolos que remite necesariamente a un absoluto que les da sentido y los trasciende.

“Tanto el régimen diurno como el nocturno de la imaginación organizan los símbolos en series que siempre conducen hacia una trascendencia infinita, que se erige como valor supremo.”<sup>34</sup>

## **b) Una antropología de lo imaginario.**

Con el propósito de destacar el carácter ontológico de lo imaginario enraizado en la facultad humana de la imaginación. Durand debate con distintas concepciones

---

<sup>32</sup> Ibid. p.132

<sup>33</sup> Ibid. p.133

<sup>34</sup> Ibid. p.136



reduccionistas de lo imaginario en el pensamiento contemporáneo. Se trata de realzar la existencia de la realidad propia de lo imaginario con un doble registro diurno y nocturno, que se presenta como una constante universal y arquetípica de todas las culturas, y que por tanto no puede ser relegada al estatuto de simple epifenómeno de la vida colectiva.

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

“Para ello hemos de situarnos deliberadamente en lo que llamaremos *el trayecto antropológico*; es decir, *el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social*”<sup>35</sup>

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

“La historia no sería más que una vasta «realización simbólica» de las aspiraciones arquetípicas frustradas. Las proyecciones imaginarias y míticas entrarían poco a poco en imitaciones activas, en formas de vida que se codifican en conceptos socializados, solidificados en sistemas pedagógicos que a su vez frustran a los otros regímenes de la aspiración arquetípica”<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1981, p.35

<sup>36</sup> *Ibíd.* p. 368

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

“El símbolo no tiene como misión «impedir» a una idea alcanzar la conciencia clara, sino que más bien resulta de la imposibilidad de la conciencia semiológica, del signo, de expresar la parte de felicidad o de angustia que siente la conciencia total frente a la ineluctable instancia de la temporalidad. El *semantismo del símbolo es creador*. La tesis del rechazo no puede en efecto, dar cuenta de la creación artística y del balance de la experiencia religiosa”<sup>37</sup>

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

“Y la indignación de Barthes ante la «bajeza» del mito y lo «descorazonador» del proceso simbólico no basta para demostrar que la naturaleza mítica sea «falsa» en relación con una «verdadera» naturaleza que estaría de parte del objeto. ¿Quién no ve, además, que el culto de la objetividad, lo mismo que la valorización del «rechazo» están vinculados al sentido de

---

<sup>37</sup> *Ibíd.* p. 375

una Weltanschauung que consiste en dar la primacía a la naturaleza del «en si» objetivo sobre la naturaleza del «para si» subjetivo? Porque, finalmente, lo que tantos pensadores modernos censuran al símbolo es «que está hecho para mi». Y esta toma de posición antimítica nos parece, en última instancia, que se sitúa singularmente en el régimen de imaginación por el cual la intimidad del yo es odiosa y al que repugna totalmente la concepción de una realidad que no sea objetiva, es decir, que no sea distante, separada de la comprensión que la piensa”<sup>38</sup>

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

“Puede añadirse simplemente que toda investigación objetiva se hace alrededor y contra la función fantástica: es la imaginación quien da el aliciente, y luego – como Bachelard a señalado en una obra capital– es la imaginación la que sirve de cincel antitético al desciframiento objetivo. La imaginación, es a un tiempo, el correo y la banderilla de la ciencia”<sup>39</sup>

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

“La práctica se enseña, ante todo, de forma teórica extrema: en forma, de apólogos, de fábulas, de ejemplos, de trozos escogidos en las literaturas, en el museo, en la arqueología o en la vida de hombres ilustres. Y los juegos no son sino un primer ensayo de los mitos, de las leyendas y de los cuentos”<sup>40</sup>

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

---

<sup>38</sup> Ibid. p. 376

<sup>39</sup> Ibid. p. 377

<sup>40</sup> Ibid. p. 378

radical función eufémica, ya mencionada anteriormente, que constituye la esencia de la imaginación.

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

“Aquí más que en ninguna otra parte, no podemos tornar nuestro deseo particularista de objetividad civilizada por la realidad del fenómeno humano. En este terreno las «mentiras vitales» nos parecen más verdaderas y válidas que las verdaderas mortales”<sup>41</sup>

El proyecto de desmitificación de lo imaginario, en términos científicos y bajo una noción de verdad estrecha y limitada, conduce, paradójicamente, al mayor tipo de mitificación. Ahora, ésta viene dada por la suplantación por parte del positivismo del espacio natural del mito, o en clarividentes palabras de Durand críticas del positivismo: “ A su vez, podemos preguntarnos bajo qué régimen mítico se manifiesta a su voluntad esa desmitificación”<sup>42</sup> El positivismo es, pues, la nueva versión contemporánea de la mitología, pretendiendo superar el mito a favor de la ciencia acaba convirtiendo a ésta en un nuevo mito.

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

“Lejos de irritarnos, este «lujo» poético, esta imposibilidad de «desmitificar» la conciencia, se presenta como la posibilidad del espíritu, y constituye ese «hermoso riesgo a correr» que Sócrates, en un instante decisivo, opone a la nada objetiva de la muerte, afirmando a la vez los derechos del mito y la vocación de la subjetividad en el Ser y en la libertad que lo manifiesta. Para el hombre no hay honor tan verdadero como el de los poetas”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibíd.* p. 404

<sup>42</sup> *Ibíd.* p. 404

<sup>43</sup> *Ibíd.* p. 406

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

“Porque en muchas ocasiones, de diferentes formas, se ha dicho que uno vive e intercambia su vida, dando así un *sentido a la muerte*, no por las certidumbres objetivas, no por cosas, moradas y riquezas, sino por opiniones, por ese lazo imaginario y secreto que ata y relaciona el mundo y las cosas en el corazón de la conciencia; no solamente uno vive y muere por ideas, sino que la muerte de los hombres es absuelta por imágenes. Por eso el imaginario, lejos de ser vana pasión, es acción eufémica y transforma el mundo según el “hombre de deseo”:

La poesía es un piloto  
Orfeo acompaña a Jasón

Por eso, no nos pareció estéril que el filósofo nuevamente, según el antiguo oráculo, se incline con una atención fraternal sobre la inspiración fantástica y “se ocupe un poco del trabajo de las musas”. ¿Qué sería de los Argonautas sin la lira de Orfeo? ¿Quién daría cadencia a los remeros? ¿Existiría incluso un Vellocino de Oro?”<sup>44</sup>

### 1.3. El imaginario en el pensamiento de Cornelius Castoriadis

A Cornelius Castoriadis lo ubicamos dentro del pensamiento francés actual que junto con Raymond Ledrut, ambos con una mayor vocación ontológica; Michael Maffesoli y Georges Balandier, estos desde la teoría sociológica; tratan de reivindicar el papel de lo imaginario en la vida de las sociedades. Más allá de los distintos posicionamientos específicos de cada autor, late en ellos un denominador común: dotar de un estatuto propio y una funcionalidad social a lo imaginario, que habiendo sido ya apuntados en el

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* p. 409

pensamiento de Gilbert Durand, lo libere de su limitada y empobrecedora caracterización como ilusión, irrealidad o sustituto de una carencia real.

El pensamiento de Cornelius Castoriadis, expuesto básicamente en *La Institución Imaginaria de la Sociedad* significa una revitalización del estatuto de lo imaginario tras el reduccionista tratamiento de éste llevado a cabo por buena parte de las corrientes de pensamiento contemporáneo, que lo limitan al rango de consecuencia y/o solución quimérica de una apriorística carencia o contradicción real. El dominio de lo imaginario adquiere en este autor un papel autónomo y además determinante en la definición de lo que se percibe como real, con lo que se pretende cuestionar aquellos planteamientos teóricos que lo conciben al modo de una ilusión o fantasía siempre supeditada a una preexistente realidad material, en la que supuestamente radicaría su verdadera y oculta naturaleza.

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

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

Conviene mencionar, por otra parte, aunque sea sólo a modo de contextualización histórica, la vinculación intelectual de Castoriadis con un grupo de pensadores franceses reunidos en torno a la revista de teoría social y política *Socialisme ou Barbarie*, que acogía entre otros a Henri Lefebvre y Claude Lefort. Este grupo que tuvo una considerable influencia en la atmósfera intelectual de los años sesenta en Francia, esta marcado por la necesidad de renovación de la teoría marxista, una vez descubierto el negativo desenlace burocratizador del comunismo soviético que convierte al marxismo en su ideología oficial. La ruptura con el socialismo científico, que había sido el respaldo de este comunismo, exigía entonces, para estos autores, la vigencia de una

radicalización del marxismo desde la que pudiese descansar la esperanza de un socialismo verdaderamente radical y democrático. De ahí que orientasen su trabajo hacia la revisión crítica de los fundamentos más economicistas y cientifistas del marxismo, con el ánimo de recuperar el marxismo en su estado primigenio, es decir, como proyecto eminentemente revolucionario. De alguna forma, todos estos pensadores, formados en la tradición marxista, son capaces de reconocer en una determinada coyuntura histórica la impostura de su conversión en doctrina oficial, y desde ella buscar nuevas vías alternativas para su radicalización. Para el análisis de lo imaginario Castoriadis comienza haciendo una crítica a los paradigmas del pensamiento contemporáneo. Veamos que nos dice.

### **1.3.1. La crítica a los paradigmas de pensamiento contemporáneo**

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

#### **a) La crítica al funcionalismo: el reconocimiento de lo simbólico**

La primera crítica que hace Castoriadis es al funcionalismo de Malinowski y Radcliffe Brown a los cuales les recrimina su explicación acerca de la función de las instituciones sociales desde la función que éstas cumplen en la sociedad, entendiendo esta función como la correlación entre el rasgo específico de una institución y la satisfacción de una necesidad real de la sociedad. Esta concepción de lo social, que Castoriadis nombra económico-funcional, presupondría la preexistencia real y natural

de unas sociedades previas que luego las instituciones tratarían de satisfacer, sin percatarse que la configuración de estas necesidades ya obedece a una previa construcción simbólica. No es posible determinar lo natural como algo preconstruido respecto del marco cultural en que se inscribe, de hecho es la propia cultura a través de su poder simbólico lo que define aquello que acaba por percibirse y aceptarse como natural. Por tanto, la existencia funcional de una institución remite a algo que las trasciende y que fija tanto su sentido como su finalidad.

“Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica”<sup>45</sup>

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

## **b) La polémica con el marxismo: rechazo del materialismo**

La primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, es una revisión crítica de Castoriadis a los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx. Recorre toda esta primera parte una actitud especialmente ambigua respecto a la teoría marxista de la sociedad, ya que si bien Castoriadis ensalza aquellos aspectos de ella vinculados al descubrimiento de la praxis como categoría ontológica y gnoseológica en la obra de juventud de Marx, por otra, testimonia una petrificación final de la teoría marxista a partir de la trayectoria cientifista adoptada por Marx en su periodo económico, la cual implicaría la asunción de un materialismo objetivista y de un racionalismo que a su juicio abortaría el potencial crítico presente inequívocamente en los escritos de juventud. Cuando el marxismo pretende erigirse en una teoría acabada de la sociedad y de la historia, es cuando precisamente derivaría en un potencial totalitarismo en el que

---

<sup>45</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Madrid, Tusquets, 1983, p. 201



se diluye aquella fuerza subversiva que radicaba en la categoría revolucionaria de praxis, alumbrada en buena parte en los escritos de juventud de Marx. Conviene, pues, dejar claro de antemano, el reconocimiento de Castoriadis con aquellos escritos de juventud marxistas que localizan la fuerza revolucionaria del marxismo en la praxis y sus desavenencias con la desviación cientifista del marxismo que pretende convertir a éste en depositario teórico de la verdad absoluta acerca de lo social.

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

“Esta sustancia sería la «infraestructura» que, como la palabra lo indica, está ya estructurada. Pero ¿cómo puede estarlo, si no está instituida? Si la «economía», por ejemplo, determina el «derecho», si las relaciones de producción determinan las formas de propiedad, significa que las relaciones de producción pueden ser captadas como articuladas y lo están efectivamente «antes»ya (lógica y realmente) de su expresión jurídica. Pero unas relaciones de producción articuladas a escala social (no la relación de Robinson con Viernes) significan *ipso facto* una red a la vez real y simbólica que se sanciona ella misma –o sea una institución”<sup>46</sup>

Por lo que pasaría desapercibido al objetivismo marxista es que lo real es siempre algo significativo para unos sujetos que interpretan significativamente y subjetivamente esa realidad. El imaginario es el que configura esta peculiar e inteligibilidad de lo real, siempre para unos sujetos que lo experimentan desde su subjetividad. Es así, como el mundo se torna con un especial sentido.

Sin embargo, y este punto conviene subrayarlo, Castoriadis sostiene que Marx llega a entrever el papel social de lo imaginario al desvelar el misticismo que rodea el valor de cambio de las mercancías. Lo que ocurre, a juicio de Castoriadis es que la asunción

---

<sup>46</sup> Ibíd. Volumen I, p. 215

por parte de Marx de una estrecha ontología de lo social materialista es la que provoca una consideración de lo imaginario identificada inexorablemente con lo ilusorio<sup>47</sup>. Así la génesis de lo imaginario en Marx se explicaría como una consecuencia de una carencia o contradicción material previa y una solución ficticia o sublimada de aquella. La consecuencia de lo anterior es obvia: la disolución de lo imaginario radicaría en la eliminación automática de unas determinadas condiciones materiales y objetivas de existencia social que mutilan la vida real y hacen florecer entonces quiméricas soluciones fantasmagóricas. El origen de lo imaginario en Marx estribaría en el propio carácter estructural y específicamente contradictorio de la sociedad. Esto implicaría que, alcanzado un tipo de sociedad que suprimiendo las trabas objetivas y materiales que obstaculizan un pleno desarrollo de las potencialidades humanas, dejaría de existir una razón de ser de lo imaginario.

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

“ Cuando se afirma, en el caso de la institución, que lo imaginario no juega en ella un papel sino porque hay problemas «reales» que los hombres no llegan a resolver, se olvida, pues, por un lado, que los hombres no llegan precisamente a resolver estos problemas reales, en la medida en que lo consiguen, sino porque son capaces de imaginarlo; y, por otra parte, que estos problemas reales no pueden ser problemas, no se constituyen como aquellos problemas que tal época o que tal sociedad se da como tarea resolver, más que en función de un imaginario central de la época o de la sociedad consideradas”<sup>48</sup>

Con ello, Castoriadis trata de refutar la ontología social materialista que a su juicio preside la teoría marxista de la sociedad, según la cual las definiciones y

---

<sup>47</sup> De hecho, Castoriadis afirma que cuando Marx hablaba del Fetichismo de la Mercancía estaba pensando, sin conceptualizarlo como tal, en el papel del imaginario social. En este sentido, para Castoriadis, Marx se movería en el seno de una contradicción entre su concepción materialista de lo real y su vinculación al hegelianismo para el cual toda realidad concreta remite necesariamente a una totalidad que la dota de significación. “En tanto «materialista», pretende determinar el capitalismo por la máquina; en tanto «hegeliano», sabe que la máquina no es lo que es, no adquiere su sentido (su ser) sino por su inmersión en la Totalidad, que, en este caso, es el sistema social que le «confiere» una significación. Y evidentemente, las dos posiciones son insostenibles” *Ibíd.* Volumen II, p. 309

<sup>48</sup> *Ibíd.* Volumen I, p. 232

contradicciones sociales son pensadas en términos unilateralmente económicos, y a las representaciones imaginarias se le atribuye un carácter meramente fantasmal en la resolución de éstas. Es necesario, para nuestro autor, destacar la fecundidad de lo imaginario superando esta reduccionista concepción marxista, comprendiendo el papel consustancial y necesario que lo imaginario juega en la vida de una sociedad como pilar en el que se apoyan tanto la identidad que la constituye como los fines que la orientan, los cuales extralimitan el terreno propiamente económico. Así expresa en el artículo *La institución de la sociedad y de la religión*:

“La humanidad no buscaría, como lo creía Marx –y por momentos también Freud-, en una existencia real insatisfactoria compensaciones imaginarias durante un tiempo (puede uno preguntarse si la existencia de las vacas es enteramente satisfactoria y en el caso de una respuesta negativa puede uno preguntarse cual es su religión) Lo cierto es que esa existencia real es imposible e inconcebible como existencia de una sociedad sin la fijación de fines de la vida individual y social, sin la fijación de normas y valores que orienten y regulen esa vida, sin la fijación de la identidad de la sociedad considerada, del *por qué* y del *para qué*, sin la fijación de un lugar en el mundo, de la naturaleza de ese mundo ...”<sup>49</sup>

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

“Pero se equivoca cuando cree que esta vida y esta actividad pueden ser captadas fuera de un sentido que conllevan, o que este sentido es «evidente por sí mismo» (que sería, por ejemplo, la «satisfacción de las necesidades») Vida y actividad de las sociedades son precisamente la posición, la definición de este sentido; el trabajo de los hombres (tanto en el

---

<sup>49</sup> Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1999, p.76

sentido más estricto como en el sentido más amplio) indica por todos sus lados, en sus objetivos, en sus fines, en sus modalidades, en sus instrumentos, una manera cada vez más específica de captar el mundo, de definirse como necesidad, de plantearse en relación a los demás seres humanos. Sin todo esto (y no simplemente porque presupone la representación mental previa de los resultados, como dice Marx), no se distinguiría efectivamente de la actividad de las abejas, a la que podría añadirse una «representación previa del resultado» sin que nada cambiara. El hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se planteó las cuestiones de la filosofía en los hechos mucho tiempo antes de que la filosofía existiese como reflexión explícita; y es un animal poético, que proporcionó en lo imaginario unas respuestas a esas cuestiones”<sup>50</sup>

### **c) La revisión del psicoanálisis: la radicalidad de lo imaginario**

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

“Si se tratase de la historia de un individuo, ¿qué sentido tendría decir que sus formaciones imaginarias no toman importancia, no desempeñan un papel sino porque unos factores «reales» –la represión de las pulsiones, un traumatismo- había creado ya un conflicto? Lo imaginario actúa sobre un terreno en el que hay represión de las pulsiones y a partir de uno o varios traumas; pero esta represión de las pulsiones está siempre ahí, y ¿qué es lo que constituye un trauma? Fuera de los casos límite, un acontecimiento no es traumático más que porque es «vivido como tal» por el individuo, y esta frase quiere decir aquí: porque el individuo le imputa una significación dada, que no es su significación «canónica», o en todo caso que no se impone ineluctablemente como tal”<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. Cit. Vol. I, pp. 255-256

<sup>51</sup> *Ibid.* Vol. I, pp. 232-233

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

“Se desprende que, fuera de una postulación mítica de los orígenes, todo intento de derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la psique individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta psique de un continuo social que no puede existir si no está siempre ya instituido. Y, para que se dé una significación social imaginaria, son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por tal sujeto)”<sup>52</sup>

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

El individuo social y racional surge como resultado de una imposición sobre la psique monádica, estado éste de plenitud caracterizado por la indistinción de sujeto y mundo, de unas pautas institucionalizadas de socialización. La saturación de sentido que caracterizaba el estado primigenio culmina entonces en la construcción y consolidación

---

<sup>52</sup> Ibid. Vol. I, p.251

del sujeto racional, que inevitablemente arrastrará una incompletad de sentido que deberá ser saturada. La fractura del estado de locura primigenia y la conversión del individuo en sujeto socializado, que se consumara con la tajante escisión entre mundo privado y mundo público, lleva impresa la herida del sentido.

“El que la locura de esta etapa se transforme en la razón del hombre adulto se debe a la imposición de la institución social al individuo, pero también a que, al haber tenido que renunciar a su satisfacción inmediata, mantiene el objetivo de la puesta en relación, de la vinculación total y universal. El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional”<sup>53</sup>

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

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

#### **d) La disputa con el estructuralismo: el problema del sentido**

Castoriadis establece una interesante controversia con el estructuralismo de Claude Lévi-Struss que gira en torno a la cuestión fundamental del sentido, que por otra parte ya había sido apuntada anteriormente en sus críticas al marxismo y al psicoanálisis. A este respecto, según Castoriadis, la consideración estructuralista de la sociedad concibe a ésta como una red de significantes estructurales, se vincula al mito como significación central y básica cuya génesis es perfectamente irreducible a la oposición entre signos. De ahí que Castoriadis, persiga introducir a la subjetividad en la producción de sentido. Para ello, rechaza la disolución del sentido llevada a cabo por el estructuralismo. La

---

<sup>53</sup> Ibid. Vol. I, pp.218-219

relación de un signo con su significado, para Castoriadis, esta predeterminada por una determinada institucionalización en que se inscribe. En suma, el sentido extralimita el marco de la combinación de signos.

“Si el análisis en cuestión es verdadero, significa esto: los hombres se hacen la pregunta: ¿qué es el mundo humano?, y responden mediante un mito: el mundo humano es aquél que hace sufrir una transformación a los datos naturales (en el que se hacen cocer los alimentos); es finalmente una respuesta racional dada en lo imaginario por medios simbólicos. Hay un sentido que jamás puede ser dado independientemente de todo signo, pero que es distinto a la oposición de los signos, y que no está forzosamente vinculado a *estructura significante particular alguna*, puesto que es, como decía Shannon, lo que permanece invariable cuando un mensaje es traducido de un código a otro, e incluso, podría añadirse, lo que permite definir la identidad (aunque fuese parcial) en el mismo código de mensajes, cuya factura es diferente. Es imposible sostener que el sentido es simplemente lo que resulta de la combinación de los signos”<sup>54</sup>

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

“Pues tenemos del todo aquí, a partir de lo imaginario que abunda inmediatamente en la superficie de la vida social, la posibilidad de penetrar en el laberinto de la simbolización de lo imaginario; y, forzando el análisis, llegamos a unas significaciones que no están ahí para representar a otra cosa, que son como las articulaciones últimas que la sociedad en cuestión impuso al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que esta sociedad puede darse”<sup>55</sup>

Existe otra desavenencia teórica fundamental de Castoriadis respecto al estructuralismo. Y es que este último establece una dicotomía ficticia entre lo sincrónico y lo diacrónico que otorga prioridad a lo primero sobre lo segundo, impidiendo de este modo pensar la historicidad de lo social. En estructuralismo pensaría las estructuras de modo atemporal, sin percatarse de que están inmersas en un fluir temporal del que no

---

<sup>54</sup> Ibid. Vol. I, p. 239

<sup>55</sup> Ibid. Vol. I, p. 248

pueden ser sustraídas. De este manera, suprime el tiempo, y sin embargo, es incapaz de explicar el cambio histórico de las propias estructuras.

“Pero entonces, ¿por qué hay diversas estructuras o episteme que se «suceden»? Respuesta: porque están sometidas, como ha podido decirse, a «erosiones». Al parecer, las estructuras se gastan a fuerza de ser utilizadas. Curiosa propiedad del tiempo ésta que le permite, sin ser nada, sin postular nada, sin dar existencia a nada, erosionar lo que es. El pensamiento salvaje está siempre entre nosotros”<sup>56</sup>

### **1.3.2. El proyecto de una nueva lógica-ontológica de lo imaginario**

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

“Del mismo modo que cuando hablamos de lo histórico-social y de lo imaginario, la dificultad no reside en inventar nuevos vocablos para lo que estamos aquí discutiendo, sino en comprender que lo que estos vocablos mentan no es categorizable por medio de las categorías gramaticales (y detrás de ellas, lógicas y ontológicas) según las cuales estamos habituados a pensar. La dificultad reside en comprender que cuando hablamos de histórico-social, por ejemplo, no pensamos ni en un sustantivo, ni en un adjetivo, ni en un adjetivo sustantivado; que lo imaginario social no es sustancia, ni cualidad, ni acción, ni pasión, que las significaciones imaginarias sociales no son representaciones, ni figuras o formas, ni conceptos”<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Ibid. Vol. II, p. 88

<sup>57</sup> Ibid. Vol. II, p. 327



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

Para pensar la coexistencia social es necesaria una ontología que la conciba desde la innovadora categoría de magma. La sociedad no puede aprehenderse como una unidad de elementos diferenciados que reproduce la lógica identitaria, debe pensarse como una organización de una diversidad que no se agota en una lógica de la identidad. La noción de magma en Castoriadis supone un intento de comprender la lógica de lo social traspasando las fronteras establecidas por el esquema de la teoría de conjuntos. Castoriadis lo define sintéticamente del modo siguiente: “el modo de una organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente”<sup>58</sup> o ahondando en una definición más precisa. “Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones”<sup>59</sup>

Uno de los móviles fundamentales que orienta la crítica de Castoriadis a la ontología tradicional es su incapacidad para pensar el tiempo social. La sucesión temporal no es reducible al esquema de la lógica identitaria y sus manifestaciones: causalidad, finalidad

---

<sup>58</sup> Ibid. Vol. II, p.34

<sup>59</sup> Ibid. Vol. II, p.288

y consecuencia lógica. Las categorías de la lógica-ontología heredadas, al pensar al ser como determinado y por consiguiente como atemporal, desvalorizan la temporalidad equiparándola a un modo secundario del ser. De este modo, son incapaces de comprender el tiempo en que lo social está inmerso, negando la propia historicidad y creación continua que caracteriza a la sociedad. La intención de Castoriadis en recuperar la dimensión de temporalidad del ser y cuestionar así su categorización en forma de ser como determinado, universal y ahistórico, persigue resaltar que sólo una ontología y una teoría del conocimiento cargadas de historicidad son capaces de comprender el devenir inherente a lo social.

“En efecto, si el tiempo es verdaderamente alteridad-alteración, queda excluido el que, en un instante cualquiera, se pueda clausurar un grupo de determinaciones esenciales de lo que es; y menos aún, decir verdaderamente por qué esas determinaciones son lo que son, por el contrario, se hace imperioso tener en cuenta el otro aspecto, también decisivo, de la cuestión, y también necesariamente ignorado y ocultado en la lógica-ontología heredada: la historicidad del pensamiento y del quehacer cognoscitivo”<sup>60</sup>

La ontología tradicional, al igual que la lógica, la matemática y también la ciencia clásica, en su objetivo por suprimir lo temporal, conciben el tiempo como tiempo identitario, es decir, como tiempo homogéneo y neutro de una sucesión. El tiempo identitario se basa en el presente identitario y el devenir se concibe como una repetición de presentes identitarios siempre equiparables. El tiempo, así concebido, es el que sostiene la posibilidad de una lógica-ontología fundada sobre la determinación identitaria. “Este tiempo identitario es indispensable para que haya determinación identitaria. El presente identitario es el que suministra su instrumento a toda determinación”<sup>61</sup>

La importancia de la reinsertión de la dimensión de temporalidad en la teoría del conocimiento y en la ontología está acompañada de una relevancia en la consideración de lo social desde la perspectiva de una institución temporal. La forma en que una sociedad se representa a sí misma está sujeta a una peculiar institucionalización de una temporalidad implícita, a una manera determinada de concebir el pasado y el futuro. La institucionalización del tiempo por parte de una sociedad es también la forma en que esa sociedad se concibe a sí misma. “No es que cada sociedad tenga su manera propia de

---

<sup>60</sup> Ibid. Vol. II, p.63

<sup>61</sup> Ibid. Vol. II, p. 65

vivir el tiempo, sino que cada sociedad es también una manera de hacer el tiempo y de darle existencia, lo que equivale a decir, una manera de darse existencia como sociedad”<sup>62</sup>

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

“Pues la institución explícita del tiempo en el capitalismo, en tanto que tiempo identitario o tiempo de referencia, es la de un flujo mensurable homogéneo, uniforme, totalmente aritmético; y, en tanto tiempo imaginario o tiempo de significación, el tiempo capitalista típico es un tiempo «infinito» representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia”<sup>63</sup>

A este respecto, Castoriadis aclara la distinción, que no separación entre tiempo identitario, tiempo imaginario y cualidad del tiempo. Tiempo identitario, sería el tiempo que tomamos bajo referencias: “es el tiempo relativo a la medida del tiempo o a la imposición de una medida del tiempo”<sup>64</sup>; tiempo imaginario sería la significación del tiempo identitario para una determinada sociedad: “Lo que en él ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social ya sea en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política”<sup>65</sup>, y centralidad del tiempo expresaría una temporalidad orientada teleológicamente lo que en el tiempo «incuba» o «prepara», aquello de lo que esta «preñado»<sup>66</sup>

En toda sociedad, el tiempo identitario remite siempre a un tiempo imaginario que le da sentido. Este es el caso del capitalismo que, tras una concepción peculiar del tiempo

---

<sup>62</sup> Ibid. Vol. II, p.73

<sup>63</sup> Ibid. Vol. II, p.74

<sup>64</sup> Ibid. Vol. II, p.78

<sup>65</sup> Ibid. Vol. II, p.79

<sup>66</sup> Ibid. Vol. II, p.80

identitario antes indicada, remite necesariamente a un tiempo imaginario basado en una pretendida temporalidad racionalizada.

“Es necesario que el tiempo sólo sea eso, puro medio homogéneo neutro, o el parámetro  $t$  de una familia de funciones exponenciales, para que, como dicen los economistas, haya una «tasa de actualización del futuro», para que todo parezca medible y calculable, para que la significación imaginaria central de esta sociedad –la seudo «racionalización» - pueda aparentar la posesión de un mínimo de coherencia de acuerdo con sus propias normas”<sup>67</sup>

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

“Todo ocurre como si la sociedad debiera negarse como sociedad, oculta su ser de sociedad negando la temporalidad que es primero y ante todo su propia temporalidad, el tiempo de la alteración-alteridad a la que da existencia y que le da existencia como sociedad. Dicho en otros términos: todo ocurre como si la sociedad no pudiera reconocerse como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución”<sup>68</sup>

### **1.3.3. Imaginario y construcción de la realidad**

Castoriadis parte de una ontología constructivista desde la cual la realidad social no puede ser conceptualizada de forma objetiva, como un dato natural con una existencia preexistente, por el contrario, lo real es siempre resultado de una determinada construcción social desde la cual esta realidad adquiere una peculiar significación para los sujetos. Lo que se considera como real, y que como tal aparezca como algo evidente y connatural para una determinada sociedad, depende de un imaginario que a través de la institucionalización de un magma de particulares significaciones dota de un sentido a

---

<sup>67</sup> Ibid. Vol. II, pp.80-81

<sup>68</sup> Ibid. Vol. II, pp. 83-84

las cosas. Las significaciones imaginarias delimitan el umbral de visibilidad, es decir, establecen un marco definitorio de lo real que implícitamente niega posibilidades diferentes. Enraizadas y consolidadas en la mentalidad colectiva de una sociedad con el rango de evidencia, estas significaciones imaginarias consiguen que una determinada percepción de lo real se convierta en una certidumbre ontológica incuestionable. Este es el modo mediante el cual lo imaginario se encarga de establecer lo que una sociedad considera como real y de trazar las fronteras delimitadoras tanto de lo existente como de lo posible.

“Se ha creído necesario afirmar que los hechos sociales no son cosas. Lo que hay que decir, evidentemente, es que las cosas sociales no son «cosas»; que no son cosas sociales y precisamente esas cosas sino en la medida en que «encarnan» – o mejor, figuran y presentifican – significaciones sociales. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediatamente o mediatamente, directa o indirectamente”<sup>69</sup>

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

“Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo, y aun aquí el término “interpretación” resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese “sistema de interpretación”, ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación, lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma”<sup>70</sup>

Con ello, el objetivo de Castoriadis es disuadirnos de la posibilidad de concebir en términos dicotómicos lo real y lo imaginario, postulado presente aun en el psicoanálisis y en el marxismo, pasa así quebrar una específica consideración de lo imaginario como producto, consecuencia y distorsión ilusoria de lo real. No existe una tajante distinción ontológica entre el orden de lo real y el orden de lo imaginario, más bien la realidad se

---

<sup>69</sup> *Ibíd.* Vol. II, pp.306-307

<sup>70</sup> Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Op. Cit. p. 69

funde en lo imaginario y lo imaginario en lo real, sin una línea de división ontológica, o dicho de otro modo, lo real es imaginario y lo imaginario creación de la realidad. Distanciándose tanto de una ontología idealista como de una materialista<sup>71</sup>, Castoriadis intenta destacar que lo imaginario y realidad guardan una relación de interdependencia, es decir, si bien la realidad es una construcción llevada a cabo por aquél también es necesario reconocer que las significaciones imaginarias necesitan realizarse en la realidad.

“La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia”<sup>72</sup>

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

“El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad caracteriza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentido”<sup>73</sup>

La consolidación de la interpretación de la realidad y diríamos del orden social, y esto nos interesa recalcarlo para comprender el fenómeno ideológico y utópico, se solidifica a través de la comunión y asunción de los individuos de unas significaciones

---

<sup>71</sup> Es preciso mencionar que la ontología subyacente en la obra de Marx es la que impide descubrir la importancia de lo imaginario en la vida social y por lo tanto de superar una estrecha concepción acerca de la representación social ligada siempre a un mero reflejo, o bien fidedigno o bien distorsionado de una realidad material. Por tanto, la importancia teórica de Castoriadis radicaría en formular una nueva forma de pensar las relaciones entre representación y poder, liberándose del materialismo presente en el pensamiento de Marx y destacando el papel de lo imaginario como instrumento de legitimación de lo real.

<sup>72</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. Cit. Vol. II, p. 307

<sup>73</sup> Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Op. Cit. p. 71

(tradiciones, símbolos, representaciones, etc.) fundamentales que organizan el mundo exterior, haciéndose presentes en él y atribuyéndole un modo de ser y una significación a todas las cosas. Estas significaciones, que por otra parte carecen de un referente real, delimitan el terreno de la visibilidad social.

“ Hemos de pensarlo como posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del mundo y de la sociedad misma. Es esta institución de las significaciones –siempre instrumentada a través de las instituciones de *legein* y del *teukhein*– la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y *cómo* es o no es, vale o no vale lo que puede ser y valer. Es ella la que instaura las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y de lo representable, gracias a lo cual se mantiene unida, por anticipado y –por así decirlo– por construcción, la multitud indefinida y esencialmente abierta de individuos, actos, objetos, funciones, instituciones en el sentido segundo y corriente del término que es, en cada momento y concretamente, una sociedad”<sup>74</sup>

Conviene señalar que estas significaciones imaginarias que crean realidad, lejos de una interpretación equivocada de ellas en términos mentalistas o intelectualistas, funcionan en la vida de las sociedades entrelazándose en un entramado afectivo que impregna todo el marco de la vida social. De este modo, adquieren una mayor consistencia y por lo tanto incuestionable, solidificando un sentido de realidad que impida la interrogación reflexiva acerca de éste por parte de los coparticipantes en esas significaciones, fijando un umbral de visibilidad social, estas significaciones, como afirma Castoriadis en *Imaginación, imaginaire y reflexión* deben poseer dos rasgos fundamentales para poseer una eficacia social. Por una parte *la coherencia*, ya que deben garantizar una interdependencia entre los distintos elementos del todo social que conserve una unidad de sentido, que no necesariamente está reñida con la existencia de oposiciones y contradicciones en sus partes.

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

---

<sup>74</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. Cit. Vol. II, pp. 326-327

Lo imaginario como constructor de realidad a través de significaciones encarnadas en todas las cosas que componen la sociedad permite comprender, a juicio de Castoriadis, que la racionalización dominante en las sociedades modernas, que surge como oposición a las cosmovisiones míticas, esta acompañada de la misma mitología que pretende eliminar, puesto que descansa sobre un nuevo imaginario: el de una pseudoracionalidad. Como consecuencia de lo cual, no es posible una categorización dicotómica entre lo imaginario y lo racional. Lo definitorio del mito de la modernidad radica en la extrema racionalización presente en la economía, la cual descansa sobre el dominio de un imaginario solo aparentemente racional que se manifiesta tanto en la promoción de necesidades artificiales para el consumo como, fundamentalmente, en la identificación de los individuos a cosas o lo que es lo mismo de un sujeto con un objeto. Pero lo esencial en lo imaginario de la modernidad es la instauración de un modelo de racionalidad exclusivamente dominado por la eficacia y la instrumentalización, pero que se desvincularía del sentido y la finalidad de las acciones. La mitología o religión invisible que da sentido al proceso de modernización es aquella que descansa en la instrumentalización y cosificación de todo lo real, por eso la añorada depuración de lo mítico propugnada por la modernidad acaba tornándose en una expresión más, aunque diferencial de mitología. Ha ahí la nueva divinidad que como significación básica y central surge con la modernidad, y que impregna todo el entramado de la vida social<sup>75</sup>.

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

---

84“El diagnóstico de la modernidad y las patologías que de ella se derivan llevado a cabo por Castoriadis guarda una notable similitud con el planteado por la Escuela de Frankfurt, desarrollado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, así como con el análisis de la cosificación de Lukács. Sin embargo, la crítica de la pseudoracionalidad inherente a la modernidad por parte de Castoriadis posee la innovadora virtud de reelaborar esta problemática reconduciéndola al terreno de las significaciones imaginarias como constructoras de realidad. Si bien en Castoriadis no hay una referencia explícita a los frankfurtianos, si hay una referencia a Lukács, véase Castoriadis, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*. Op. Cit. Vol. II, p. 274



para pensarlo o manipularlo; es el que realiza hasta el extremo la autonomización del puro simbolismo”<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup>Ibid. Vol. I, p. 276

## CAPITULO II

### EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA: MARX Y SUS DERIVACIONES.

#### 2.1. La teoría de la ideología en Karl Marx.

Habría que comenzar expresando que el estudio que se hace de la categoría de ideología en el pensamiento de Karl Marx es especialmente complejo y ambiguo (y se hace aún más complejo dado las interpretaciones posteriores al pensamiento marxista), debido a la inexistencia de una formulación estructurada y sistemática de esta categoría en la obra de Marx, la aproximación a la formulación de su teoría de la ideología resulta problemática y las dificultades que se presentan en el análisis del término nacen del hecho de que Marx nunca estableció una definición sistemática y clara del concepto, apareciendo así en distintas localizaciones de su pensamiento.

Los mayores obstáculos a la hora de establecer una coherente teoría de la ideología en los textos de Marx, surgen fundamentalmente de la utilización del término en un sentido ambivalente, albergando lecturas muy diferentes y a veces contrapuestas pero que en ocasiones acaban entrecruzándose. En líneas generales, como ya afirmaba Mannheim podemos decir que Marx utiliza la categoría de ideología con dos significados muy diferentes, pero que en ciertos contextos acaban entrelazándose. Por una parte, en textos fundamentales del pensamiento marxista, ideología es sinónimo de conciencia deformada de lo real, ocultadora y legitimadora de una realidad social contradictoria, este es el sentido que puede ser catalogado como peyorativo. Mientras que en ciertos fragmentos de la obra marxista, ideología expresa la representación del mundo que inexorablemente emerge de un grupo o sociedad, acepción esta última desprovista de significación asociada a ilusión o falsedad, y que bien puede denominarse como neutral. En realidad, la duplicidad significativa que alberga el término es reveladora de su utilización en términos adjetivos o sustantivos. En el primer caso se emplea la categoría ideología con la intención de calificar algo como negativo, en el segundo, ideología no está añadida a otra cosa, tiene un carácter propio de sustantividad.

Utilizando calificativos, en diversos estudios, distintos autores han perfilado un denominador común en la concepción de la ideología en Marx, a saber, su duplicidad y en ocasiones

ambigüedad de significado. Por una parte, como ya hemos indicado, ideología en sentido peyorativo sería equiparable a falsa conciencia o deformación ilusoria de la realidad, siempre al servicio de la legitimación de intereses de clase; y por otra parte en sentido neutral y desvinculada de un carácter valorativo, se identificaría con la inevitable representación del mundo y de sí mismo que un grupo social o sociedad posee. Es importante aclarar que el sentido que a nosotros nos interesa destacar es el que hemos denominado como peyorativo, ya que es el que se vincula directamente con lo imaginario, en cuanto a que éste se puede expresar como un ocultamiento de la realidad y por tanto de una falsa conciencia.

### **2.1.1. El sentido peyorativo de ideología**

Con la problemática de la ideología Marx aborda el tradicional problema filosófico del conocimiento de lo real, de aquí su importancia para el presente trabajo, pero introduciendo una novedosa perspectiva materialista. Por una parte, ideología se desmarca de ignorancia o engaño consciente, para asociarse a una deformación cognoscitiva resultante del modo de presentarse la realidad social ante los individuos que participan en ella, lo que se trataría de aclarar desde la perspectiva marxista, es el modo de ocultarse esa realidad para impedir una conciencia nítida de ella por parte de los individuos. Por otra parte, Marx desplaza el tratamiento del problema del conocimiento, que había sido siempre planteado en términos especulativos por la filosofía tradicional, hacía un nuevo terreno; el de lo social, y más aún, de lo político. Esto quiere decir, que tratara de localizar la causa de la deformación cognoscitiva en las propias condiciones reales y objetivas de la sociedad, en el núcleo mismo de las relaciones de los hombres, las cuales segregan de sí mismas el propio efecto ideológico; por lo que el problema de la superación de la ideología pasa a ser un problema vinculado inexorablemente a la praxis política ligada a la transformación revolucionaria de lo social. La condición peyorativa de la ideología, pues, no descansa en un cierto aspecto perenne de la naturaleza humana o del propio conocimiento, sino que tiene su raíz en una coyuntura histórica siempre concreta.

Para comprender la teoría de la ideología marxista, vamos a diferenciar dos esferas de actuación de la ideología que se corresponden con la evolución del pensamiento de Marx. Primero estudiaremos el papel de la ideología en sus primeros escritos filosóficos, centrandó específicamente nuestra atención en la *Ideología Alemana*, como texto básico del cual extraer la concepción de Marx.

En sus primeros escritos, la concepción crítica de la ideología en Marx aparece estrechamente relacionada con su crítica a la filosofía idealista y en concreto al pensamiento idealista alemán.

En esta tradición intelectual, que tiene en Hegel su figura más emblemática, se pensaba lo real desde el orden de las ideas, como si éstas estuviesen poseídas de una entidad autónoma respecto de la historia en la que se circunscriben. Refugiándose en el plano de la abstracción, el idealismo omite el carácter siempre histórico, y la producción social de la conciencia. Desde esta clave, puede comprenderse la pretensión marxista de elaborar una ontología materialista de la realidad social que expresa la superación de cualquier posicionamiento meramente especulativo.

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

En el contexto del pensamiento de finales del siglo XIX, esta tarea, consistente en dar expresión a una verdad de lo real, se convierte en una actitud necesariamente desenmascaradora y desmitificadora de las ilusiones de una conciencia que se cree ingenuamente independiente y con vida propia respecto del fundamento material e histórico en el cual se enraíza, y desde el cual, en realidad adquiere su verdadera significación. Como veremos, tras esta desmitificación en clave materialista subyace, reproduciéndola, una duplicidad ontológica heredada del propio idealismo alemán cuestionado, aquella que escinde lo real y lo ideal, aunque ahora tratando de subvertir el status de lo ideal a través de una prioridad ontológica de lo material.

Ya en los primeros escritos marxistas, pese a que no existía una referencia directa a la noción de ideología, aparece esbozado el tratamiento crítico materialista que estará constantemente presente en otros textos posteriores. Así, en la *Tesis sobre Feurbach*, marco doctrinal de su obra de juventud, el propósito de Marx es apuntar en la dirección filosófica de una ontología materialista que llegue a radicalizar el aparente materialismo presente en Feurbach, el cual aun está teñido, a juicio de Marx, de un tono idealista y abstracto, puesto que sigue sujeto a una

concepción antropológica en la cual la esencia humana radica más en la faceta teórica que en la praxis como actividad real y objetiva. Feurbach, entiende Marx, pese a su crítica del idealismo, no ha conseguido librarse plenamente de la influencia de éste, ya que aún sigue concibiendo al hombre como genero, en términos ahistóricos y al margen del conjunto de relaciones sociales que van tejiendo la existencia humana y por tanto configurando su naturaleza. Es necesario, para Marx, llevar hasta el último extremo una ontología materialista crítica y desenmascaradora de las ilusiones de una conciencia pretendidamente autónoma, lo que aparece claramente reflejado en la tesis VIII: “La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la practica humana y en la comprensión de esta práctica”<sup>1</sup>

Esta inversión especulativa de lo real definitoria de la ideología, pese a que Marx no centra su objeto de análisis aún propiamente en dicho concepto y si en la crítica de la filosofía idealista, aparece ya apuntada en la *Introducción para la Critica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En este texto, Marx perfila lo que en obras posteriores desarrollara con más precisión: el papel de la ideología en el esqueleto de la sociedad y la función de una critica ideológica; formulaciones que aparecen consolidadas posteriormente en la *Ideología Alemana*. A modo de síntesis, el objetivo de Marx en su reflexión acerca del pensamiento alemán, es una secularización del pensamiento. Equipara a la filosofía idealista con el fenómeno religioso en cuanto forma de proyección invertida de lo real en un mundo ideal e ilusorio, lo que contribuirá a una evasión fantasiosa del mundo real en el cual están establecidas las verdaderas contradicciones de la vida social. De ahí la necesidad de una desmitificación crítica, despojadora de las falsas ilusiones generadas por la religión e instauradora de la autonomía y dignidad del hombre en su vida real y práctica. En el prólogo a la *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, nos dice:

“La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir la verdad del más acá, una vez que se ha hecho desaparecer al más allá de la verdad. Y ante todo, la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”<sup>2</sup>

En relación a lo anterior, Marx entiende que la cultura alemana en general y la filosofía idealista en particular son expresiones de una inversión del mundo tal como la que se da en el

---

<sup>1</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *Obras Escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, p. 26

<sup>2</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *Obras fundamentales*. México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 1982, p. 492

fenómeno religioso. De este modo, moviéndose al terreno de las abstracciones se refugia en la especulación conceptual, renunciando al compromiso con la historia de los hombres, concibiendo además a efectos políticos la emancipación en el ineficaz ámbito de la teoría y no de la práctica social. Esto último es sumamente importante, ya que para Marx el pensamiento filosófico especulativo bloquea la posibilidad de transformación de la sociedad, porque promueve la ilusión de que las ideas son el fundamento de lo real, cuando, por el contrario, la teoría idealista no es más que un reflejo sintomático de la importancia práctica de los individuos.

“Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. De ahí que si, en vez de criticar las oeuvres incompletas de nuestra historia real, criticamos las oeuvres posthumes de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica, figura en el centro mismo de los problemas de los que el presente postula: that is the question. Lo que para los pueblos progresivos es la ruptura práctica con las situaciones del Estado moderno, es para Alemania, donde esas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura crítica con el reflejo filosófico de dichas situaciones”<sup>3</sup>

Pero el texto fundamental en el cual aparece expresada la concepción crítica de la ideología como inversión de la realidad, con una referencia ya al concepto de ideología, es en la Introducción a la *Ideología Alemana* (I.A.)<sup>4</sup> texto escrito conjuntamente con Engels. Aquí se nos revela, por primera vez en el pensamiento de Marx, una exposición clara del materialismo histórico como una metodología rigurosa para interpretar el funcionamiento de la historia y la sociedad. Siempre que se alude al concepto de ideología marxista, y reconociendo las dificultades que entraña su comprensión, se toma esta Introducción como la formulación más nítida de lo que Marx entiende por ideología. Por ello, pese a existir un tratamiento más o menos directo del término en otros textos, esta obra, clasificada como de transición entre los textos de juventud y los de madurez, es aquella en la cual el pensamiento marxista en torno a la ideología revela una formulación más consolidada.

Es importante destacar que ya en el Prologo al texto indicado se nos anuncia el sentido peyorativo de ideología identificado con una conciencia deformada resultado de una inversión de lo real que va a ser posteriormente desarrollado a lo largo de este apartado, al mismo tiempo que se perfilan las pautas rectoras de una crítica de la ideología concebida al modo marxista. Marx, al modo ilustrado, entiende el papel de la crítica como despojadora de ilusiones enraizadas en la

---

<sup>3</sup> Ibid. pp. 495-496

<sup>4</sup> A partir de aquí utilizamos las abreviaturas I. A. para referirnos a la obra de Marx *La Ideología alemana*.

conciencia y como clarificadora de las falsas representaciones que en ella se generan. En esta línea, nos interesa destacar una importante alusión que en este Prologo se hace a lo imaginario identificándolo con lo ilusorio, lo quimérico, como una ficción que se disolvería cuando el hombre tomara conciencia crítica de los fundamentos verdaderos, y siempre materiales sobre los que descansa toda manifestación de pensamiento. Y es que Marx, en este punto, es parte de la atmósfera crítica de finales de siglo pasado, en la que la tarea del pensamiento es eminentemente desmitificadora, tratando de poner bajo sospecha todo rasgo de fantasía instalada en la conciencia para reconducirlo críticamente a una fundamentación con un carácter esencialmente racionalista y materialista. Lo imaginario, desde esta perspectiva, es abordado como una deformación de lo real, es decir, de lo material. Porque, en realidad, el lugar natural de la verdad, piensa Marx, no es el pensamiento sino la historia concebida en términos materialistas.

“Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o lo que debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará”<sup>5</sup>

Este conocido fragmento, con el que comienza el Prólogo de la I. A. hay que comprenderlo en el contexto de la crítica a la izquierda hegeliana, la cual, pese a su aparente obstinación en superar las fetichizaciones de la conciencia propias de la filosofía idealista alemana, no consigue entroncar su crítica con el mundo real. Pero hay que decir que en este caso el excesivo énfasis crítico-materialista que guía el pensamiento marxista es el que le impide discernir con claridad lo ideológico de lo imaginario, condenando globalmente las distintas formas de representación, entre las que se incluye lo imaginario, al peyorativo rango de una ilusión que oculta y desdibuja un fundamento histórico-material. La radicalización materialista llevada a cabo por Marx con el objetivo de cuestionar la idealización y especulación filosófica constriñe al orden de lo imaginario al campo de una fantasía compensatoria cuya génesis es la contradicción social y la imposibilidad de su superación práctica, es decir, lo relega al dominio de lo ideológico. Por lo que no hace justicia a la fecundidad y potencialidad de lo imaginario como fuente de sentido y dinamismo de la vida social y que impregna y determina toda la interpretación de la realidad de los hombres. No llega a percibir, que la realidad material esta indisolublemente ligada a una

---

<sup>5</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *La ideología alemana*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1958, p. 11

representación subjetiva que le otorga una significación, que aquello que consideramos como real esta teñido de significaciones configuradas por un determinado imaginario colectivo.

Y es que a lo largo de toda la Introducción de la I. A. esta presente una reiterada devaluación de la imaginación y el orden de lo imaginario. Recorre toda esta Introducción una desvalorización de la imaginación como fuente de una equivocada y confusa concepción de la realidad. Se le intenta desposeer de entidad en aras de un verdadero substrato materialista al que encubre, y del cual no es más que una transfiguración fantasmagórica. Hay una constante apelación a la imaginación como fuente unívoca de engaño a disolver mediante el reconocimiento de una lectura de la historia con bases materialistas. Movido por una desmitificación inversora del idealismo en materialismo, Marx parece relegar a la imaginación al terreno de una traducción ilusoria de un fundamento siempre material. Lo imaginario, en suma, aparece siempre como lo contrapuesto a lo real. Por ejemplo, se nos dice:

“Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales”<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup> Ibíd. p.26



“La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real”<sup>7</sup>

Tras formular esta concepción materialista de la realidad, Marx precisa por primera vez en el texto, pero de modo fundamental, el sentido peyorativo ya apuntado de lo ideológico como inversión de lo real. La noción de inversión va a ser una constante que va a estar presente a lo largo de todo el itinerario intelectual de Marx, aunque aplicada en contextos diferentes. Lo que caracterizaría al efecto ideológico radicaría entonces, y esto es decisivo a la hora de comprender el papel de la ideología, en presentar de forma invertida lo real en ideal. De manera que la ilusión que caracterizaría a la ideología radicaría, por tanto, en dotar de una entidad fantasmagórica a las representaciones en detrimento, y escamoteando, la vida práctica. Es así como el mundo real, el histórico, se nos presenta como un transpuesto simulacro. Esto es lo que permite comprender el desajuste existente entre representación y realidad, entre como los hombres se piensan y cómo en realidad son. La ideología operaría al modo de una sustantivización de las representaciones, de una fantasía que se solidifica como realidad, bajo la cual se deshistoriza y descontextualiza la percepción de la realidad, para así ocultar las contradicciones que ésta alberga. La noción clave o metáfora, como se quiera, pues, y esto debe ser subrayado, es la de inversión, ella es la que nos permite comprender la esencia de la falsedad de la ideología. La deformación ideológica radicaría, pues, en realidad, en una suerte de sublimación, de fantasía idealizadora, bajo la cual queda transfigurada la verdadera realidad, siempre material, en el plano de la conciencia. Es la conocida metáfora óptica de la cámara oscura. Así en una posible definición de ideología, Marx nos dice:

“Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibíd.* pp.25-26

<sup>8</sup> *Ibíd.* p.26

Como ya hemos indicado, el objetivo centrado en formular una ontología materialista por parte de Marx, es llevar acabo una crítica del relevante estatuto asignado a la conciencia tanto en el pensamiento idealista alemán como en el neohegeliano, ya que este último solo aparentemente consigue superar al primero. Todo idealismo, para Marx, amparándose en la abstracción, encubriría, bajo un pensamiento falaz, la verdadera producción social e histórica de la conciencia. Al invertirse el idealismo en materialismo, se trataría de cuestionar la ilusoria e inocente dependencia y autonomía de las ideas respecto de su substrato real e histórico, descubriendo entonces que la historia de la ideología se escribe siempre fuera de sí misma<sup>9</sup>. Lo ideológico radicaría entonces, en una connaturalización de lo real en la cual domina una cristalizada representación autosuficiente de la conciencia que se presentaría como desvinculada de los procesos históricos de producción de la vida material. Al mismo tiempo, y ligado a lo anterior, la distorsión ideológica se inscribiría, a efectos prácticos, en la inocente consideración bajo la cual lo real se gobierna y se transforma desde el propio plano autónomo e independiente de las ideas. Al respecto, Marx nos dice:

“La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”<sup>10</sup>

De lo anterior, se sigue, que la crítica y superación de la ideología debería entenderse como el radical cuestionamiento de toda actitud especulativa, cuyo prototipo es la filosofía idealista alemana, que ingenuamente privilegia una vida propia de las ideas en detrimento de la realidad histórica de la que emergen. Por eso la elaboración de un pensamiento no ideologizado residiría en el compromiso con el lenguaje de la vida real e histórica de los hombres, y esta actitud, a diferencia de la especulativa, establece las condiciones de una ciencia real y positiva<sup>11</sup>. Es lógico pensar que Marx identifique la ciencia con un materialismo cercano a una matizada posición empirista, para así remarcar intencionadamente su contraste con el idealismo especulativo. El

---

<sup>9</sup>Pensamos que no sólo la conocida *Tesis XI sobre Feurbach*, en la cual se apela a la necesidad de transformar la realidad desde la filosofía, sino también la manifiesta alusión a una realización de la filosofía, permiten justificar que la crítica marxista estaba dirigida unilateralmente hacia su carácter especulativo. Más que una superación de la filosofía por parte de Marx, cabe pensar en una crítica al tipo de filosofía idealista que de modo ideológico fomenta la ilusión de que la realidad histórica se modifica desde un pensamiento supuestamente autónomo y desligado de la práctica.

<sup>10</sup> *Ibíd.* p.26

<sup>11</sup> La interpretación del sentido de esta ciencia verdadera ha dado lugar a fuertes controversias en el seno del pensamiento marxista. Es tomada por Althusser y su escuela con el objetivo de intuir ya en la I. A. unas contraposición entre ideología y ciencia, o lo que es lo mismo ilusión y verdad, para así fundamentar un marxismo científico.

saber real sería aquel tipo de saber que invirtiendo el idealismo perseguiría remitir las formas de conciencia a su génesis material, o lo que es lo mismo, la teoría verdadera, la que viene expresada por el materialismo histórico es la que concibe las distintas manifestaciones de la conciencia como expresiones de las condiciones materiales e históricas de la sociedad.

“Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real”<sup>12</sup>

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

“ No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formulaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de crítica espiritual, mediante la reducción a la “autoconciencia” o la transformación en “fantasmas”, “espectros”, “visiones”, etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibíd.* p.27

<sup>13</sup> *Ibíd.* p.40

En este sentido, Marx mantiene un claro continuismo con la Tesis sobre Feurbach. En este caso la Tesis IV cuestionaba el desdoblamiento fantasioso del mundo propio de la religión, pero a diferencia de Feurbach inscrito aun en el dominio de la teoría, Marx apelaba a la transformación práctica como único modo de acabar con la autoalienación religiosa "... Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción..."<sup>14</sup> Una vez más la crítica estrictamente teórica debe dar paso a una practica revolucionaria.

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

"La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc."<sup>15</sup>

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

---

<sup>14</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *Obras Escogidas*. Op. Cit. p.25

<sup>15</sup> Marx, Carlos y Engels , Federico. *La ideología alemana*. Op. Cit. p. 32

el carácter clasista, por tanto parcial y contingente de las ideas, por el recurso a etéreos principios universales e imparciales, es decir, apelando a la ficción de la totalidad en ocasiones revestida como moralidad.

“En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”<sup>16</sup>

El reconocimiento de la producción material de la conciencia es lo que permite descubrir que aquellos grupos sociales que dominan la producción material, inexorablemente, poseen la facultad de producir el orden de la conciencia social a través del monopolio y transmisión intencionada de ciertas ideas dominantes. Dado que la sociedad que a Marx le toca vivir esta estructurada en dos clases sociales diferenciadas en las que una clase es poseedora de los medios de producción material, entonces, la conciencia naturalizada e ingenua de lo real esta sujeta a la producción intelectual e interesada de la clase dominante. Esta tesis, conocida como Tesis de la Ideología dominante, se convierte en el nexo que liga la deformación en la presentación de la realidad inherente a la ideología y los intereses propios de las clases sociales. Permite ligar el problema de la falsa conciencia con el hecho social del dominio de clase, revelando que la ilusión ideológica descansa en el interés específico de la clase dominante, lo que nos reafirma que su supresión pasaría necesariamente por una modificación de determinadas condiciones prácticas de la sociedad. He ahí el modo de legitimación y conservación de un orden social que descansa sobre una desigualdad de clases, y por tanto el modo de mantenimiento de las contradicciones existentes en el ámbito económico. Así, insistimos, esta tesis permite ligar los dos sentidos de ideología apuntados: a) falsa conciencia y b) visión del mundo que traduce intereses de grupos sociales. De manera que el problema de la distorsión ideológica, es decir, el problema de la conciencia errónea de la realidad, descansaría en un problema de dominación de clase, puesto que la causa de que el proletariado esté poseído por una falsa representación ideológica de lo real radicaría en que su representación ha sido implantada-colonizada por la representación del mundo de la burguesía, que, en realidad, (cuida) traduce los intereses de ésta. Esta importante tesis es expresada por Marx en un conocido fragmento del modo siguiente:

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual

---

<sup>16</sup> *Ibíd.* p.52

dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas”<sup>17</sup>

Es importante resaltar que cuando Marx analiza la transmisión de la ideología dominante habla de que esta se impone por medio de ideas, esto es, que la clase dominante inculcaría su visión de la realidad a la clase dominada a través de ideas. Es importante esto ya que en nuestro momento actual, es decir, del imperialismo, en lugar de ideas, se ha pasado a una fase de imposición por medio de significaciones sociales, donde los medios de comunicación juegan un papel determinante. Si bien en el momento histórico en que se sitúa el pensamiento de Marx es lógico pensar que las ideas pueden tener la fuerza suficiente para implantar la visión del mundo de los individuos, en el contexto de las sociedades del imperialismo son reemplazadas por significaciones sociales imaginarias (creadas obviamente con el fin de imponer una visión de la realidad) que crean realidad. Esto es, que se crean hechos, acontecimientos, emblemas, se crean fantasmas con significaciones históricas los cuales van conformando el cómo aprehender lo real y aceptarlo como tal. Como si fuese natural; cuando son cuestiones puramente externas al propio desarrollo de la conciencia humana.

En otras obras cercanas cronológicamente a la I.A. Marx continúa insistiendo en la ilusión ideológica consistente en pensar la realidad desde la autonomía de las ideas respecto de la historia. Así, la tesis de la impotencia del pensamiento alemán para ceñirse a lo histórico y su manifiesta independencia de lo real que lo incapacita como posible teoría transformadora de la sociedad, aparece formulada por Marx en *La Sagrada Familia* y *La crítica contra Bruno Bauer*, texto publicado en el mismo año que la I. A. y también en colaboración con Engels. Aquí la pretendida crítica al idealismo hegeliano por parte de Bauer, presenta aun vestigios del idealismo consistente en que la crítica siga manteniéndose en el terreno de las ideas y consiguientemente de la ilusión de concebir la emancipación desde el plano del pensamiento sin comprometerse con la vida real. Por el contrario, piensa Marx, se trata de llevar hasta el último extremo la radicalidad de la inversión materialista feurbachiana, de asumir el trascendental giro filosófico del materialismo y sus consecuencias políticas vinculadas a una crítica enraizada y comprometida

---

<sup>17</sup> Ibíd. pp. 50-51

con la realidad social. Así, en alusión a la crítica de Bauer, esta crítica, meramente aparente, sigue sujeta a la inversión hegeliana de lo real propia de lo ideológico, consistente en dar prioridad, pese a todo, a una sustancialidad de las ideas sobre la raíz material en las que éstas se generan. El carácter de realidad distorsionada e ilusoria, disimuladora y ocultadora de intereses históricos, que se mostraba explícitamente como lo propio de la ideología en la I. A. aparece expresado en algunos importantes párrafos del relevante texto histórico *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx estudia el papel de las ideas políticas en el contexto de una interpretación de las luchas de poder entre orleanistas y legitimistas. También aquí, se alude el desajuste entre realidad y representación como modo de conciencia deformada.

“Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esfuerza por convencerse a sí misma y por convencer a la otra de que lo que las separa es la lealtad a sus dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que las dos dinastías se uniesen. Y así como en la vida privada se distingue lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo real y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son”<sup>18</sup>

Retomando las últimas líneas del párrafo anterior y para concluir este apartado decir que toda la problemática en torno a la ideología esta impregnada de una motivación teórico-crítica, pero también política. El proceso de transformación revolucionario de la sociedad se encuentra como resistencia esta deformación de lo real esencia de la ideología. La toma de conciencia de lo real que posibilitaría y facilitaría el proceso revolucionario por parte del proletariado se encuentra obstaculizada por el freno ideológico. Porque, en definitiva, la ideología impide que los individuos descubran quienes realmente son y como actúan socialmente. En suma, la crítica ideológica intenta dar una respuesta a la interrogante ¿por qué los hombres no son conscientes de su situación de realidad? La ideología se interpone en esta concienciación, de modo que entre cómo el sujeto social se concibe y como realmente es media siempre un conflicto desajuste.

### **2.1.2. El sentido neutral de ideología**

En este sentido, la noción de ideología que hemos llamado neutral utilizada por Marx se desmarca del juicio valorativo en términos de falsedad e ilusión presente en el apartado anterior. Ideología desde esta nueva perspectiva, va a estar exenta de connotaciones negativas, siendo indicativa, en sentido amplio, de representaciones sociales que en un grupo o sociedad poseen y

---

<sup>18</sup> Marx, Carlos y Engels Federico. *Obras escogidas*. Op. Cit. p. 160

que expresan una forma de organización de su experiencia social. Al mismo tiempo, ideología entendida en sentido neutro haría referencia a la facultad que poseen ciertas ideas o representaciones para convertirse, adquiriendo un relativo grado de autonomía respecto a las condiciones infraestructurales de la sociedad, en una conciencia práctica que impregna la experiencia social de los individuos y contribuye a modificar la propia realidad. En este sentido, cuando nos referimos a la ideología, concebida desde esta perspectiva, ya no podríamos hablar de una falsa conciencia como sucedía en el sentido peyorativo antes abordado. Por el contrario, la ideología sería un elemento fundamental y connatural a la propia existencia de la vida social, y por tanto imposible de eliminar, ya que constituye la manera bajo la cual este grupo social o sociedad se representa el mundo, a la vez que contribuye, en algunos casos, además, a que su realidad se modifique y transforme.

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

En el texto emblemático en el cual aparece una formulación más clara del sentido neutro de ideología es el conocido fragmento del *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*. En este Prólogo Marx nos dice:

“El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia. En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se han movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica, trastorna más o menos lenta o rápidamente, toda la colosal



superestructura. Al considerar tales revoluciones, importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas de producción –que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de revolución por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción”<sup>19</sup>

Merece la pena que nos detengamos a analizar con atención este significativo fragmento. Conviene destacar al respecto dos cuestiones: por una parte, a modo de formulación metodológica de la tesis general del materialismo histórico, se recalca la subordinación de las formas ideológicas respecto de las condiciones materiales de producción que la sustentan, lo que es indicativo de una concepción materialista de la sociedad en la que las expresiones de la conciencia social se hacen depender de su central fundamento material. Sin intención de profundizar en esta cuestión, lo que si merece ser recalcado es que este materialismo marxista no implicaría una explicación causal absoluta. El descubrimiento de la relevancia del fundamento material de la historia, no significa la adopción de éste como modelo determinista y universalizable desde el cual hacer depender mecánicamente las distintas expresiones de la conciencia social. El descubrimiento metodológico del fundamento substrato materialista de la historia no implica una interpretación causal unidireccional en términos materiales, puesto que se entrecruzan dialécticamente aspectos económicos, políticos y culturales. Infraestructura y superestructura no deberían ser comprendidas como categorías abstractas, cerradas y ligadas por una correlación estrictamente temporal. En este sentido, y volviendo al tema de la ideología, su utilización bajo estos parámetros se desmarcaría del significado peyorativo de falsa conciencia, y bien podría ser concebida como expresión, en el orden del pensamiento, de unas determinadas condiciones materiales de existencia.

Pero además, por otra parte, y esto interesa subrayarlo en este momento, en unas líneas de este interesante fragmento se expresa cómo mediante las ideologías los hombres “adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven” Si para Marx las ideologías pueden llegar a desempeñar este destacado papel en la vida social, entonces, además de alejarnos de una posible interpretación peyorativa de ellas, identificada a una conciencia falsa ocultadora de la dominación pueden ser aprehendidas desde su instrumentalización en la práctica social para la transformación de las condiciones materiales de existencia. Las ideologías concebidas de este

---

<sup>19</sup> Marx, Carlos. *Contribución a la crítica de la economía política*. México, D.F. Ediciones de Cultura Popular, 1974 pp. 12-13

modo, y pensando especialmente en la propia conciencia de clase revolucionaria del proletariado, pueden llegar a convertirse en un utensilio teórico destinado tanto a clarificar la conciencia social de los individuos como servir de movilizador y transformador de su propia realidad.

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

“Se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad; con ello sólo se expresa el hecho de que dentro de la antigua sociedad se han formado los elementos de una sociedad nueva, de que la disolución de las antiguas ideas marcha al mismo paso que la disolución de las antiguas condiciones de vida”<sup>20</sup>

Porque, en este sentido, el *Manifiesto Comunista* es aleccionador, puesto que aborda el problema de un determinado modo de conciencia o representación de la realidad, la conciencia de clase, desde la cual se posibilita el proceso revolucionario en manos de la clase proletaria. Precisamente por el carácter pedagógico divulgativo de la obra, se manifiesta una intencionada exhortación a la necesidad de un tipo especial de representación de un grupo social en aras de su eficacia política. Cuando Marx y Engels comentaban la labor política de los comunistas, hablan de la necesidad de la “constitución de los proletarios en clase”<sup>21</sup> En este sentido, la conciencia de clase descansa en una representación ideal que un grupo social posee de sí mismo y que se convierte en instrumento para cambiar la realidad presente. Es precisamente, la sugestiva apelación al mundo de la representación de clase como movilizadora de la conciencia proletaria lo que dota a esta última de una especial capacidad de persuasión.

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

---

<sup>20</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *Obras escogidas*. Op. Cit. p. 36

<sup>21</sup> *Ibíd.* p. 43

perspectiva, toda clase social incluida la clase revolucionaria en su misión transformadora de la sociedad, requiere de una ideología que, enraizándose eso sí en los aspectos materiales de la vida social, dote de una entidad como clase a un grupo social en la dinámica de la lucha de clases.

Marx así lo expresa:

“Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes”<sup>22</sup>

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

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico. *Obras Escogidas*. Op. Cit. p. 276

<sup>23</sup> *Ibíd.* p. 95

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

O finalmente, en algunos párrafos de otro texto histórico, *La guerra civil en Francia*, Marx utiliza el término ideología identificándolo con una creencia o actitud social y política resultado de intereses específicos, pero desmarcada, una vez más, de un carácter ilusorio. El término ideología en este fragmento viene precedido del término dirección, y esto es sintomático de que pensaba en lo ideológico vinculándolo a una directriz que fija el sentido, la orientación y finalidad de un movimiento social. La ideología dotaría de consistencia y direccionalidad a un grupo social, de ahí que también el proletariado deba poseer una ideología en su práctica histórico-revolucionaria. Inevitablemente, todo grupo social sujeto a intereses específicos posee unos ideales que los interpretan, y a través de los cuales pretenden transformar su realidad en un determinado sentido.

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

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

### **2.1.3. La crítica ideológica en la Ideología Alemana**

Los dos usos de la categoría de ideología que se pueden encontrar en la obra de Marx nos sirven de apoyo para desentrañar el papel que éste atribuye en su pensamiento a la realidad. Hemos visto que aparece una utilización hegemónica del concepto de ideología vinculada a connotaciones de conciencia invertida y distorsionada de la realidad que oculta unas contradicciones materiales, pero también hemos destacado un uso neutral del concepto de ideología identificada con una representación social, reflejo de intereses de la vida material y con capacidad de actuación sobre ésta. A la hora de clarificar la crítica ideológica en Marx, conviene distinguir una doble vertiente en función de la evolución de su pensamiento.

Diferenciamos por ello una crítica ideológica centrada especialmente en la I. A. caracterizada aún por una actitud ligada al rechazo del pensamiento especulativo, y por otra parte, una faceta crítica de su período económico, vinculada a la consolidación de una ciencia explicativa de las leyes que rigen el sistema económico capitalista.

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

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

De lo anterior, se sigue que no hay por tanto en Marx, en este período de su obra, una tajante contraposición entre ideología y ciencia al modo de una confrontación entre falsedad y certeza positiva, mas bien el contraste se establece entre representación deformada y vida práctica, pero siempre desde la antítesis entre idealismo y materialismo. La ciencia real y positiva que Marx anuncia en la I. A. como superación de la ideología en su saber comprometido con lo real, vinculado a la praxis histórica y por tanto desmarcado de la teoría pura. Este saber es, por ello, identificado con un materialismo inverso del idealismo abstracto y especulativo, capaz de fijar el objeto de su atención sobre las condiciones reales de la producción material e histórica. Esto es, la principal revolución marxista en el orden epistemológico consiste en esta desimplicación de autoconciencia y saber. Por eso, puede decirse que la perspectiva más apropiada para interpretar el núcleo de la crítica ideológica marxista en la I. A. y en los textos cronológicamente cercanos consiste en concebirla como una inversión de la conciencia pura en praxis histórica. Asociado a lo anterior, la superación de la ideología en pro de la ciencia es, en definitiva, el tránsito de una concepción idealista del saber a una concepción materialista que descubre en la conciencia teórica una fuente de ilusión que debería dar paso a un saber comprometido con la realidad social y el funcionamiento histórico-material que la rige. En suma, se están consolidando las bases fundamentales del materialismo histórico, modelo de saber también enfrentado a una concepción idealista y especulativa de la realidad social.

A través de este materialismo histórico, se nos anuncia la existencia de un saber real, capaz de mostrarnos la realidad tal como es partiendo de las condiciones reales y en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones permitiéndonos, de esta forma, un acceso materialista a la verdad de lo social.

Por otra parte, podemos afirmar que la teoría crítica de la ideología en la I. A. debe ser comprendida desde los parámetros de una previa dicotomía establecida entre realidad y representación. Como ya hemos apuntado, el énfasis de Marx es superar la ontología idealista hegeliana y neohegeliana, a través de una inversión radical en términos de ontología social

materialista, perpetúa la concepción dualista de lo real heredada del idealismo, pero acentuando ahora la preponderancia de los aspectos vinculados a la vida material en detrimento de las manifestaciones del ámbito de la conciencia. Autores como Lefebvre han expresado con claridad este importante aspecto presente en la teoría de la ideología marxista, y así en referencia a todo el pensamiento marxista dice “En la tradición marxista el concepto de ideología coexiste con un pesado realismo de la cosa y del objeto materiales: Lo cual engendra un dualismo de lo abstracto y de lo concreto”<sup>24</sup> De esta perspectiva dicotómica, perpetua en buena parte del pensamiento marxista, es de donde surge, como veremos, un importante vacío a la hora de valorar el papel de las representaciones y el imaginario en la vida de las sociedades<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista de la práctica política, en la I. A. como ya hemos aclarado, la caracterización de la distorsión ideológica surgiría en el momento en que la representación sustituye a la realidad, o dicho de otro modo, cuando la realidad se disuelve en representación, produciendo entonces el efecto ideológico consistente en pensar que modificando las representaciones se modificara la realidad. Se nos critica la ingenuidad filosófica que pretende cambiar el mundo desde el pensamiento; en este contexto intelectual, la crítica de la ideología marxista se convierte en una tarea crítico-genealógica consistente en rechazar la engañosa autonomía de las representaciones de la conciencia desvelando su fundamento en la praxis histórica que las sostiene, para así recalcar el equivoco de pensar que la modificación de lo real se lleva a cabo desde el terreno de las ideas, es decir, desde parámetros idealistas.

Distintos autores han subrayado este aspecto. Lefebvre, por ejemplo, afirma, intentando clarificar el papel de la ideología en Marx menciona “La moral, la religión, la metafísica y los otros aspectos de la ideología, las formas correspondientes de la conciencia, no poseen más que la apariencia de una interdependencia. Ellas no tienen historia, ni desarrollo, es decir, que ellas no poseen ninguna autonomía en relación con la producción y los intercambios materiales entre los seres humanos”<sup>26</sup> En la misma línea Paul Ricoeur “Las deformaciones de la ideología aparecen en la medida en que nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción: aquí se da la inversión”<sup>27</sup> Por último diríamos que la IA, y también sus textos cronológicamente limítrofes, localizan con claridad el carácter peyorativo de la ideología en la sustantivización de un pensamiento que se desliga de la realidad histórica que lo fundamenta, e indica la perniciosa

---

<sup>24</sup> Lefebvre, Henri: *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 31

<sup>25</sup> Ha destacado este vacío existente en el pensamiento marxista, cuando se trata de otorgar un estatuto claro a las representaciones en la vida social, intentando superar el posicionamiento teórico que las relega a una mera traducción de la vida material. *Ibíd.* pp. 29-30

<sup>26</sup> *Ibíd.* p. 74

<sup>27</sup> Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 117

consecuencia que de ello se deriva para la práctica revolucionaria: pensar que la transformación de la realidad se lleva a cabo desde el plano de las ideas y no desde la práctica real e histórica.

## **2.2. La teoría de la ideología en Karl Mannheim: la revisión del pensamiento marxista.**

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

Por otra parte, el posicionamiento de Mannheim supone un decidido intento de revisión y superación de la teoría de la ideología marxista. De manera explícita, va a recalcar las dificultades inherentes a una concepción crítica de la ideología que pretenda convertir lo ideológico en sinónimo de una conciencia deformada e ilusoria de la realidad, al modo en que es contemplado en el pensamiento de Marx. Mannheim se desmarca de una teoría evaluativa de la ideología y reconduce al estudio de ésta al terreno propio de la sociología del conocimiento.<sup>28</sup> Desde esta perspectiva, difícilmente sigue siendo sostenible la dicotomía epistemológica establecida entre el nivel de apariencia de lo real y el conocimiento verdadero de la esencia de éste, latente inequívocamente en el pensamiento de Marx. Mas bien, por el contrario la teoría de la ideología debe exclusivamente ceñirse al objetivo de desentrañar la génesis y el marco social en que se enraízan las distintas formas de manifestación de la conciencia abandonando la pretensión de establecer criterios valorativos en torno a su verdad o falsedad.

Mannheim es consciente de que la extensión del horizonte de conceptualización de la ideología con respecto al marxismo desemboca en la aceptación de la inexorabilidad de lo ideológico en cuanto expresión inevitable de la vida social, ya que se convierte en traducción de unos intereses de un grupo. No se vislumbra en Mannheim, como era el caso de Marx, una

---

<sup>28</sup> Es preciso aclarar que es necesario en esta investigación recurrir a Mannheim por ser el primero en trabajar paralelamente las categorías de ideología y utopía.



relación entre la estructura de la sociedad y la ideología, desembocando su actitud en una actitud psicológica de la teoría ideológica que recurre a una explicación unilateral de la ideología en términos de intereses y motivaciones sociales. De este modo, la teoría de la ideología de Mannheim carece del sentido que caracterizaba de manera fundamental a la teoría de la ideología de Marx.

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

### **2.2.1. La concepción acrítica de la teoría de la ideología.**

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

“Es implicada esta concepción particular de la ideología cuando el término denota que somos escépticos acerca de las ideas y representaciones propuestas por nuestro contrario. Son consideradas como deformaciones, más o menos conscientes, de la naturaleza real de una situación”<sup>29</sup>

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

---

<sup>29</sup> Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 57

“Aquí, cuando nos ocupamos de las características y composición de la estructura total del espíritu de esta época o de este grupo, nos referimos a la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo, de una clase”<sup>30</sup>

Tras esta distinción fundamental a la hora de abordar la naturaleza de la ideología, la cual permite evitar la confusión de estos dos usos, Mannheim plantea que el problema esencial en torno al cual gira la temática de la ideología sigue siendo el problema filosófico tradicional acerca de la esencia y definición de la realidad. A juicio de Mannheim, a lo largo de la historia del pensamiento occidental el criterio básico que establece una respuesta a esta cuestión está vinculado tanto al orden teológico como al metafísico. En la actualidad, por el contrario, los criterios de antaño utilizados se revelan como insostenibles, de modo que el único criterio posible que nos podía dictaminar lo que es la realidad remite inexorablemente al orden de lo político. La teoría de la ideología en Mannheim se inscribe en este nuevo marco desde el cual se trata de afrontar las interrogantes ontológicas acerca de lo real, heredadas de la tradición filosófica, pero ahora abordadas desde una nueva perspectiva política, es decir resultante de una secularización del mundo.

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

La crítica que Mannheim dirige contra la teoría crítica de la ideología marxista en sentido amplio radica en que el desenmascaramiento de una génesis y unos intereses de clase concretos, ocultos tras la presentación naturalizada de la realidad social, que es la esencia de la crítica ideológica, se torna reflexivamente contra la propia crítica, o dicho de otro modo, la teoría de la ideología marxista se encuentra atrapada en la paradoja consistente en que ella misma no está liberada de la sospecha ideológica que denuncia. Probablemente, Mannheim tenga muy presente como referente de su crítica la versión epistemológica del marxismo de Lukács, para el cual, la

---

<sup>30</sup> *Ibíd.* p. 58

perspectiva teórica del proletariado, aquella expresada en el materialismo histórico, es el punto de vista verdadero para comprender la realidad, punto de vista que en este sentido no puede ser objeto de relativismo puesto que se encuentra avalado por el hecho de convertirse en portavoz de los intereses generales de la humanidad. Lo que determinaría, para Lukács, la credibilidad de la ideología del proletariado respecto de otras versiones de la sociedad, vendría dado por el hecho de que expresa, desde un punto de vista parcial, los intereses de la totalidad social. La conclusión a la que llega Mannheim, a la luz del concepto total de ideología, es que la crítica de la ideología como falsa conciencia no puede ser ni monopolio de un único grupo social, la clase proletaria, ni tampoco a nivel teórico del pensamiento marxista en exclusividad. Inevitablemente, la determinación social del pensamiento también se extiende al punto de vista desde el cual el proletariado lleva acabo la crítica ideológica, tampoco ese punto de vista es inmune a un concreto interés.

“En resumen, esta penetrante revelación de la base del pensamiento, como nos ofrece la noción de ideología, no puede, al fin y al cabo, seguir siendo el privilegio de una sola clase. Pero, precisamente, la expansión y difusión de la apreciación ideológica conduce a una encrucijada en que los defensores de un determinado punto de vista e interpretación no pueden seguir atacando los de su adversario, por considerarlos ideológicos, sin colocarse a su vez en una situación tal que tengan que rechazar el mismo reproche”<sup>31</sup>

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

El descubrimiento del concepto total de ideología, junto con la paradoja de Mannheim, contribuyen a sociologizar todas las formas de conciencia social, sometiendo los distintos posicionamientos intelectuales al análisis de su génesis y sus intereses sociales implícitos, relativizando, de esta forma, todo ideario político que pretenda convertirse en verdad absoluta. Fruto de lo cual, resultaría totalmente insostenible la noción tradicional de ideología como falsa conciencia, y sus derivados como ilusión o deformación de la realidad. El panideologismo final de Mannheim, en cualquier posicionamiento intelectual es ya, inevitablemente ideológico,

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* pp. 66-67

imprime así un nuevo giro a la teoría de la ideología, básicamente consistente en su transformación en una sociología del conocimiento. El papel de esta sociología del conocimiento radicaría en llevar a cabo una génesis sociológica del pensamiento orientada a analizar los marcos sociales que determinan las variadas expresiones teóricas. De esta forma, se trataría de desentrañar la correlación existente entre un posicionamiento teórico y la posición e interés social desde los cuales éste se sostiene.

“Es claro, por lo tanto, que, en este sentido, el concepto de ideología adquiere un significado nuevo. De tal significado surgen dos maneras alternativas de realizar la investigación ideológica. La primera consiste en concretarse a descubrir en todo la correlación que existe entre el punto de vista intelectual que se define y la posición social que se ocupa. Esto implica que se deberá renunciar a cualquier intento por exponer o desenmascarar las concepciones con las cuales no está uno de acuerdo”<sup>32</sup>

Aunque Mannheim atribuye finalmente a la intelligentsia, a los “intelectuales socialmente desapegados” y desvinculados de un interés de clase, la posibilidad de poner a prueba las distintas perspectivas acerca de una realidad social. No es porque la intelligentsia sea inmune a la influencia social del conocimiento por que esta inscrita en la dinámica social, sino que posee la facultad para percatarse de la influencia de la posición social en el conocimiento. Dado el lugar que estos intelectuales ocupan y la formación que los caracterizaría, estarían potencialmente capacitados para adoptar una pluralidad de perspectivas respecto a un problema social. La posición de independencia respecto de instituciones o grupos sociales de la que gozaron históricamente les facultaría para la desvinculación de un específico compromiso social, el cual limitaría implícitamente su visión de las cosas. Su posición social de libertad y carencia de una especialización determinada, piensa Mannheim, les dota de una privilegiada perspectiva crítica de la que adolecen los partidarios de algún grupo social sujeto a intereses. Solo desde esta inteligencia despegada es posible salirse de la imitación y parcialidad que encierra toda perspectiva dominada por intereses.

Sin embargo, la afirmación por parte de Mannheim del lugar epistemológicamente privilegiado del que goza la intelligentsia es un intento ficticio de escapar al atolladero al que conduce la aceptación de la intrínseca determinación social del conocimiento. No deja de ser, pues, una solución de compromiso frente al descubrimiento de la irrevocable relativización de la verdad objetiva.

En definitiva, Mannheim trata de sacar a la luz la inevitable determinación social del pensamiento, desentrañando que las distintas perspectivas de representación del mundo

---

<sup>32</sup> *Ibíd.* p. 69

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

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

## CAPITULO III

### EL PROBLEMA DE LA UTOPIA, COMO FUNDAMENTO DE LA REALIDAD.

#### 3.1. La utopía y su divergencia con la realidad.

Ante todo es pertinente recalcar que la falta de proporción que hay entre el estudio dedicado a la ideología y el dedicado a la utopía refleja en cierto grado la situación general de la bibliografía; ya que en lo que respecta a la ideología hay una enorme existencia de bibliografía, sin embargo, por el lado de la utopía mucho menos. Y una de las causas de que esto suceda es su aspecto devalorativo por estar ubicada dentro del género literario, y aún más, por que parece que sus grandes representantes nos remiten sin más remedio a la fantasía, a lo no realizable; o al menos esa es la visión que tenemos de la utopía. Obstáculos que hacen difícil reconocer la utopía como una categoría autónoma y de suma importancia para el desarrollo de la sociedad, ya que ésta, (aspecto indiscutible) configura y determina la interpretación de la realidad; de aquí parte su inequívoca relación con la ideología.

El objetivo en este capítulo es señalar la importancia de la utopía no como mera categoría literaria, que remite a la fantasía, a lo no realizable, a lo no existente; sino por el contrario, como una categoría que emerge como un potencial de realidad alternativa a la establecida, convirtiéndose, de este modo, en una fuente de ensoñación con capacidad para transformar el orden existente. Y hay que matizar que cuando hablamos de utopía no estamos pensando en finalidades o metas históricas, sino en posibilidades actualizables de lo real que aparecen vetadas bajo el monopolio de una realidad socialmente dominante e incuestionable. Es así como esto nos permite apreciar a la utopía desde otra perspectiva, es decir, fuera del género literario, y nos permite replantearnos el por que la utopía es una expresión de lo imaginario, el por que le permite a las colectividades tener una visión del mundo, según su circunstancia histórica; esto es, los configura para apreciar de tal o cual manera su propia realidad; sin olvidar su esencia: rescatar la exploración de lo posible. Aspecto indiscutible del nacimiento de la filosofía y del conocimiento empírico. Y sobre todo a preciar a la utopía como una expresión divergente del pensamiento humano, y sin lugar a dudas la permanencia de lo utópico como rasgo constitutivo de lo humano a lo largo de toda su historia. Un análisis de este hecho nos lleva a la conclusión de que la utopía es la expresión de la forma específica que tiene el hombre de enfrentarse a la realidad: el pensamiento divergente.

### **3.1.1. Recorrido histórico del pensamiento utópico.**

Es un breve recorrido histórico dado que no es objetivo y resultaría dificultoso hacer un recuento de todas las utopías hasta nuestros días, así que solo mencionaremos las que han tomado mayor relevancia en la historia del pensamiento utópico. No se trata en este capítulo de realizar una historia de la utopía o un intento más de esbozar una posible clasificación de ese tipo de creaciones en función de un criterio específico. Lo que pretendo en estas páginas es rescatar la relevancia e importancia primordial que la utopía tiene o ejerce en la aprehensión e interpretación de la realidad y su presencia indiscutible en todos los momentos históricos.

Nos atreveríamos a decir que muy probablemente los antecedentes de la utopía sean los mitos y las concepciones de la historia humana acerca de una época donde existió un tipo de sociedad en la cual el hombre vivía en condiciones consideradas idóneas. Estos mitos describen al hombre en un estado previo a la sociedad de la represión, de la enfermedad, de la angustia, etc., y en el cual la equidad, la igualdad y la felicidad son sus características principales.

Estos arquetipos míticos y de carácter generalmente religioso están inscritos en todas las culturas que conocemos y resurgen con especial vitalidad cuando los hombres se encuentran en tiempos que perciben de agresión y de peligro para su existencia como especie y sociedad. Lo que nos lleva a preguntarnos que son esos fantasmas que acechan al hombre, ¿en qué parte del esqueleto de lo humano tiene su origen?, ¿cuál es su función? Estas y otras muchas preguntas se han planteado y se siguen planteando respecto de las creaciones humanas que hemos dado en llamar utopías.

La utopía tradicional es el relato literario sobre una isla perdida en el océano, en la que unos hombres afortunados llevan un tipo de vida que los hace dichosos y felices; idea clásica del pensamiento utópico que cambia con la aparición de la idea de progreso en el siglo XVIII y a partir de la Revolución Francesa, ahora los proyectos utópicos se sitúan en un tiempo futuro, una especie de consumación de los siglos a la que la tradición judeo-cristiana no es ajena en modo alguno, situando ya a la isla tradicional a partir de ese momento en otro planeta o en una época futura de fecha imposible de determinar.

Pero las utopías no son solamente bellos sueños ni lugares de evasión imaginativa, sino propuestas ideales de sociedad, de formas de vida y de relación con el entorno natural y social cuyo objetivo es estimular los deseos y las acciones.

Pensamos que en cualquier relación de propuestas utópicas hemos de incluir tanto aquellos relatos donde se describe un Estado ideal en su desarrollo dinámico, que es lo que históricamente

entendemos por utopías, como las obras en las que los principios motores de las sociedades ideales son debatidos y evaluados críticamente, que es lo que se denomina como pensamiento utópico<sup>1</sup>.

Pero es preciso ampliar también ese marco al ámbito de aquellas propuestas de carácter político, económico, social, religioso, artístico, filosófico y de cualquier otro ámbito cultural que a lo largo de la historia el hombre ha realizado.

Por ejemplo, todo proyecto político tiene un fuerte componente utópico en la medida en que propone objetivos que no se cumplen de forma inmediata. Sin ir más lejos, en la Constitución mexicana se establecen una serie de principios y derechos que aún distan mucho de haberse cumplido, algunos tan concretos como el derecho a una vivienda digna, educación y otros más genéricos –pero no por ello menos fundamentales– que, aunque formalmente realizados, en la práctica no se terminan de realizar con efectividad, tal como la aplicación de la ley.

De todos los pueblos de la antigüedad, los griegos tienen el mérito de haber llevado más lejos su esfuerzo de reflexión sobre el poder y formas de la ciudad. La ciencia política nació de las especulaciones e investigaciones de sus filósofos y de los debates públicos en el Agora. Por eso no es extraño que hagan su aparición en Grecia ciertas utopías comunitarias, formales o informales, ya en épocas remotas. Sin embargo, no podemos pasar por alto y desde esta amplia perspectiva nos veremos obligados a incluir en nuestro breve recorrido histórico la fundación de Tell-el-Amarna por parte del faraón egipcio Akhenatón (Amenofis IV) como lugar de plasmación concreta de sus ideales político-religiosos en el siglo XIV a.C. Hemos de mencionar a Platón como el autor del relato que sirvió de modelo a todas las utopías de ficción posteriores, sin por ello olvidar su carácter de programa político aplicable a la realidad: *La República*. En el *Timeo* y *Crítias* Platón intentará plasmar en un cuadro vivo sus ideales socio-políticos. Aunque debemos hacer hincapié que no es Platón el primero en ofrecer un modelo de ciudad o sociedad ideal, ya Antístenes en su *República* lo mencionaba o Hipodamos de Mileto que es el primero en ofrecer el proyecto de una excelente constitución.

Ya en la obra de Aristóteles vemos una elaboración crítica que inaugura lo que hemos denominado pensamiento utópico. En efecto, en el libro II de la *Política* arremete contra las visiones utópicas de Platón y otros filósofos anteriores, sin privarse más adelante de proponer en la mencionada obra su ideal de sociedad política perfecta. Es la época en la que su discípulo Alejandro Magno funda la capital de su proyectado imperio cosmopolita desde Iberia a la India: Alejandría.

---

<sup>1</sup> Así lo entiende Frank Manuel en la Introducción al libro *Utopías y pensamiento utópico*, pp. 9-27



Al final del mundo antiguo la utopía fundirá el pensamiento clásico con el pensamiento utópico de los profetas de la tradición judía –Amós e Isaías vaticinan grandes catástrofes y al final el establecimiento del reino de Dios en la Tierra- en la obra de Agustín de Hipona *La Ciudad de Dios*. En el terreno político concreto, además de resaltar la rebelión de Espartaco y su fundación de una Ciudad del Sol en el sur de Italia, es preciso añadir que buena parte de las crisis del siglo I a.C. en Roma no se entienden sin el proyecto –explícito en figuras como César o Antonio y, más tarde, en Juliano- de resucitar el sueño de Alejandro.

Tras un largo período de ausencia en la Edad Media, la utopía hace nuevamente su aparición durante el siglo XVI, justo cuando los grandes descubrimientos geográficos, los cambios sociales y el progreso técnico cuestionan los fundamentos y los valores del mundo medieval.

La desaparición del feudalismo y de una economía basada exclusivamente en la propiedad de la tierra, junto con la aparición del capitalismo y la clase burguesa, así como la emancipación de los siervos, la consolidación de la autonomía de las ciudades y el descubrimiento de América justifican, entre otras causas, la redacción de nuevas utopías globales que retoman la tradición del mundo antiguo y donde las preocupaciones moralizantes y filantrópicas serán la anticipación de muchas utopías futuras.

Entre las obras de esta época Tomás Moro escribe la *Utopía*, inaugurando el género utópico, (consolidándose ya el concepto) y es en ésta en donde lanza una feroz crítica a la Inglaterra de su época desde la descripción de una sociedad basada en una mezcla de valores burgueses, cristianos y platónicos. Siendo sin duda la más conocida y la más importante, hasta el punto que servirá como nombre genérico para designar las ficciones políticas y todo lo que englobe elementos de ésta. Por su parte, Francis Bacon propone en su *Nueva Atlántida* una sociedad regida por científicos. Tras la obra de Tomás Moro tiene que transcurrir cerca de un siglo para que haga su aparición una nueva utopía presocialista. Es en el siglo XVII que aparece *La Ciudad del Sol* del dominico italiano Tomás Campanella. Éste combina el ideal de Moro de una sociedad regida por la justicia social con las aspiraciones científicas de Bacon.

Entre las utopías de los siglos XVII y XVIII cabe destacar *El Paraíso Perdido* de Milton, una utopía religiosa situada en el pasado que propone una revolución espiritual. En el ámbito del imperio español es de destacar el experimento de los jesuitas en las fundaciones de Paraguay y Uruguay de crear un estado comunista de inspiración cristiana. Tras el descubrimiento de América, ésta se convertirá en fuente de inspiración para la creación de muchas utopías, por parte del pensamiento europeo, América aparecía como el eslabón perdido.

Las utopías francesas del siglo XVII, como *El Otro Mundo* de Cyrano de Bergerac o *La Historia de los Sevaritas* de Vairasse D'Allais, influyeron en obras del siglo XVIII escritas en el

marco de lo utópico; en *Robinson Crusoe*, Defoe nos retrata el carácter de la pujante burguesía inglesa, mientras que Swift estremece y pone en evidencia a la burguesía en *Los Viajes de Gulliver*.

En la Francia anterior al período revolucionario triunfaron las propuestas del *Cándido* de Voltaire, el *Emilio* de Rousseau” o Restif de la Bretonne en su *Campesino Perverso*, donde se propugna la vuelta a un idílico “estado de naturaleza” y se sientan definitivamente las bases ideológicas del mito del buen salvaje.

Podríamos cerrar la época diciendo que si en la Edad Media la utopía era un Paraíso Terrenal tanto más maravilloso cuanto más imposible, en el siglo XVIII se procura ponerla en práctica mediante experimentos concretos. Así, la mayor parte de los utopistas del siglo XVIII, fueran o no nostálgicos del pasado, estimaban que las malas leyes eran responsables de los vicios y de la decadencia de los hombres. Bastaba, por tanto, cambiar las instituciones y promulgar toda una serie de leyes idóneas en la esfera económica, política o moral para producir una mutación en los hombres. El más famoso de estos legisladores es sin duda Morelly, y su pensamiento utópico lo hace manifiesto en *La Basílica* y *El código de la naturaleza*.

Sin embargo, la guerra de la independencia de Estados Unidos y la Revolución Francesa cambiaran el rumbo en las concepciones utópicas, a partir de ahora volcadas a la posibilidad real de un cambio socio-político e inspiradas en su concepción de progreso.

Inglaterra a finales del siglo XVIII y Francia con el resto del continente europeo en la primera mitad del siglo XIX, tienen que hacer frente a cambios económicos y sociales que determinaran el rumbo del mundo. La gran revolución tecnológica que se opera en esta época comporta la desaparición casi brutal de los antiguos modos de vida y la migración masiva de los campesinos hacia los centros industriales y urbanos. La burguesía se instala en el poder mientras que, poco a poco, se va constituyendo el ejército del proletariado industrial. Bajo el choque brutal de los acontecimientos, ante la densa oscuridad de los nuevos horizontes, llega el fin de los sueños bucólicos. Mas no por ello desaparecen los utopistas. Crearan nuevos modelos, elaboraran planes generales y trataran de diseñar el ideal de una sociedad perfecta; se ocuparan de los problemas económicos y sociales ¿Cómo superar la miseria presente? ¿Cómo hacer lograr la igualdad? No se trata ya de modelos abstractos que por simple satisfacción intelectual se desea ver realizados un día en alguna isla remota. Es preciso erigir un mundo nuevo a partir del presente. Así nace el socialismo utópico, respuesta a la vez pacífica y subversiva al mundo inhumano que el desarrollo del capitalismo esta a punto de hacer surgir en Europa.

Estos nuevos utopistas, darán paso a la creación de nuevas utopías, ya no geográfica y temporalmente imposibles, sino con los hombres de trabajo, se les ofrecerán como una realidad

alternativa al orden existente, y tan es así que los mismos autores de las utopías y posteriormente algunos de sus seguidores las llevaron a la práctica. Mención muy destacada merece el movimiento conocido como socialismo utópico, con figuras como Babeuf, Saint-Simon, Fourier u Owen, que intentaron alcanzar la igualdad económica, política, social, etc., entre los hombres y que tan demoledoramente fueron criticados por el Marxismo. Pero no fue sólo la crítica marxista al utopismo socialista, sino el empuje del capitalismo sobre el desarrollo de las agrupaciones y partidos obreros lo que, hacia mediados del siglo XIX, acabó prácticamente con este tipo de visiones utópicas.

A medida que la civilización occidental se extiende, la técnica crece y se perfecciona, las ciudades se convierten en auténticas megalópolis, la ciencia avanza y amenaza con algunos de sus descubrimientos, y las masas irrumpen en la escena histórica, aumentan las críticas al actual orden existente y con el imperialismo acuestas, se multiplican los ensueños y las exigencias utópicas. Hemos de destacar la obra de H.G. Wells y las feroces antiutopías de Aldous Huxley: *Un Mundo Feliz* y G. Orwell: *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro*. No podemos cerrar este somero cuadro sin mencionar la propuesta utópica del psicólogo Skinner en *Walden Dos* y decir que en el campo de la denominada contracultura se han multiplicado en los últimos años los experimentos utópicos.

Tras las experiencias de los años sesenta y setenta, la caída del muro de Berlín y la explosión de la revolución científico-tecnológica abren un nuevo escenario para las propuestas utópicas en el futuro. Dejando abierto el campo para nuevos actores.

Este breve recorrido histórico pone de manifiesto que a lo largo de la historia del pensamiento humano: no hay momento donde, ya sea de una u otra forma, no hayan aparecido relatos, reflexiones o propuestas prácticas acerca de una sociedad o un mundo –tanto natural como artificial- mejores y diferentes que el conocido por el autor.

Este hecho nos demuestra una primera consecuencia: la reflexión utópica es consustancial al ser humano. Fijémonos en que toda utopía es siempre la descripción de una realidad distinta a la existente –esto vale tanto para las utopías como para las antiutopías-. Es decir, toda utopía es, de entrada, una forma divergente de ver la realidad. Una forma de revelarse y plantear la necesidad de romper con el orden existente, el hombre por instinto de conservación se protege, así, a través de la utopía busca proponer modelos de sociedad distinta que le permitan sobrevivir a una realidad que lo daña.

Y es que el ser humano es un animal divergente, lo que nos hace suponer que dicha divergencia procede de nuestra conducta y actitud frente al mundo.

Cuando el hombre mira al mundo, sea al entorno natural en que le ha tocado vivir –clima, fenómenos atmosféricos, era geológica- o al conjunto de relaciones sociales que ha heredado en forma de normas, costumbres y prácticas socialmente aceptadas, lo primero que siente es insatisfacción y por ende tiene “necesidad de”. El hombre es un ser insatisfecho, no adaptado a su entorno ni a su hábitat, y esa insatisfacción le plantea ya un dilema: resignarse o revelarse ante el orden existente

El ser humano, ante esa disyuntiva, se define no como un ser resignado, sino como un ser disconforme. Pero es en ese paso de la insatisfacción a la disconformidad donde está la clave del primer momento de diferenciación entre la animalidad y lo humano.

Y ello es así porque decir no –eso y no otra cosa es la disconformidad- implica una primera forma alternativa y divergente de ver el mundo, por rudimentaria que sea. Esa forma alternativa y divergente de ver el mundo es negarlo. Pero es cierto que, de algún modo, eso podría atribuírsele a cualquier mamífero superior y, sin duda de ningún tipo, a los simios superiores, que utilizan instrumentos y alteran el entorno en la medida de sus posibilidades.

Es preciso dar un paso más y decir que la forma alternativa y divergente de ver el mundo que tiene el hombre es precisamente la capacidad de concebir un mundo alternativo, para ser precisos, no uno, sino múltiples, casi infinitos, mundos alternativos.

Sólo esta capacidad que le otorga la imaginación permite al hombre traducir su primaria reacción negativa en una divergencia constructiva que le permite diseñar un plan alternativo a la realidad y que, inevitablemente, tiene un carácter utópico, al menos hasta el momento de su plasmación en la práctica.

Es esta divergencia, esta capacidad de no solo negar el mundo sino de plantear una alternativa, la raíz misma de lo humano. Que ese “proyecto divergente” sea más o menos aplicable a la realidad no es ahora la cuestión; dependerá en todo caso de los medios técnicos que se tengan a mano y de las resistencias que se encuentren a su aplicación y sobre todo de la capacidad humana para crear.

### **3.1.2. El sentido neutral de utopía.**

Tras un breve recorrido histórico que pone de manifiesto la existencia del pensamiento utópico como parte esencial del hombre, y que evidencia la búsqueda incesante del hombre por encontrar lo mejor ante su necesidad de plasmar una realidad diferente. A lo largo de su historia, la utopía ha tenido que soportar el descrédito por ser vista sólo como una parte del campo literario, que da rienda suelta a la fantasía; es el desborde de la imaginación y en donde la razón y los métodos son arrojados al cesto de lo quimérico. ¿Pero no es acaso la imaginación y su

expresión la utopía parte trascendental en el devenir histórico del hombre?. Aspecto devalorativo y prejuicioso que no ha permitido mirar a la utopía fuera del ámbito literario y ubicarla en el terreno de la acción humana como parte integral del pensamiento y determinante para su interpretación de la realidad, ya que gracias a ésta el hombre proyecta una realidad opuesta, a la realidad en la que se desenvuelve, no se aferra al presente incondicionalmente, al contrario, mira al pasado para enriquecer el presente, y a éste para transitar a lo porvenir y superarse a sí mismo, trascendiéndolo.

Acerca del concepto de utopía podría escribirse muchísimo, significaciones varias ha tenido en el transcurso de la historia, algunos incluso denotaciones encontradas, en relación de antítesis. Sin embargo, lo que es innegable es que la utopía es parte constitutiva del acontecer humano en su infinito afán de superación y trascendencia, es decir, es preludiar lo futuro en lo presente para ascender humanamente y realizar los proyectos del hombre.

¿Quién que es, no es utópico? Todo hombre en un grado mayor o menor, da riendas sueltas a su razón imaginativa, a sus deseos, fines y objetivos. No se aferra al presente incondicionalmente. Mira al pasado para enriquecer el presente, y a éste para transitar a lo porvenir y superarse a sí mismo, trascendiéndolo<sup>2</sup>.

La historia del concepto de utopía, como de todo concepto no siempre coincide con su objeto históricamente determinado. La realidad imaginada, por venir, que se apetece, no siempre se denomina utopía. Pero existió en las mentes soñadoras, en los sueños por mejorar, por ascender a la plenitud humana. Y es aquí en donde recalamos, que si bien los escritos de Platón, de Aristóteles, de los Cínicos, etc., donde se hace mención de ideales de Estado, ellos no les llamaron utopías, es a partir de la publicación del libro de Tomás Moro, la *Utopía*; que se les incluyó dentro de este tipo de narraciones dado que compartían elementos de la obra de dicho autor. Tomás Moro inaugura, lo que hasta hoy en día conocemos como utopía, aunque con el desarrollo de las sociedades, el argumento de muchas utopías parece realizable, pero por el simple hecho de compartir el estilo y el contenido en como esta escrita la *Utopía*, es que entran dentro de lo que el autor de *Utopía* inauguro.

La palabra griega en sus orígenes: *u* y *topos*, dan origen etimológicamente al concepto que literalmente significa “lugar que no existe”, pero podemos dirigirnos a él, sería como, el

---

<sup>2</sup> “¿Hacia la utopía? Sí: hay que ennoblecer nuevamente la idea clásica. La utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles: es una de las magnas creaciones espirituales de Mediterráneo, nuestro gran antecesor. El pueblo griego da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de cómo vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara, busca y experimenta sin descanso; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Es el pueblo el que inventa la discusión, que inventa la crítica. Mira al pasado y crea la historia; mira al futuro y crea las utopías” (Henriquez Ureña, Pedro: *La utopía de América*, En Leopoldo Zea. Fuentes de la cultura latinoamericana, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.386)

nómeno kantiano, en cuanto a posibilidades cognoscitivas: no se puede conocer, pero si nos permite pensar en él. No se cierra el camino de acceso. Se abren caminos heurísticos de búsqueda, que algunos han intentado cerrar, identificando la utopía como símil de lo irrealizable, como simples quimeras de la razón, fantasmas de una imaginación enferma u oposición al régimen existente. Pero por suerte estas connotaciones no se impusieron, aunque la utopía fue relegada al ámbito de lo no aceptable por la razón.

Las interpretaciones teóricas en torno a la utopía y su función en la teoría social, son diversas y contradictorias. Por ejemplo, Sorel, opone a la utopía, a partir de la ineficacia que le atribuye, el mito, como expresión de un grupo social que se prepara para la revolución. Por el contrario, Mannheim en *Ideología y Utopía*, le da un valor a la utopía, como categoría que está destinada a realizarse, en oposición a la ideología que nunca lograra realizarse. La utopía, en este sentido, estaría en la base de toda revolución social.

Por otro lado, para Abbagnano<sup>3</sup>, la utopía representa una corrección o una integración ideal de una situación política, social o religiosa existente. Esta corrección puede permanecer, como ha ocurrido y ocurre a menudo, en el estado de simple aspiración o sueño genérico, disolviéndose en una especie de evasión de la realidad vivida. Pero puede suceder que también la utopía resulte una fuerza de transformación de la realidad en acto y adquiera bastante cuerpo y consistencia para transformarse en auténtica voluntad innovadora y encontrar los medios de la innovación. Por lo común, la palabra se entiende más con referencia a la primera posibilidad que a la segunda. A pesar de todo, la segunda tampoco se puede excluir, por más que cuando se verifica, la utopía debe reivindicar para si el nombre de ideología o de idea.

Mucho se ha dicho y escrito en torno a la utopía; pero han predominado los criterios que le reconocen su valor heurístico y práctico, como ideal que afirma al sujeto y dirige su imaginación a la búsqueda de lo que desea y quiere. Se ha impuesto la convicción que sin utopía no hay obra humana. La colectividad no puede negar su razón utópica, ya que le permite la cohesión como sociedad.

Por supuesto, con excepción de algunos filósofos postmodernos, que perneados de presentismo nihilista, teñido de pesimismo histórico, han declarado el fin de las utopías, en tanto carentes de legitimidad, por inauténticas, fantasmagóricas e ineficaces<sup>4</sup>. Pero la cruzada no se ha

---

<sup>3</sup>Abbagnano, Nicolás. Diccionario de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp.1146-1147

<sup>4</sup>Pero la respuesta no se hace esperar. “Es, en realidad, la utopía de la no-utopía, la utopía del fin de las utopías. Si ello fuera cierto, el ser humano habría llegado a su fin. Sin utopía ya no tendría razones para vivir. Su vida carecería de sentido y, con ello, sin la fuerza necesaria para “permanecer en su ser”, como lo expresara Spinoza. Mientras el ser humano sea tal sujeto, la utopía brillará en el horizonte y siempre encontrará nuevos caminos de realización” (Dri, Rubén: *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu*. Argentina, Biblos, 2001, p.209)

dirigido sólo a la utopía, sino también a todo ideal y proyecto emancipatorio, incluyendo a las categorías de sujeto, razón y fundamento. Pero esta algarabía teórica, por inconsistente y por ir en contra del mismo hombre ha sido efímera.

No han faltado concepciones pesimistas reflejadas en novelas y en cierta literatura de ciencia ficción que descalifican las utopías y exaltan las antiutopías. Ejemplos elocuentes se pueden encontrar en Huxley, Asimov y otros. En algunas de sus obras ponen de manifiesto una negación histórica, expresando como convicción la crisis de la esperanza y la esterilidad de la lucha revolucionaria y la conciencia crítica para producir cambios. En sus criterios los males sociales no se pueden revertir y el desarrollo de la ciencia y la técnica conduce a la esclavización del hombre. Las antiutopías, en última instancia expresan la enajenación progresiva del capitalismo, pero no negamos su férrea crítica al orden actual.

Sin embargo, el aspecto más relevante por el cual la utopía ha sido desvalorizada es porque su génesis se da en la imaginación y desborda la fantasía, sin embargo, es innegable que esta mediada por múltiples interpretaciones y condicionamientos histórico-sociales. Los sueños del hombre, aunque estén muy alejados de la realidad, tienen sus fuentes en ella. Las utopías como ideales humanos son expresiones críticas de cambio de la realidad presente, una rebeldía en contra del orden existente. Es un proceso subjetivo que parte del ser actual al deber ser para realizar determinada aspiración humana. Es lo futuro en lo presente para mejorar su situación y realizar su ser esencial. Todos los grandes mitos fundantes imaginaron ese futuro abierto, sin fronteras que como el horizonte, está siempre presente pero nunca se alcanza y continuamente llama a ser alcanzado. Ellos no hablan de la “tierra sin males” del “paraíso perdido que será reconquistado” de la “fuente de la juventud”, de la “tierra de El Dorado”. Las figuras se multiplican y se expresan de diversas maneras de acuerdo con la propia cultura. Las utopías dibujan ese futuro. Un futuro que anticipa y prelude todo un sistema de determinaciones objetivo-subjetivo: necesidad-interés-fin-medios y condiciones, internamente mediado por la praxis.

Es la necesidad el fundamento regular que da cuenta de lo que falta. Es una forma humana condicionada por la insatisfacción. Existe como insuficiencia de algo, que aparece se intensifica y sirve de fuerza motriz a la proyección del hombre. La necesidad tiene su primera concreción en los intereses que mueven las acciones del hombre, sus iniciativas de cambio y búsqueda para resolver la necesidad. El interés es la propia necesidad hecha consciente. Al mismo tiempo, el interés se realiza y concreta en los fines y objetivos. Los fines expresan el ser de la necesidad y el interés, y anticipan idealmente lo futuro, lo que se quiere, el resultado apetecido. Pero el fin

requiere de medios y condiciones para realizarse. En correspondencia con esto, el fin puede realizarse, o permanecer como posibilidad y potencia y nunca, concretarse en acto.

La utopía no es quimera de la razón. Es un ideal de ideales que proyecta el hombre en los marcos de las necesidades, los intereses, los fines, los medios y las condiciones. Todo un proceso objetivo-subjetivo, subjetivo-objetivo, mediado por la praxis. El devenir efectivo de la utopía esta condicionada internamente por dicho proceso que garantiza la conversión recíproca de lo ideal y lo material.

A veces, erróneamente, se identifica la utopía con la proyección ideal, con el proyecto del hombre. El proyecto, como anticipación de las posibilidades, como previsión, predicción, predisposición o plan ordenado preludiado por los fines, es un cause de apertura a la utopía, un camino orientado a realizar la utopía, que puede devenir en acto o quedarse simplemente como proyecto no realizado, como posibilidad.

“Las creaciones a las que movilizan las utopías se realizan mediante proyectos. Así como es la imaginación la encargada de dibujar las utopías, es la razón la que debe elaborar los proyectos y buscar los medios necesarios para realizarlos. Es el ámbito propio de las ciencias. Estas sólo pueden desplegarse en el ámbito que abren las utopías. El momento de la utopía y el del proyecto se comportan dialécticamente como dos momentos polares del proyectarse del sujeto”<sup>5</sup>

Esta tesis resulta muy interesante, independientemente que se pudiera estar de acuerdo o no con el ejemplo que lo ilustra. Pero lo cierto es que identificar o contraponer utopía-proyecto, metodológicamente resulta nefasto. La utopía en su devenir y aprehensión por el sujeto, en pos de su encarnación en la praxis, conjuga dialécticamente los momentos cognoscitivo y valorativo de la subjetividad humana. Integra en concreta síntesis conocimiento y valor, mediados por la praxis. Proyectar lo por venir, lo que queremos, es de por sí, iniciar la apertura a la utopía, pero no su apertura misma, en cuanto a su realización efectiva. En la política, en la ciencia, constantemente se están elaborando proyectos, que a veces consciente o inconscientemente, tributan resultados a una utopía, o se acercan a ella, sin agotarla.

No se trata de una relación entre la parte y el todo. Es una unidad dialéctica, donde cada proyecto participa de la utopía, en tanto momento suyo constitutivo; y la utopía se realiza y concreta en ellos. Es una totalidad compleja (proyectos-utopía) que realiza el hombre como sujeto social.

Por tanto, si resulta perjudicial identificar de modo absoluto la realidad con lo deseado, también lo es contraponerlos y hacer de ellos aspectos en relación de antítesis. Utopía y realidad

---

<sup>5</sup> Ibíd. p.208



conforman una unidad dialéctica, que en tanto tal presupone la identidad y la diferencia. Igualmente sucede con la relación praxis-razón utópica. Estos aspectos complejos y contradictorios son partes estructurales y constitutivas del hombre como sujeto que piensa, actúa, conoce y se comunica.

Un proceso inmanente a la actividad humana, que se evalúa en la relación sujeto-objeto y sujeto-sujeto, y se concreta en los varios atributos aprehensivos de la realidad por el hombre: actividad cognoscitiva, práctica, valorativa y comunicativa.

El hombre elabora utopías y mira la realidad con sentido utópico para mejorar. Como decía Alejo Carpentier en *La consagración de la primavera*, se impone tareas (proyectos) para mejorar. No se trata sólo de las grandes utopías conocidas en la historia: la *Utopía* de Moro, la *Atlántida* de Bacon, la *República* de Platón, la *Ciudad del Sol* de Campanella o la *ciudad de Dios* de San Agustín; sino la eterna posibilidad humana de dar riendas sueltas a sus sueños y aspiraciones para superar la realidad presente y mejorar sus condiciones de vida en otro posible orden existente.

Por otra parte, es erróneo concebir la utopía como simple fantasía, ilusión o sueño, desligado de la realidad. Ella misma es realidad idealizada, que nacida de realidades empíricamente registrables, la trasciende y opera como meta que afirma al hombre y a la sociedad como sujeto histórico, creador que se propone ascender peldaños superiores. Y es aquí, en donde podríamos mencionar la gran utopía de Nuestra América y su integración unitaria, fundada en la obra de Simón Bolívar, Martí y otros, la cual constituye en sí misma, un resultado engendrado de necesidades reales e impulsada por la praxis social de nuestros pueblos. Y esta utopía no puede morir, porque sería matar a la esperanza. Mucho se tiene que hacer aún, pues las condiciones reales que le sirvieron de sustentación, aún existen.

No importan las vicisitudes, los retrocesos para abrir el camino hacía la meta. Lo importante es que continúe alumbrando, pues de lo contrario, la muerte de los sujetos sería inevitable. He ahí la importancia de una utopía como bandera de lucha y de resistencia para no dejar de ser, así como la necesidad insoslayable de que praxis y razón utópica marchen unidas en la proyección del futuro.

Ya que la razón utópica, por su cause aprehensivo mediato y antipresentista, es por antonomasia una fuente inagotable de proyectos con sentido cultural, que los sujetos con su praxis creadora realizan. Las utopías y la razón utópica que acompaña a los sujetos históricos, en su accionar práctico-teórico, devienen realidad y esta es base nutricia de nuevas aprehensiones, de nuevas utopías, sin las cuales resulta quimérico hablar de sujeto y de cambios que reviertan

las circunstancias presentes. Es indiscutible que el hombre y la sociedad no pueden existir sin utopía. La historia milenaria del hombre lo ha demostrado.

La filosofía, la sociología, la política, no pueden hacer de las utopías expresiones quiméricas de la razón. Su lugar en el devenir histórico y su valor heurístico, le han otorgado el derecho de convertirse en objeto especial de estudio y de reflexión. Muchas mediaciones inmanentes al corpus teórico de la utopía requieren de estudios profundos, y no es, por supuesto, un problema sólo de las ciencias sociales o de la literatura. Por el simple hecho de ser expresiones del espíritu humano, merecen ser rescatadas del caudal de las quimeras.

### **3.1.3. La dialéctica de la utopía.**

Utopía, categoría que significa “lugar que no existe”, lugar ubicado en “ninguna parte”, ha sido postrada al campo de la esterilidad, literalmente, el término ha caído en desuso. En el mundo actual, de donde han sido exilados los modelos de sociedades alternativas como habiendo demostrado la imposibilidad de su realización, todo proyecto utópico es sospechoso de totalitarismo o simplemente de quimérico. El soñar despierto que caracterizó en su mayor parte la historia del pensamiento del siglo XX, se ha transformado en un catálogo de pesadillas y toda intención utópica nos vuelve a la triste realidad de las utopías realizadas.

No deja de ser paradójico que en las postrimerías del siglo XX la etimología del “lugar que no existe” se haya encontrado con el destino semántico de la palabra utopía. En la acelerada demolición de sueños y esperanzas con que se identifica el post-modernismo, la función utópica que ha acompañado la historia del imaginario colectivo desde que el hombre es homo sapiens, parece de golpe cancelada y arrojada al baúl donde se ofrecen en saldo ideologías e ideas empobrecidas.

Y todo parece ser justificado dado que el sentido de “no hay tal lugar”, por la cual se tradujo la obra *Utopía* de Tomás Moro y según su etimología: u: topos, es decir, no lugar; parece haber sido demostrado en los hechos, ya que todo indica que no queda un lugar en el mundo donde sea posible proyectar otra realidad posible, es decir una sociedad radicalmente opuesta a la existente.

La categoría de utopía esta desvalorizada en el lenguaje corriente y tiene una connotación peyorativa. En el lenguaje coloquial ha pasado a ser sinónimo de fantasía, lo imposible, de lo ilusorio, de lo quimérico, proyecto atrevido que, aún cuando pueda ser auténtico desde un punto de vista teórico, resulta quimérico, demasiado aburrido o simplemente constituye un género de la literatura de evasión. En este contexto, no es extraño que dicha categoría haya sido reducida a una simple expresión de los grupos marginados, en el que toda pretensión de cambios

totalizantes de la sociedad existente es arrojada al cesto de “algún día”. Y utilizada para configurar realidades en que cumplen con la palabra utopía de en “ningún lugar”, pero sin duda presentes como parte esencial en lo imaginario. Y que permite poner en crisis la realidad vivida.

Por lo general, se afirma que la utopía sólo constituye un género de la literatura de evasión, pero resulta innegable, que la mayoría de las utopías son el resultado del estímulo de la reflexión sobre una determinada época histórica y han encauzado la imaginación hacia lo que podría ser, es decir, el “deber ser” creado siempre en función de los valores imperantes en la época social del autor y basado en una realidad física; es decir, construyen una sociedad alternativa basándose en lo que sólo conocen, no crean cosas inexistentes, cosas que nunca han visto, empíricamente, es decir, crean a partir de cosas de las que tienen conocimiento histórico, geográfico y social.

Esto es, la gran mayoría de los utopistas, siendo el primero Tomás Moro, estuvieron en contacto con los acontecimientos políticos, sociales y geográficos de su tiempo y en función de ellos escribieron sus obras. El ejemplo más claro que inaugura lo que hasta hoy conocemos como utopía, es precisamente, la *Utopía* de Tomás Moro, quién concibe a ésta como un modelo alternativo a la realidad social y política de Inglaterra. Y así, cada autor concibe su utopía según su circunstancia histórica.

Muchos ejemplos podemos citar de autores que en su intento de proponer un modelo de sociedad alternativo al presente los llevo a persecuciones por parte de los gobiernos, muchos de ellos hasta la muerte. Ejemplos que ponen de manifiesto que la relación de la utopía con la realidad son determinantes, ya que la utopía más irreal y fantástica no puede evitar su contextualización histórica. La negación de una escala de valores, su proyección o la imaginación libremente expresada, no es por ello necesariamente gratuita o arbitraria. La utopía debe estudiarse, por lo tanto, teniendo en cuenta las estructuras mentales y los ideales de la época en que se propone. Las ideas fuerza que la animan están en íntima relación con el pensamiento filosófico, los símbolos, los mitos, los movimientos sociales y aún con las creencias religiosas de su tiempo.

Históricamente a habido momentos en que la tensión utópica, al criticar al orden existente y proponer un orden alternativo, ha hecho mas notoria la necesidad del cambio, aunque es evidente que para cada época y para cada sociedad la serie de opciones y modelos alternativos posibles está fijada y delimitada de antemano y que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa.

Ahora bien, es interesante destacar, que entre la *topia* desde la que se escribe y la utopía proyectada se da una interacción dialéctica. Esto es, la utopía no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma de percibir y analizar la realidad vivida.

Es a partir del dualismo antinómico entre realidad e idealidad que se puede hablar de intención utópica, es decir, del hecho común a todas las utopías: proponer con una negación del presente una posible imagen del futuro. No resulta exagerado decir, pues, que no es lo real inmediato lo que establece el límite donde empieza lo utópico, sino que es la tensión utópica la que en definitiva nutre la dinámica histórica de la realidad. Toda forma de felicidad imaginada, aún a través de la subversión de la realidad, es una manera de reflexionar sobre el presente, y paradójicamente, una forma de influir sobre él para cambiarlo. Este carácter distingue a la utopía de la ideología.

Y es Mannheim en *Ideología y Utopía* quién plasma esta distinción, él considera la utopía como una esperanza, como el símbolo de un signo dialéctico posible, mientras que la ideología son las ideas políticas inspiradas o sostenidas por el sistema en el poder. Por lo tanto, las ideologías son siempre estáticas y reaccionarias, mientras la utopía es lo que cuestiona y se opone a ese poder. La utopía es:

“Aquellas orientaciones que trascienden la realidad y que, al informar la conducta humana, tienden a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento”<sup>6</sup>

Cuando la utopía se expresa dinámica y progresista, puede llegar a ser sinónimo de revolución; sin olvidar que en todos los casos lo es de subversión, resultando esencial su carácter de proposición alternativo, es un elemento inherente. Así se puede hablar del doble aspecto de la utopía: crítica de lo existente y propuesta de aquello que debería existir. En este sentido se considera que la utopía es uno de los géneros literarios más antiguos, porque responde a dos tendencias que son inherentes al espíritu humano: la curiosidad por el futuro y la necesidad de tener esperanza, ya que el utopismo es el sector del pensamiento que utiliza la esperanza como base. Ya que el sentido más auténtico de la dialéctica presente-futuro está dada por el carácter crítico de la mayoría de las utopías. Gracias a esta crítica es posible superar el presente en nombre del futuro y, sobre todo, hacer de la esperanza, “este continente vasto e inexplorado como la Antártida, una *docta spes*”, al decir de Bloch<sup>7</sup>.

Es así, como el sueño utópico parte inevitablemente de una representación de la época del autor y de las posibilidades que a priori permitirían una alternativa histórica. Es en el interior de un proceso determinado que las posibilidades enunciadas se vuelven posibles. Por lo tanto, si la función utópica ha sido la misma a través de los siglos, lo que han variado son las respuestas y

---

<sup>6</sup> Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*. Op. Cit. p. 195

<sup>7</sup> Moltmann y Hurlbut. *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Agora, 1980

los modelos propuestos. Los contenidos utópicos se mueven en el interior de la historia que los engendra, es decir,

“la utopía es la forma o contenido concreto y positivo de las ideas directamente ligadas a la posición histórico-social en la que surgen”<sup>8</sup>

Es justamente la tensión entre la realidad actual y el “paradigma del futuro” lo que mejor caracteriza a la utopía. Aunque su historicidad ha sido muchas veces cuestionada es evidente que:

“El utopista realiza su obra enraizado en las condiciones de su época, en dependencia de ella, y proyecta en su reconstitución las creencias, las repulsas, las aspiraciones que se dan en su entorno”<sup>9</sup>

El hecho de que la utopía proyecte un paradigma que impulsa la marcha de una sociedad en la historia, no implica que tenga que salirse fuera de sus límites o anularla. Hasta en las utopías del siglo XVIII, en apariencia las más alejadas de la realidad histórica, es posible percibir una reflexión sobre el contexto y una puesta en marcha de lo imaginario.

En la medida en que la utopía nace de un sentimiento de rebeldía frente a un estado de cosas que se considera insatisfactorio, rebeldía que se acompaña de una observación lúcida sobre la sociedad en que se vive, algunos autores consideran que la miseria ha sido el gran auxiliar del utopista. La miseria es la materia desde la que trabaja el rebelde, la sustancia que nutre sus pensamientos.

“El delirio de los indigentes es un generador de acontecimientos, fuente de historia; una multitud de seres febriles que quieren otro mundo, aquí abajo y al instante. Son ellos los que inspiran las utopías, es para ellos que se escriben”<sup>10</sup>

Desde esta perspectiva, la historia la cambian siempre los periféricos, los marginados, los oprimidos y las minorías. Toda tensión innovadora proviene de quienes cuestionan el orden imperante a partir de una necesidad o un deseo no satisfecho y no de los privilegiados y saciados. Nos atreveríamos a decir, que la utopía está en el corazón de toda teoría social. Habría incluso una “función religiosa de la utopía”, en tanto la imagen y los arquetipos originales se transforman con la evolución vertiginosa de la sociología y la ciencia política, mientras la

---

<sup>8</sup> Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. Argentina, Ediciones del Sol, p.51

<sup>9</sup> *Ibíd.* p.53

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 53

función utópica sigue siendo la misma: una categoría del pensamiento que orienta la conducta hacia elementos que el presente no contiene.

La función utópica estaría, pues, legitimada en la rebelión. La utopía necesaria de la oposición entre la tiranía y la nostalgia de un mundo mejor, acepción amplia que permite afirmar que la utopía supone una visión global de la vida social que esta radicalmente opuesta a la realidad existente y que, por lo tanto, es crítica de la misma. Este sentimiento aparece en los mitos y leyendas populares que subyacen en el discurso racional del utopista, tales como los reinos de la abundancia que poblaron la fantasía de los campesinos hambrientos de la Edad Media y que se inscriben en la corriente de los paraísos de los pobres, cuya base utópica esta dada por la “imagen de un deseo real”, de una necesidad básica. Se trata de los reinos de la abundancia en los que se proyecta la contra-imagen de una realidad de hambre y escasez, “razón desesperada” o “razón sublevada” que funda el discurso utópico de la raíz social.

El contraste y la tensión generadas pueden desencadenar represiones o fomentar revoluciones. En estos momentos, “la utopía es la forma o contenido concreto y positivo de las ideas directamente ligadas a la posición histórica social en la que surgen” gracias a las utopías, los sueños sociales, individuales o colectivos, toman consistencia, se organizan en conjuntos coherentes de ideas-imágenes de otra sociedad, en oposición y en ruptura con el orden dominante, pudiendo darse la paradoja de que la “realidad supera la ficción”, tal cómo sucedió en el período de la Revolución Francesa y con la Independencia de los países americanos o con la Revolución rusa. Solo gracias a la presión de lo imaginario pueden proyectarse y desencadenarse las revoluciones.

La producción de los grandes sueños movilizadores es la única que permite poner en movimiento a las masas, arrancarlas de creencias y rutinas hacia una historia acelerada. No hay cambio revolucionario posible sin un cambio paralelo de lo imaginario. En esos momentos privilegiados de la historia, el intercambio entre lo real y lo ideal, el ser y el deber ser, se acelera. Pero también es evidente que la realidad histórica desborda muchas veces el proyecto utópico que la precede y puede hacerla rápidamente anacrónica.

En los períodos de amalgama entre la sociedad real y la ideal, aunque no se escriban utopías propiamente dichas, es fácil rastrear las intención utópica en el estado de espíritu de efervescencia generalizado y en los proyectos, planes y declaraciones, muchas veces exaltadas o quiméricas, que acompañan los procesos de cambio.

El utopismo, más que la utopía, se encuentra en las aspiraciones y los sueños colectivos de los pueblos. Las influencias mutuas se multiplican y aceleran, resultando prácticamente imposible separar en los textos lo que es producto de una acción colectiva y lo que es pura especulación

individual. La ruptura radical entre la especulación utópica y las corrientes revolucionarias en los momentos históricos en que ambas se confunden es difícil de efectuar, aunque los propios actores revolucionarios rechacen la utopía como medio válido para el cambio y no admitan ser calificados de utópicos.

En todo caso, la utopía proyectada hacia el futuro y sin nexo aparente con el presente, pueda tener un efecto inmediato sobre la realidad circundante.

“Puede llegar a suceder que de una tensión objetiva hacia el cambio, debido a las contradicciones objetivas de un sistema social determinado, nazca una imagen del futuro que niegue el presente y que pueda traducirse por los modelos “imposibles” en sentido relativo, los cuales a través de una retroacción sobre lo imaginario colectivo aumentan la tensión hacia la ruptura de los límites de lo existente”<sup>11</sup>

Aunque proyectada en el espacio (u-topos) o en el tiempo (u-cronos), la utopía tiene un efecto directo sobre el presente al que inevitablemente pertenece y por el cual esta condicionada en la misma medida en que lo condiciona. Un futuro imaginado como diferente termina por influir sobre el presente en un movimiento dialéctico de ida y vuelta permanente. De ahí que el discurso utópico provoque tantas resistencias y críticas.

Sin embargo, no son las propuestas sobre el futuro las que provocan el mayor rechazo a todo lo que sea discurso utópico, sino la crítica del presente que conlleva. Al respecto, señala Ainsa que:

“La lucha contra la utopía se basa no tanto en las imágenes de un futuro mejor que ésta no puede concebir sino en la crítica que la utopía practica contra la mala realidad existente. No se denuncia a las imágenes de un algo mejor, pero el temor a la utopía se da sobre todo por la crítica que todas estas imágenes hacen de la realidad existente. Así lo utópico se refleja más claramente allí donde es combatido; en la controversia por lo que pretende significar”<sup>12</sup>

El común denominador que caracteriza a las utopías resulta más evidente en la negación que en la afirmación, en la crítica que en el planteo de soluciones. Es más fácil diagnosticar que dar respuestas constructivas. La capacidad crítica es inherente al hombre, aunque sus respuestas sean muy diferentes. Sin embargo, no siempre se puede criticar y rechazar radicalmente el sistema en que se vive. Los mecanismos represivos son múltiples y la historia de la utopía esta jalonada de víctimas y perseguidos.

---

<sup>11</sup> Ibíd. p.55

<sup>12</sup> Ibíd. p.57

“¿No estáis de acuerdo en que el mejor de los hombres es el hombre que expresa en la realidad despierta el carácter del hombre en sus sueños?”, se preguntaba Sócrates. La objetivación de los sueños está en el origen de la utópico, mito especulativo del hombre despierto que es básicamente imaginativo y, por lo tanto, ficticio, es decir, literario.

Es indiscutible, que en tanto que proyección de una visión ideal, el pensamiento utópico esta menos interesado en alcanzar fines concretos que en imaginar posibilidades. Desde el momento en que una idea se presenta como una especulación de otro “futuro posible”, se puede hablar de pensamiento utópico. Se trata, por lo tanto, de incursionar en la esfera emancipadora del pensamiento y abrirla al espacio de la imaginación, aunque aparezca referida a contenidos irracionales de la esperanza o a arquetipos y mitos de resonancias arcaicas. En todo caso, resulta evidente que si la función utópica se proyecta a partir de “sueños diurnos” y de fantasías, se compone también con sedimentos de la edad de oro y del paraíso perdido, con ingredientes progresistas de ideologías, arquetipos, ideales, alegorías y símbolos; en resumen, con la herencia cultural transmitida gracias a la dinámica de la utopía.

La utopía aparece así entre los fragmentos de lo que “no es todavía” o en los restos de los sistemas que se han desintegrado. Así se recuperan imágenes de deseos no realizados, expresiones de la esperanza y las construcciones que han reflejado sucesivas imágenes desiderativas, tanto culturales como políticas e ideológicas. En esos fragmentos se pueden identificar indicios utópicos subyacentes en proyectos que han fracasado, simples impulsos emancipadores o episodios de la memoria de lo imaginario subversivo acumulado a lo largo de la historia. Así se legitima la función utópica que reclama valores del “excedente anticipante de la sociedad” y ese componente fragmentario, esas fisuras que debe presentar toda visión coherente. Son esos fragmentos, estos restos y fisuras las que permiten recuperar expresiones de la esperanza que refleja la tensión utópica que impulsa y provoca cambios históricos.

Debe precisarse que nuestra aproximación al tema de la utopía no busca reivindicar una tensión utópica abierta a cualquier posibilidad; nos interesan únicamente las tensiones que son objetivamente posibles, aquellas que pueden legítimamente esperarse a partir del conocimiento de las condiciones objetivas de la historia. Se prescindirá en estas páginas de las simples fantasías sin fundamento, de las expresiones del voluntarismo retórico en el que lo imaginario contemporáneo se ha refugiado tantas veces.

Pese a estas precisiones ( o a causa de ellas ), en el lenguaje común “ser un utópico” no es necesariamente un elogio. La consideración del sueño utópico como algo inútil parece asociada al buen pensar y al sentido común de la gente razonable. Pese a ello, no hay que dejarse



impresionar por la crítica del “buen sentido común” que, en general, no es más que el resultado del sistema de valores imperante y de la ideología dominante en un momento determinado.

El problema central al que nos enfrenta la utopía radica en saber qué se entiende por imposible. ¿Se trata de un imposible absoluto o un imposible relativo? Los conceptos históricos cambian y leyes y principios que parecían inmutables, aceptan hoy lo que ayer se rechazaba en forma tajante. ¿Cuántos lugares comunes, tópicos o estereotipos que forman parte natural de la mentalidad del hombre contemporáneo fueron considerados un sueño utópico la primera vez que fueron formulados? Basta pensar en el origen de la mayoría de las leyes sociales, desde la jornada de ocho horas, al derecho del voto de la mujer, pasando por el y la indemnización por despido, para darse cuenta del proceso que ha convertido lo imposible relativo en real indiscutido.

Buena parte de las utopías han sido precursoras de su tiempo. En sus textos, según la mentalidad reinante en cada época, se ha hablado por primera vez de la igualdad de los sexos, de la medicina preventiva, etc.

Es evidente que la utopía supone una fe racional en una realidad no existente pero potencial. Al mismo tiempo supone una demostración de que, si bien lo real no se resuelve en lo inmediato, es posible explorar las posibilidades concretas de transformarlo. Es la fascinación de lo imposible, parte positiva del ser humano que da la dimensión de su voluntad innovadora, de su creatividad y de la esperanza que lo impulsa a actuar.

Por tanto, llamar utópica por lo irrealizable toda idea que supera la realidad presente es condenarse a vivir en el baúl de las quimeras, la esterilidad y la rutina. La utopía amplía el espacio del proyecto más allá de lo posible inmediato y permite proyectar desde un punto de vista lógico las coherencias e incoherencias de los proyectos de cambio. En su *Crítica y justificación de la utopía* Tillich Paul es mucho más directo:

“Donde no hay una utopía que abra posibilidades, nos encontramos un presente estancado, estéril; nos encontramos una situación en la que queda inhibida no sólo la realización individual, sino también la realización cultural de posibilidades humanas, que no pueden llegar a su cumplimiento. Para los hombres que no tienen utopía, el presente es inevitablemente constrictivo y, análogamente, las culturas que no tienen utopía, permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado porque el presente sólo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro”<sup>13</sup>

La conclusión no puede ser más clara: “la fecundidad de la utopía consiste en esto: en su capacidad de abrir posibilidades”. Si “ser hombre significa tener utopía” –como sostiene Tillich-

---

<sup>13</sup>Ibíd. p.59

la función utópica es inherente a la condición humana, función que no podrá ser negada, aunque sí definida de modos diversos.

Aunque, acentuemos, que la utopía que influye en el curso de la historia no es, sin embargo, necesariamente la más realista o la más realizable. Basta pensar en la influencia de la obra de Tomás Moro, autor de una de las utopías menos realizables, sobre las utopías “realizadas” como los Hospitales-Pueblo del Obispo Vasco de Quiroga en México y los entusiastas paralelos entre la *República* de Platón y las misiones jesuitas en Paraguay, inscritas en la misma dirección. Algo similar sucede con Fourier Charles, cuya obra tuvo una doble influencia de signo opuesto. Por un lado, sus discípulos fundaron comunas y colonias en Argentina, Brasil, Estados Unidos, México y trataron de llevar a la práctica las meticulosas indicaciones del maestro. Por el otro, los surrealistas se entusiasmaron por el aspecto subversivo e imaginativo del minucioso texto de Fourier y se inspiraron en ella para sus creaciones artísticas, fascinados precisamente por ese aspecto imposible de poner en práctica.

Tener en cuenta, pues, la viabilidad de las utopías para valorarlas o medirlas en función de su eficacia práctica es limitar la visión histórica en la que se proyectan. Lo imaginario debe considerarse como un ingrediente imprescindible de la “historia a parte entera” de la cual forma parte todo proyecto y visión del porvenir, como nos dice Ainsa:

“Anticipaciones y comprobaciones mezcladas; los lineamientos del mundo que se ve: los trazos que se adivinan y profetizan del mundo de mañana o pasado mañana. Es en las épocas de convulsión y de transición donde se dan las carreras entre adivinos y profetas. Hablan cuando la humanidad, inquieta, busca precisar las grandes líneas de las conmociones sociales y morales, que cada uno siente como inevitables y amenazantes”<sup>14</sup>

Por ello, para el historiador las obras utópicas son testimonios, muchas veces emocionales, siempre interesantes, no sólo por la fantasía y la imaginación de algunos precursores sino por lo que nos dicen, sobre el estado anímico e íntimo de una sociedad, por el hecho de expresar a través de un espejo todo acerca de una sociedad, los límites y las convulsiones de ésta.

Es así como, realizada o no, la utopía se aparece como inevitable, por no decir necesaria, en la historia de la humanidad, ya que resulta evidente, que un mundo que estuviese cerrado, acabado, definitivo y en el que no se dieran condiciones abiertas o donde no surgieran condiciones nuevas para que brotara algo nuevo, sería peor que la locura.

---

<sup>14</sup>Ibíd. pp. 62-63

¿Es ésta la contradicción esencial de la utopía: provocar rechazo y temor y ser, al mismo tiempo, necesaria, por no decir inevitable? En todo caso –y al margen de la posible respuesta- en la antítesis del planteo radica el apasionante desafío de la vigencia de lo utópico.

Un punto que no podemos olvidar es el de los riesgos de una utopización excesiva; ya que en la recuperación cultural antropológica de expresiones utópicas de todo tipo, no puede olvidarse el aspecto negativo implícito en la utopización excesiva. Este es un punto que es necesario subrayar en la perspectiva de este fin de siglo, tan proclive como ha sido a confundir deseos con realidades y a confiar excesivamente en toda suerte de providencialismos y maximalismos, cuya experimentación tan caro se está pagando.

Por lo tanto, deben señalarse los riesgos implícitos en el énfasis, la abstracción formal y desprendida de la vida real, el ersatz prisionero de palabras vacías, en que una retórica hueca ha ido transformando enfáticamente lo que era un legítimo deseo de cambio. Los ideales utópicos se confinan en estantes de bibliotecas y museos y se fijan en monumentos, himnos, símbolos hieráticos y en textos escolares que transmiten únicamente el formalismo nacionalista y patriótico a que han quedado reducidos.

Corriendo el riesgo de convertirse la historia de las ideas utópicas en una sucesión de imágenes fijas o totalidades cerradas y aisladas y la herencia cultural aparecerse como un patrimonio contable. El riesgo es grande y la visión resultante, empobrecedora. Los textos fijados actúan, entonces, como una presión moral que impide otra posible prospección utópica.

Un ejemplo claro es el destino hagiográfico al que se ha sometido en América Latina el ideal utópico de Bolívar, Martí o Hidalgo en el contexto de una historia sacralizada inmovilizada e intocable. Esta visión convierte esos ideales en garantía del inmovilismo anti-dialéctico que pretende dar una imagen ilusoria del futuro, al mismo tiempo que detiene todo posible nuevo elemento subversivo.

Para nosotros este punto es claro: el objeto de la representación del ideal debe actuar como una especie de provocación y estar siempre animado de un querer propio y una dinámica renovadora que va más allá de toda retórica cristalizadora. Es más, es mejor que se mantenga en abierta oposición a ella.

La función utópica mal entendida tiene además otros riesgos. El más evidente es “el optimismo automático y la fe ciega y enajenada en el futuro” de que habla Bloch. Ante el riesgo de una esperanza mentirosa es preferible un cierto pesimismo. Un pesimismo combinado con un cierto realismo es fundamental para evitar la credulidad mediocre, porque el optimismo, aunque parezca revolucionario, es un “veneno tan grave como el pesimismo absoluto”

Lo cual nos llevaría a caer en el jacobinismo, en esa exaltación excesiva y abstracta de lo utópico, en cuyos ejemplos también es pródiga la historia latinoamericana, jalonada de providencialismos maximalistas y simplificadores. Bloch es lapidario cuando escribe:

“No hay nada más reaccionario que trazar en el muro del futuro lo que debe ser según el distingo entre la corriente fría y la cálida del análisis prospectivo marxista”<sup>15</sup>

Es decir, el discrepo entre la corriente fría y cálida del marxismo es, en este sentido, ilustrativo. Bloch considera que la corriente fría está gravada de economicismo y un determinismo mecanicista, mientras que la corriente cálida implica una realidad abierta que favorezca una esperanza fundada en el proceso hacia el futuro. Ello permite incluir y tener en cuenta factores subjetivos de la historia y la capacidad del hombre para transformarla y alterarla. Si la primera, está guiada por una visión a corto plazo, la segunda, está sometida a los riesgos del jacobinismo político y al “complejo putchista”, de donde la imaginación corre más rápido que las posibilidades reales.

A partir de todo lo antes dicho nos aventuraríamos a decir que la dialéctica histórica que aproxima y confunde utopía y realidad se ha traducido en el temor de que, finalmente, la utopía se realice. Este temor recorre como un fantasma buena parte del pensamiento del siglo XX. La crítica a la utopía emanada del pensamiento demócrata liberal de autores como Popper y Dahrendorf ve en las utopías realizadas la consagración de un peligro atisbado en las utopías teóricas: los sistemas totalitarios, las duras sociedades racionales del Este y del Oeste, donde la tecnocracia, la planificación, el liberalismo salvaje, la colectivización igualitaria, cuando no el terror mismo, se han opuesto a lo largo de un siglo de confrontaciones ideológicas. Buena parte de las anti-utopías o utopías negativas contemporáneas no hacen sino denunciar el represivo aparato estatal y policial, los *big brother* de todo tipo que han proliferado y la tentación totalitaria que hay detrás de cada utopista ya que:

“El utopista, una vez en el poder, se vuelve dogmático y puede labrar con facilidad la desgracia de los hombres en nombre de su científicismo y su idealismo”<sup>16</sup>

Inevitabilidad del terror en el poder que resumió Robespierre en la famosa frase de que para realizar la sociedad virtuosa con la que soñaba: “la virtud sin el terror es impotente, el terror sin la virtud es funesto” El ejemplo literario paradigmático de esta “virtud del terror” ha sido *1984*

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 64

<sup>16</sup> *Ibíd.* p. 65

de Orwell y la infinidad de antiutopías que se han convertido en la Biblia política de muchos sistemas políticos actuales.

La enseñanza de este fin de siglo XX es, tal vez, que la necesaria e inevitable función utópica debe indicar, más que nunca, un camino y no insistir en trazar la topografía de un “nuevo país”. La utopía no es un proyecto total y absoluto, sino una propuesta. Su función es propedéutica. Su intención: desencadenar una tensión moral que evidencie la insatisfacción que provoca la realidad presente y motivar planteamientos sobre otras realidades posibles. El mundo, menos que nunca, está dado, aunque se lo anuncie apocalípticamente ante tantos signos de globalización y homogeneización, sino que es cambiante y cambiante, es decir, sujeto a un “poder devenir”, inconcluso y por lo tanto abierto a posibles diferentes futuros, en el que la fantasía utópica tiene su correlativo inevitable. Parafraseando a Bloch podría decirse que la utopía es una “ventana abierta hacia un paisaje que empieza a dibujarse entre las brumas de lo que todavía-no-es”.

Desde una ventana abierta a un paisaje tan brumoso, la visión de la libertad buscada no puede sino propiciar una utopía abierta, esencialmente libertaria, en la cual el porvenir se presenta como una gama de posibilidades y no como una utopía orgánica, precisa y cerrada que pregona “soluciones definitivas” de carácter exclusivo. La utopía debe hacerse valer no como una mera expresión de fantasía, sino como una expresión de lo plenamente humano, las creaciones son aquí y ahora donde habita y se interrelaciona el hombre, es decir, en la expresión de lo tangible y no de lo fantasmagórico

Antes de finalizar este apartado es preciso hacer hincapié en una de las críticas más férreas a las que ha sido sometida la utopía, y que en un trabajo acerca de la utopía no podemos dejar de lado, me refiero a la crítica que hace el marxismo al llamado socialismo utópico, en especial a autores como Owen, Fourier y Saint Simón, aunque dada la naturaleza de la presente investigación no podemos profundizar demasiado.

Si bien estos autores, son la génesis del incipiente socialismo y quienes sientan los cimientos para una nueva posible sociedad, y aunque cada cual ofrece un sistema diferente, todos tienen en común su filantropía y deseos de una sociedad alejada de los vicios sociales, donde el hombre se reconoce en el otro. Sistemas que anticipaban los vicios del hombre capitalista, la destrucción del hombre en aras de la ganancia y un imperialismo implacable. Sin embargo dichos sistemas, que Engels, en *Del Socialismo utópico al socialismo científico*, califica de utopistas por estar fuera de la praxis histórica.

Como lo habíamos mencionado, es importante recordar que el renovado rigor con que se juzga y se acepta lo utópico proviene de las críticas sistematizadas de que fuera objeto la utopía por el propio marxismo. A partir de la publicación del opúsculo *Del socialismo utópico al*

*socialismo* científico de Engels Federico y de las consideraciones de Marx acerca de la utopía en *Miseria de la filosofía*, el utopismo reformista o aquel que pretende hacer surgir una revolución ex nihilo, son criticados como principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo, lejos de lo que son las condiciones reales de una lucha de clases existentes y de un movimiento histórico que se esta desarrollando ante nuestros ojos, como proclama el *Manifiesto del Partido Comunista*.

Para Engels son utópicas las proposiciones de cambio de la estructura social que no se funden en un análisis científico de la realidad. Marx considera, por su parte, que hay aspectos positivos, aunque sean emotivos, en los proyectos sociales concebidos con anterioridad al desarrollo de la producción capitalista, pero los califica de negativos cuando el término utopía es utilizado en las teorías sociales sin tener en cuenta la función histórica del proletariado o de la lucha de clases.

A partir de Marx y Engels el análisis marxista ha considerado que, aun sin dejar de ser algo legítimamente deseable, la utopía debe condenarse por ilusoria y racionalmente improbable, aunque en realidad la crítica se orienta a la limitación teórica del análisis anterior al marxismo y no a la utopía como propuesta en sí misma. Pero, aunque la vulgata marxista ha condenado la utopía clásica como no científica, la intención utópica se hace manifiesta en muchos textos de Marx. Por ejemplo, en *La ideología alemana* Marx vaticina como en la sociedad comunista todos tendrán:

“La posibilidad de hacer hoy tal cosa, mañana otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, practicar la cría de animales por la noche, criticar a placer después de la comida, sin jamás volverse cazador, pescador o crítico”<sup>17</sup>

Más allá de la imagen propagandística en que se proyecta la sociedad comunista en un ocio y abundancia dignos de un “paraíso de los pobres” como Jauja, Marx intenta recuperar la conciencia anticipante de la humanidad. Esta conciencia, en tanto expresa la intención utópica, inherente al ser humano, incluye representaciones místicas y míticas del deber ser de la humanidad, recuperación que se hace evidente en la celebre carta que Marx enviara a Ruge, donde afirma:

“Nuestro lema debe ser; reforma de la conciencia no por los dogmas sino a través de la conciencia mística, todavía oscura. Se verá entonces que desde hace tiempo el mundo posee el sueño de una cosa de la que tan sólo le falta tener la conciencia para poseerla realmente”<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibíd.* pp. 60-61

<sup>18</sup> *Ibíd.* p. 61

Esta conciencia mística anticipante reaparece en los textos de Lenin sobre la importancia de los sueños hacía adelante, imagen que recupera Bloch en *El principio esperanza*. De un modo más directo y simplista, Kautsky anuncia como gracias a la sociedad socialista “nacerá un nuevo tipo de hombre: el superhombre, el hombre sublime”

“El hombre será mucho más fuerte, mucho más perspicaz, mucho más fino. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. El promedio humano se elevará al nivel de Aristóteles, de Goethe, de Marx, y por encima de esta cresta se elevarán nuevas cumbres”<sup>19</sup>

Este inevitable componente utópico del marxismo por el cual el producto necesario del desarrollo histórico (el marxismo científico) coincide con el puro ideal, querido o deseado (el marxismo utópico).

Ahora bien el filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez, bajo el sugestivo título de *Del socialismo científico al socialismo utópico*, sostiene que ha llegado el momento de recorrer el camino inverso del marxismo tradicional. Considera que a partir de la topía existente hay que elaborar nuevas utopías, lo que no supone invalidar la dirección iniciada por el marxismo clásico ni aceptar cualquier proyecto utópico. Se trata de preservar una cuota de lo incierto y, en parte, lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa allí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detiene, porque el utopismo no puede abandonarse total y definitivamente. Para Sánchez Vázquez: “Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real”

En esta dirección se inscriben autores marxistas contemporáneos como Bloch y Rühle, reivindicadores de los aspectos positivos de la utopía. Hablan así del principio esperanza que subyace en la utopía y se refieren al marxismo como una utopía concreta. El marxismo es una praxis de una utopía viable y posible y anticipa un deber ser que será realidad, pese a los obstáculos que se oponen a su realización. Frente a la utopía concreta, esta la utopía abstracta. Esta utopía es la ilusoria y la irrealizable. La otra es la válida.

#### **3.1.4. La utopía en el pensamiento de Karl Mannheim.**

---

<sup>19</sup> *Ibíd.* p. 61

Al igual, que en uno de los apartados del capítulo anterior, no podemos dejar de lado el estudio de Karl Mannheim, acerca de su concepción sobre la utopía, ya que como habíamos mencionado anteriormente, él es el primero en hacer un estudio sobre la ideología y la utopía como partes complementarias y determinantes en la realidad. Aunque, debemos recalcar que no vamos a profundizar demasiado, ya que el estudio que Mannheim hace acerca de la utopía, está ubicado dentro del plano de la sociología del conocimiento y esto nos desviaría de nuestro objetivo principal.

Es demasiado importante rescatar la visión de utopía de Mannheim, ya que a partir de este autor dicha categoría comienza a tener una connotación fuera de la tradicional, es decir, “como algo irrealizable”, “sin ningún lugar”, y que solo remite al campo de la fantasía. Por el contrario, para éste, la utopía toma uno de sus significados más importantes, esto es, le da un valor determinante en la aprehensión de la realidad, ya que la utopía es vista con un carácter trascendental en el proceso histórico.

Para Mannheim, el concepto de utopía funciona como un opuesto complementario del concepto de ideología, trabajan como opuestos dialécticos con un fundamento real y social; pero Mannheim de manera previsor, no insiste demasiado en este carácter fundamental, quizá por prevención de no ver confundida su doctrina con la dialéctica, y lo expresa de la siguiente manera:

“...deseamos aislar el principio vivo que vincula el desarrollo de la utopía al desarrollo del orden existente. En este sentido, la correlación entre la utopía y el orden social existente resulta ser de carácter “dialéctico”. Con ello se quiere decir que cada época permite la aparición ( en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época. Esos elementos intelectuales se convierten luego en el material explosivo para hacer estallar los límites del orden existente. El orden existente hace nacer utopías que, después, rompen las ataduras de ese orden, dejándole libre para desarrollarse en la dirección del próximo orden de existencia”<sup>20</sup>

Sí presuponemos que toda ideología tiene por objetivo justificar y legitimar el orden existente, por tanto la categoría de utopía tendrá que concebirse como crítica y oposición de la ideología, y metodológicamente deberá ser formulada como complementario de ésta. Para Mannheim, tanto la ideología como la utopía son estados del espíritu que tienden a trascender la realidad. Por su parte, las ideologías trascienden la realidad tan sólo en busca de justificaciones ideales de un orden existente, ésta carece de una verdadera relación con la realidad, es una falsa idealización de la misma; mientras que las utopías basan su trascendencia en un decidido empeño en destruir

---

<sup>20</sup> Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*. Op. Cit. p.202



y subvertir ese orden, ésta, comienza a actuar cuando determinados grupos sociales le dan cohesión y aliento a las imágenes añoradas que la falsa ideología les ofrece como verdaderas a una conducta real, intentando realizarlas en la práctica, es entonces a partir de aquí que podemos hablar ya de utopía perdiendo así su connotación tradicional; cuando esas imágenes añoradas son puestas en práctica ya estamos hablando de utopía.

Para Mannheim el orden existente es la *topía* y la utopía son las imágenes añoradas que desempeñan una función revolucionaria y trascienden la propia existencia de los sujetos. En relación con lo antes mencionado; el orden existente supone la existencia en él de elementos que lo trascienden, si estos elementos son revolucionarios, son utópicos. Pero a la inversa no funciona así, ya que, no será siempre cierta a menos que reduzcamos el concepto genérico de utopía al específico de utopía relativa. La primera se diferencia de la utopía absoluta por no consistir en una arbitraria fabulación de quimeras irrealizables sino, por decirlo con palabras ajenas a Mannheim, en una organización de los sueños según la realidad, relativos a ésta y con el valor de transformarlas. Las utopías, escribe Mannheim:

“Trascienden también la situación social, puesto que orientan asimismo la conducta hacia elementos que esa situación, en el grado en que ésta se realiza en el tiempo, no contiene. Pero no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones”<sup>21</sup>

Mannheim le da más importancia al sentido de utopía relativa, y nos ofrece lo que podría ser un significado de ésta o al menos como él la concibe, expresando lo siguiente acerca de la utopía: “En las páginas que siguen, dondequiera que hablemos de utopía utilizaremos el término en su sentido meramente relativo, entendiendo por utopía lo que parece ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente” esto ocurre así puesto que todo partidario del orden existente desconoce “la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable sólo de modo relativo”<sup>22</sup>

Esta distinción clara que hace Mannheim, cuya consecuencia en la categoría de utopía concreta es manifiesta, puede fundamentarse aún más si tomamos como base lo que podríamos llamar el fundamento filosófico de todo pensamiento utópico, es decir, la filosofía de la praxis, de la acción y el proyectar humano. Sin dejar de lado que esto Mannheim lo trabaja dentro del terreno macroestructural, pero si lo hacemos dentro de un campo microestructural, nos atreveríamos a decir, que dentro del campo del actuar humano, es decir de la praxis, en cuanto

---

<sup>21</sup> *Ibíd.* p. 199

<sup>22</sup> *Ibíd.* p. 200

éste, para realizarse, implica un “deber ser” que aún no es, es posible realizar una total inversión de las tradicionales categorías modales de posibilidad y necesidad, que mas adelante veremos su necesaria implicación en el campo de la utopía.

Pero lo antes dicho nos lleva a plantearnos ¿si el actuar humano y sus ideales son una estancada copia de lo real, o es más bien un estar siendo, un devenir a cada instante?. El actuar humano, en cuanto deber ser, consiste fundamentalmente en plantearse como necesario aquello que realmente aún no es, o sea algo que es aún imposible. En la voluntad y el deseo el hombre encuentra la fuerza para replantearse como necesario aquello que aún no es posible, y es aquí precisamente donde reside la esencia de su libertad y la fundamenta en su actuar, ya que tal necesidad nace de su voluntad y por tanto es libre. Es concebible en lo real una necesidad desligada de la posibilidad real, pero sólo a condición de que esa necesidad sea trazada en vistas a su futura realización y efectuación. Precisamente éstas exigen, que aquella necesidad sea planteada en toda su pureza y libertad, o sea como la necesidad de algo imposible. Ya que sólo así es concebible, el actuar y el proyectar humano. La barrera entre lo aún imposible y lo realmente posible (o sea lo que ha comenzado a ser efectivo pero no lo es completamente hasta no tener dadas todas sus condiciones de posibilidad) queda solucionada mediante la voluntad humana, que es capaz de posibilitar lo imposible. Este es el meollo: si la necesidad libre que se plante el hombre en su deber ser fuese algo realmente posible, ¿habría alguna necesidad de posibilitarla? Evidentemente, no; pero entonces no podría concebirse dinámicamente el actuar humano, y éste caería preso en un determinismo cruel.

Pues bien, ¿qué es esto sino concebir la estructura del acto humano como un incesante compuesto de microutopías, planteamientos de necesidades irreales, que son aún imposibles? La estructura de la vida humana es utópica, por lo que no es de extrañar que Mannheim notase la marcada tendencia de los seres humanos a interesarse más por lo irreal que por lo real. Sin embargo, lo real es el dominio del hombre; para atender a lo real será preciso concebir la microutopía del proyecto de tal modo que, aún siendo actualmente imposible su realización, ésta pueda llegar tarde o temprano mediante la intervención de la voluntad. En el plano microestructural esto equivale a una especie de principio de realidad que acompaña constantemente a un principio de placer o lo que sería el carácter paradójicamente realista y práctico de las ficciones humanas. La estructura de la vida humana y por tanto del pensamiento es utópica, pero ello no impide que ese mismo carácter contribuya precisamente a la posibilitación real de los proyectos y actos humanos, exactamente en el mismo sentido que dice Platón en *Las Leyes* que el círculo perfecto, siendo algo que realmente no existe, sin embargo posibilita prácticamente que los geómetras hagan toda suerte de demostraciones. De este modo, y

ya en un plano macroestructural, toda utopía (en especial toda utopía relativa o concreta) puede explicarse como un plantearse qua necesarios objetos que, por el momento, son puros sueños, pero que pueden ir absorbiendo, por efecto de la voluntad humana, poco a poco las condiciones reales de posibilidad, hasta transformarse un día en algo realmente efectivo. Y debe recordar, con Kolakowski, que negar no es el opuesto de construir, sino el opuesto de afirmar el orden existente.

Señalamos, para finalizar, algunas otras acotaciones que Mannheim menciona en la categoría de utopía y en el método para estudiarlo. En primer lugar, si miramos hacia el pasado podemos hallar un criterio bastante claro de diferenciación entre lo ideológico y lo utópico. “Este criterio es el de su realización. Las ideas que con posterioridad resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas; mientras que aquellas que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsecuente fueron utópicas relativas”<sup>23</sup> Las utopías son meras proyecciones de deseos en el tiempo o el espacio; son utópicas las proyecciones que, de un modo u otro, intervinieron en el orden existente, transformándolo. Por otra parte, hay que advertir que esta transformación no es nunca obra de un solo individuo, y que la clave para la inteligibilidad de las utopías es la situación estructural de la capa social que las adopta. Por esto el principio epistemológico a seguir es el siguiente:

“Al referirnos a formas determinadas y a etapas de la mentalidad utópica estamos pensando en estructuras de mentalidad concreta, susceptibles de ser descubiertas tal y como se dieron en seres humanos vivos, en individuos. No pensamos en ninguna unidad construida de un modo puramente arbitrario ( como la “conciencia en sí” de Kant ) ni en ninguna entidad metafísica que estuviera más allá del espíritu concreto del individuo (como el espíritu de Hegel). [ ...] Ningún individuo aislado representa la encarnación pura de cualquiera de los tipos histórico-sociales de mentalidad que hemos presentado”<sup>24</sup>

En lo que respecta a la utopía en la situación social contemporánea, Mannheim ve un elemento conservador en lo que, según él, ocurre en nuestro siglo: “absorción continua del elemento utópico en la vida cotidiana”. Hay, en general, en nuestro siglo, un progresivo acercarse de ciertas utopías a la realidad histórica. Concretamente, “la idea liberal, la socialista y la conservadora son simplemente etapas diferentes, y, en realidad, formas contrarias del proceso que se aleja continuamente del quilibrio y se aproxima cada vez más a los acontecimientos que suceden en este mundo”. Ahora bien, esto ocurre como un proceso mutuamente destructivo, pues

---

<sup>23</sup> *Ibíd.* pp.207-208

<sup>24</sup> *Ibíd.* p. 214

“las diferentes formas de mentalidad utópica se están destruyendo unas a otras en conflicto recíproco”<sup>25</sup>

Por terminar, hay que añadir que, según Mannheim, cuando la utopía desaparece la historia “cesa de ser un proceso en dirección a un último fin”, pues “el concepto de tiempo histórico, que nos permite comprender las épocas cualitativamente diferentes, desaparece y la historia se convierte, cada vez más, en algo parecido a un espacio indiferenciador”. Uno de los factores para que esto ocurra es, según Mannheim, la utopía socialista, en cuanto que, “la concepción dinámica del tiempo es anulada por el método sociológico marxista. Debemos aclarar, que Mannheim hasta el momento en que escribe *Ideología y Utopía* no conoce los escritos de Marx, donde éste le da otro valor al tiempo.

Pero lo que no es indiscutible, es el valor que Mannheim le otorga al concepto de utopía, ya que para él ésta retoma su papel esencial, es decir, su carácter revolucionario, de rebeldía, para Mannheim, si se acaba la utopía, la historia del hombre se termina, ya que es la utopía la que permite el desarrollo y cambio de las sociedades, por ser una antagonista y plantear cambios al orden existente; a diferencia de los clásicos de la utopía, para Mannheim las imágenes fantasmagóricas se convierten en utopías en el momento en que llevan a la transformación del orden existente.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.* pp. 331-332

## CONCLUSIONES

¿Qué es la realidad? ¿Cuáles son los elementos que la construyen?, sin lugar a dudas la vieja pregunta filosófica y el eje de toda acción histórica, epistemológica, ontológica mágica y artística de lo humano. Y es así, como nace el interés por esta investigación, querer comprender cuales son esos elementos que nos permiten interpretar la realidad. Ante un momento de incertidumbre acerca de lo real y cuando esos viejos elementos que fungían como la base sobre la cual cimentar la realidad parecen tambalearse y cuando ésta parece fragmentarse, y cada quien observarla de acuerdo a su posición dentro de la economía. Nos preguntamos que sucede con la ideología y la utopía, como los elementos a través de los cuales lo imaginario se expresa, y que indiscutiblemente construyen y cimientan a la realidad. Sus vetustas acompañantes en el devenir histórico del hombre, son perennes, para así poder mantenerse el hombre como un ser que se perpetua en el futuro y a su vez se eterniza en su presente. Elementos que han acompañado a las sociedades, desde las más arcaicas hasta las más industrializadas y, que han sido determinantes para el desarrollo del conocimiento y por ende de la sociedad humana.

En este trabajo de investigación rescatamos elementos como el imaginario, el cual nos abre la posibilidad de acercarnos a la realidad, a partir del reconocimiento significativo que nos otorgan los elementos que lo constituyen: símbolos y representaciones, como categorías clave a partir de los cuales una sociedad inscrita en un momento histórico interpreta lo real, ya que éstas no permanecen ajenas a este marco de significaciones llamado imaginario, sino por el contrario, determinan al hombre en su interpretación de la realidad ya que es indiscutible que el hombre nace y se desarrolla no en un marco vacío, nace en un marco ya configurado y a partir del cual él va a interpretar su realidad. Siendo así, lo imaginario, un elemento que agrupa los mitos, representaciones, símbolos, creencias, etc. bajo los cuales el hombre se sitúa en su momento histórico y, por tanto, a partir de lo cual, se visualiza en el futuro y se eterniza en su presente. Lo cual nos permite considerar a lo imaginario como una conciencia social que le permite a los hombres agruparse en torno a su propia interpretación de la realidad.

Lo imaginario, expresa lo futuro y lo presente del individuo, es decir, lo ideológico y la utópico, éstas como arcaicas acompañantes del hombre, las cuales, le han permitido un gran desarrollo en todos los ámbitos de su actuar, jugando así, la ideología y la utopía, un papel dialéctico, para negar la realidad se tiene que afirmar, es decir, para que el hombre potencialmente se perpetúe en el futuro, tiene que desdeñar su presente.

La reivindicación de lo imaginario, se da por una necesidad de realzar su dimensión como cuestionamiento a la actitud materialista y racionalista que impiden descubrir su relevancia

social. Marx, influenciado por el contexto intelectual de su época pretende rescatar la realidad histórica suplantada por el idealismo, pero de tal modo que acaba identificando lo real con lo material. Al mismo tiempo, movido por el espíritu ilustrado del momento, trata de despejar del camino del conocimiento el mito y lo imaginario como sinónimos de ilusión. Desde esta limitada perspectiva, se encuentra incapacitado para percatarse de la radicalidad de lo imaginario, puesto que no acierta a descubrir que lo real lo es siempre como significado para un individuo que lo experimenta desde lo imaginario que le da sentido, es decir, la realidad está ya siempre preconstruida por lo imaginario que la hace significativa; y que revele su trascendental importancia como elemento consustancial de la vida colectiva, enraizada en el plano vivencial, el cual revela su verdadera funcionalidad en la vida cotidiana del hombre.

La categoría de lo imaginario elaborada principalmente en el pensamiento sociológico francés actual, nos ha servido de instrumento teórico desde el cual reformular el viejo problema de la realidad en el seno de la vida social, para así comprender como interpretan ésta los individuos, es decir, por un lado como aceptación de la realidad imperante y por el otro como cuestionamiento a dicha realidad. Por ello hemos necesitado recuperar la importancia de lo imaginario en la vida colectiva a favor de un conocimiento racional y crítico de lo real. Lo imaginario, aparece así, como un elemento consustancial a toda vida colectiva, vinculado directamente al orden de lo simbólico y representacional, hemos intentado examinar la ontología social que deriva de la asunción de lo imaginario como constructor y definidor de eso que asumimos como realidad, que es siempre inexorablemente una realidad con una significación peculiar que obedece a este imaginario que la configura. Lo que no quiere decir que sostengamos que la naturaleza de la realidad sea imaginaria, al contrario lo que afirmamos es que aquello que consideramos como realidad es el resultado de un proceso de construcción llevada a cabo desde lo imaginario. Esto es lo que nos enfrenta con el objetivismo para el cual la realidad posee una existencia independiente de cómo sea experimentada subjetivamente por los individuos. Por el contrario, a la luz de lo imaginario, descubrimos que la representación significativa que de la realidad tengan los hombres es aquello que se solidifica como realidad. El hecho de poner en tela de juicio el objetivismo tiene unas claras implicaciones políticas, a saber, el reconocimiento de que la conservación o puesta en cuestionamiento de un orden social establecido pasa necesariamente por el control de las significaciones interpretativas de lo real en que coparticipen los integrantes de una sociedad.

Desde esta posición, el poder se ejercita promoviendo interesadas evidencias sociales que acaban adquieren el grado de certidumbre en la conciencia de los dominados. De ahí la necesidad de hacer justicia a las representaciones sociales, ya que ésta aparece entremezclada

dialécticamente con la realidad. La representación de lo real forma parte de lo real, toda realidad es de por sí ya realidad que incluye representación.

Es así, que lo imaginario surge en la vida social estrechamente vinculado a las instancias de la legitimación y ocultamiento de la dominación social y a una realidad preconfigurada y aceptada como natural y determinante, y esto sólo es posible apelando a las dimensiones simbólicas y mitológicas que contribuyen a garantizar la realidad imperante. Pero al mismo tiempo y esto es lo que nos interesa resaltar de lo imaginario, su doble faceta: puede nutrir la transformación social o continuar manteniéndola.

La pregunta que aborda cuales son los mecanismos de ocultamiento, justificación, legitimación y mantenimiento que hacen que los hombres acepten como natural y determinante su realidad y que aparezca revestida de credibilidad y alcance la sumisión de los individuos, ha encontrado variadas respuestas en el campo de la reflexión filosófica y sociológica. Es obvio que la mera coherencia o violencia no basta para explicar la aceptación sin cuestionar por parte de los individuos ante las formas de manipulación de la realidad. La categoría de ideología de Marx ha servido como fundamento teórico explicativo de dicha aceptación. En el contexto de su pensamiento, es indicativa de una interesada deformación de la realidad ante la conciencia de los individuos que contribuye a sostener las relaciones sociales establecidas en el sistema. Acepta tú realidad tal cual.

Esta deformación consistiría en una inversión de lo real en la cual una pseudorealidad mistificada acaba por enmascarar a la propia realidad adquiriendo vida propia, lo que impide que los individuos tomen conciencia de las contradicciones objetivas sobre las que descansa el funcionamiento de la sociedad. Esa realidad ilusoria y fantasmal que adquiere, a modo de sublimación, una autonomía respecto de la praxis histórica que la engendra acaba por secuestrar a la realidad histórica real, aquella circunscrita a los aspectos materiales y económicos de la sociedad. El ocultamiento de la realidad, pasa pues, por una idealización y transfiguración que oculta la verdadera realidad.

Es así como debería aprovecharse la fecundidad de lo imaginario como configurador de la realidad para ser instrumentalizado al servicio del desocultamiento de una realidad previamente construida en función del mantenimiento de la dominación. De modo que la utilización de lo imaginario ponga en cuestión las evidencias sociales consolidadas para generar nuevas posibilidades opacas, pero potencialmente inscritas en lo real, que puedan ser así visualizadas y realizadas.

El efecto de desocultamiento que nos interesa destacar de lo imaginario radica en su capacidad de cuestionamiento de esta realidad y la apertura a nuevas posibilidades alternativas de lo real.

La realidad acoge una potencialidad de posibilidades, una pluralidad de perspectivas y modos de darse para los hombres, irreductible a una versión unitaria. Por eso, la virtud de lo imaginario radica en su capacidad de disolver la identificación uniformizadora de lo real establecido con lo posible, abriendo nuevas posibilidades plausibles de realidad enfrentadas a la socialmente aceptada. Justamente al contrario de una aceptación fatalista de lo dado como inmutable, lo imaginario nos permite desconstruir realidades sociales revestidas del rango de certidumbre y construir alternativas a la definición de la realidad socialmente dominante. En otras palabras, hacer realmente posible lo que la definición social de realidad impuesta por el poder delimita como imposible. Pero, lo advertimos, este potencial crítico presente en lo imaginario se resiste a establecer una dirección histórica como la verdadera, al fijar una verdad como meta a alcanzar en aras de una sociedad acabada. La fuerza de lo imaginario radica en su constante y nunca acabada capacidad de generar posibilidades de realidad, no de establecer metas históricas, ya que se presupone una concepción de la realidad como algo inacabado, en constante movimiento.

Y es justo en estos momentos de incertidumbre y desilusiones, que esta linterna, llamada utopía, resiste ferozmente todos los ataques teóricos para deponerla y, sobre todo, desaparecerla de la escena práctica como pensamiento divergente del hombre.

La utopía se revela como una manifestación de lo imaginario, a través de la cual el hombre, se recrea en el pasado o edifica un futuro renegando de su realidad cotidiana. La utopía debe ser concebida a la luz de una movilización de expectativas en torno a la realidad, que así, a través del sueño, pretende trascenderse, iluminando la realización de otras posibilidades diferentes de lo real el reconocimiento de un desequilibrio estructural que deriva del dinamismo de la aspiración y procede de la tensión continuada entre lo posible y lo imposible. Utopía, no significa un objetivo social a alcanzar, un vector histórico que fije una dirección teleológica, por el contrario debe ser concebida como una apertura siempre inacabada de posibilidades de realidad alternativas a la institucionalizada socialmente, y que se desencadenan como resultado de la insatisfacción que ésta provoca.

La utopía no debe ser vista en su sentido etimológico, como aquello que no tiene lugar, sino, como aquello posible que el poder mantiene como inalcanzable a los individuos. Por eso, la utopía, como realidad de la posibilidad o eficacia del sueño, vendría a suplir la carencia que existe en buena parte del pensamiento materialista y cientifistas de la tradición del pensamiento occidental en torno a las representaciones sociales, consideradas éstas como mero reflejo de las condiciones materiales de existencia o productos intelectuales resultantes de una dominación de clase. Es por eso, que tras cualquier tipo de proyecto revolucionario late siempre el germen de la utopía como medio de trascendencia de lo real y apertura a lo posible, lo que ofrece una



resistencia a todo intento de imposición de la evidencia presente bajo el pretexto de única realidad posible.

Lo imaginario es lo que dota de fuerza a la utopía, desde éste, se consigue movilizar la potencia social, cuestionando el orden social establecido. Ocurre así en todos los movimientos de transformación social, los cuales se enraízan en un imaginario que dinamiza la capacidad de movilización de la sociedad, y ello se produce porque, en general, el ensueño, el mito, etc. en definitiva, dan forma a la vida social a través de la dimensión simbólica.

Es así que, la utopía se hace necesaria cuando no se acepta lo que es y, por tanto, se hace necesario trascenderlo. Al poner en cuestión lo real (la sociedad, sus valores, etc.) y abrir un aspecto ideal, irreal o futuro, la utopía es subversiva. Subvierte lo real y abre una ventana a lo posible. Hay, pues, una incongruencia entre utopía y topia, entre lo posible y lo real, que se trata de superar trascendiendo lo real, transformándolo, para que lo posible encuentre su lugar en la realidad. Lo que significa que una utopía concreta, determinada, deja de ser tal para dar paso una nueva utopía y que se convierte en tal sólo cuando es capaz de poner en peligro al orden imperante.

Ahora bien, la relación que guardan la ideología y la utopía como expresiones de lo imaginario radica, en que por un lado la ideología funge como ocultamiento y justificación de una realidad imperante en tanto que la utopía funge como desafío a esa misma realidad. También debemos añadir que el hombre en su incesante búsqueda por aprehender la realidad recurre a herramientas teóricas verdaderamente abstractas que pareciesen ser intangibles, pero que su pragmatismo social es incuestionable. Es aquí donde lo imaginario y las percepciones empíricas sociales juegan un papel determinante en la aprehensión del mundo; es decir, inciden necesariamente en el **cómo** el hombre interpreta su realidad, pero además su incidencia también se da en sus actividades lo cual conlleva a un apartado fundamental de cómo es **regulada** toda actividad humana generando una idea falsa de la realidad y condicionando al hombre a aceptar hechos y conductas como “naturales”, robándole así sus espacios y decisiones de libertad.

## BIBLIOGRAFIA

1. Abbagnano Nicolás. *Diccionario de filosofía*. México, Fondo de cultura económica, 1963, 1206p.
2. Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. Argentina, Ediciones del sol, 1999, 255p.
3. Aristóteles. *De Anima*. Madrid, Gredos, 1978
4. Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico*. México, Siglo veintiuno, 1982, 302p.  
*La poética de la ensoñación*. México, Fondo de cultura económica, 1982, 321p.
6. Backzo, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, 199p.
7. Buber, Martín. *Caminos de utopía*. México, Fondo de cultura económica, 1987, 203p.
8. Carpentier, Alejo. *La consagración de la primavera*. México, Siglo XXI, 1979, 576p.
9. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Madrid, Tusquets, 1983, 618p.  
*Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1988, 246p.
11. Dri, Rubén. *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y del saber absoluto en la fenomenología*. Argentina, Biblos, 2001, 365p.
12. Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Argentina, Amorrortu, 1971, 147p.  
*Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1981, 453p.
14. Durkheim, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires Schapire, 1968, 423p.  
*Las reglas del método sociológico*. Madrid, Alianza, 1988, 322p.  
*Representaciones individuales y representaciones colectivas. En sociología y Filosofía*.  
Madrid, Miño y Durila, 2000, 26p.
17. Frank, Manuel. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982, 380p.
18. Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos*. Barcelona, Anthropos, 1990, 206p.
19. Laplantine, Francois. *Las voces de la imaginación colectiva*. Barcelona, Granica, 1977, 216p.
20. Lefevbre, Henri. *La presencia y la ausencia*. México, Fondo de cultura económica, 1983, 277p.

21. Maffesoli, Michel. *Lógica de la dominación*. Barcelona, Península, 1977, 241p.
22. Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Barcelona, Planeta De Agostini, 1995, 237p.
23. Moltmann Jürgen y Hurbon Laënnec. *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Agora, 1980, 198p.
24. Moro, Tomás. *Utopía*. Porrúa, México, 1975, 85p.
25. Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*. Madrid, Fondo de cultura económica, 1997, 310p.
26. Marx, Carlos y Engels Federico. *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones pueblos unidos, 1958, 746  
*Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1971, 831p.  
*Obras fundamentales. Marx escritos de Juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 752p.
29. Platón, *Diálogos*. México, Porrúa, 2001, 605p.
30. Platón, *La República*. México, UNAM, 1978, 368p.
31. Petitfils, Jean-Christian. *Los socialismos utópicos*. España, Magisterio español, 1979, 261p.
32. Pintos, Juan Luis. *Los imaginarios sociales*. España, Sal Terrae, 1995, 56p.
33. Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. México, Porrúa, 1972, 376p.  
*Crítica del Juicio*. México, Porrúa, 1987,
35. Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa, 1999, 355p.
36. Sartre, Jean-Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires, Losada, 1964, 289p.
37. Spinoza, Baruch. *Ética*. México, UNAM, 1977, 371p  
*Tratado teológico político*. México, J. Pablos, 1975, 324p.
39. Warnock, Mary. *La imaginación*. México, Fondo de cultura económica, 1981, 363p.
40. Zea, Leopoldo. *Fuentes de cultura latinoamericana*, México, Fondo de cultura económica, 1993, 405p.