

## *Postmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica*

ÁNGEL ENRIQUE CARRETERO

La arquitectura cultural de las sociedades postmodernas difiere sustancialmente de aquéllas en las que la modernidad define su idiosincrasia. En estas últimas, el significado global del acontecimiento presente venía dado por una futurización de la historia, mientras que en la postmodernidad, al entrar en descrédito todo ideal de futuro, la temporalidad histórica se repliega sobre lo presente. Además, mientras la modernidad había instaurado un programa de racionalización de la existencia al servicio de la eficacia instrumental, en la postmodernidad aflora lo simbólico, lo imaginario, lo *irracional*. En consecuencia, uno de los rasgos esenciales de la cultura postmoderna es la carencia de proyección en un horizonte unidireccional de futuro y la disposición de lo imaginario como un fragmentario continente de acogida que, sin carácter proyectivo, alberga una multiplicidad de identidades sociales.

Por otra parte, la revitalización de lo imaginario juega un papel fundamental en los procesos de legitimación y transgresión del orden social. Lo imaginario es el espacio de la representación simbólica a partir del cual se consolida la realidad socialmente establecida, es el recurso al que apela la hegemonía política, pero, al mismo tiempo, es la instancia desde la que se despliega una ensoñación reactiva al poder. Como trasfondo de esta última predisposición latente en lo imaginario, se percibe la capacidad de éste para *doblar* la realidad instituida, abriendo así posibilidades de realidad bloqueadas históricamente.

### 1. ANOMÍA Y *RE-LIGACIONES* VERSÁTILES/FLUCTUANTES

Las sociedades tradicionales descansaban sobre un centro simbólico único que garantizaba su identidad y cohesión, impidiendo de este modo su desintegración anómica. Era obligado, entonces, que los coparticipantes en un mismo proyecto social asumieran y se identificaran en una matriz común de significación que, por otra parte, quedaba excluida de la posibili-

dad de reproblematición. La religión ha jugado históricamente ese destacado papel, se ha constituido en la instancia que ha conservado el orden social exento de fisuras. Las ideologías han nacido de una reconversión profana de las religiones y, al mismo tiempo, han apuntado a la realización de un programa histórico de futuro a través del cual se canalizaba el dinamismo social. También ellas favorecían la vertebración de las identidades sociales en torno a la comunión en un unitario proyecto socio-político conjunto. El descrédito de las ideologías ha provocado la fragmentación de las matrices de significación unitaria y la consiguiente proliferación de una multiplicidad de centros simbólicos en los que se arraigan una variada gama de subjetividades sociales. La anomía ha dejado de ser el constante enemigo que todas las sociedades buscaban conjurar para convertirse, finalmente, en uno de los elementos fundamentales en la idiosincrasia de las sociedades actuales.

### **La problematición del proyecto de unidireccionalidad histórica: Crisis de un sentido holístico e integrador**

Las ideologías, nacidas en el siglo XIX, constituyeron en su momento los *metarrelatos* sociales que dinamizaban la vida colectiva en occidente. Conformaron, desde su génesis, una diversidad de cuerpos doctrinales en torno a principios axiológicos de tipo socio-político que procuraban sólidas convicciones e imprimían un *telos* histórico al tejido social. Así, se erigían en los valores rectores nucleares sobre los que se articulaba la consistencia y, al mismo tiempo, la posibilidad de cambio de lo social. Más allá de las notorias divergencias de contenido doctrinal entre ellas, proponían como denominador común unas finalidades históricas a realizar que, como faros orientativos, encauzaban el discurrir de las sociedades. En su naturaleza, se incluía intrínsecamente la vehiculación unidireccional de la energía social en torno a un proyecto universal de futuro. Su programa venía perfilado por la vectorialización histórica de las sociedades hacia un porvenir que imprimía una plenitud de significado al tiempo presente. El acontecimiento presente era considerado como un estadio histórico en tensión de futuro y el significado político de las sociedades tenía que ver con una futurización que, como *horizonte regulativo*, ofertaba un sentido holístico a lo social.

En todas las ideologías se asume que la sociedad tiene un fin teleológico y lineal que cumplir, se introduce un sentido y una tendencia a la historia encaminados hacia un lejano porvenir, tiempo éste en el que, supuestamente, se alcanzaría la resolución plena de las contradicciones sociales o, dicho de otro modo, en donde se realizaría una *sociedad acabada* en la que desaparecería la imperfección histórica. Esta *lógica de la futurización* impregna, como eje vertebrador, la filosofía de la historia que caracteriza a los diferentes movimientos ideológicos del siglo XIX y buena parte del XX.

Algunos pensadores, como Giacomo Marramao<sup>1</sup> o Michel Miranda<sup>2</sup>, revelan en la *arqueología de la modernidad*, de la que brotan las ideologías, una particular metamorfosis secularizada de la filosofía de la historia judeo-cristiana que conduce, en el primer caso, a una *escatología histórica*, y en el segundo a una totalizadora y excluyente *monoteización social*.

Pese a que la caracterización propia de las ideologías viene dada por su laicidad, en ellas late un importante resabio religioso. Bajo un aspecto aparentemente racionalizado y profano pervive, sin embargo, un transfigurado componente de sacralidad. Como en el caso de la religión, las ideologías ofertaban una unitaria y homogénea verdad dogmática —ahora en versión laica— que evitaba la permanente autointerrogación en torno al sentido global de la experiencia social. Así, los pilares sobre los que se sostenían las ideologías se transformaban en universales, en sagrados, en *mitologías* que con vocación totalizadora no admitían posible cuestionamiento problematizador, por lo que, irremediablemente, abocaban a una irreconciliable incommensurabilidad entre ellas. Lo fundamental al tratar de comprender la eficacia social de las ideologías, piensa Edgar Morin, es que infundían seguridad y certeza frente a la incertidumbre, el azar, saciando de esta forma los deseos y los temores arraigados en la condición humana<sup>3</sup>. En suma, las ideologías *mundaneizaban* el antiguo componente de la religión, esto es, la propuesta de una *totalización de sentido* que vertebraba el conjunto de la vida social.

A partir de los años setenta del pasado siglo, el desmoronamiento de las ideologías, que algunos llaman postmodernidad, ha provocado la emergencia de *microideologías* —si incluimos en el significado de la palabra lo mitológico más que lo racional— que suplen el vacío de significado social dejado por la descomposición de las ideologías clásicas. De este modo, siguiendo el análisis de Michel Maffesoli<sup>4</sup>, la postmodernidad ha provocado la efervescencia de una heterogeneidad de grupos sociales que comparten un estilo de vida propio en torno a una comunión compartida bajo símbolos. Lo que induce la existencia de un abigarrado bricolaje mitológico, de una pluralidad de identidades sociales que están desligadas de una matriz de significación unitaria y central. La sociedad postmoderna ha provocado la fragmentación del centro simbólico único en una descentrada y *polimórfica* multiplicación de centros simbólicos difuminados por la cotidianidad. La *futurización de la historia* ha dado paso a la conquista y reapropiación del presente, los *macrorrelatos* que proponían finalidades históricas a *microrrelatos* fluctuantes y precarios que, a modo de receptáculo, acogen identidades sociales *re-ligadas* en torno a lo afectivo y lo emocional.

<sup>1</sup> G. Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pp. 81-88.

<sup>2</sup> M. Miranda, *La société incertaine*, Méridiens, París, 1986, pp. 30-39.

<sup>3</sup> E. Morin, *El Método, IV*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 148.

<sup>4</sup> M. Maffesoli, *La conquête du présent, Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Desclée de Brouwer, París, 1999, pp. 17-19.

Las ideologías políticas, como dinamizadoras de la historia, se han transfigurado en un *neotribalismo* que se sostiene sobre una *lógica de la identificación*. De esta manera, cristalizan lazos de comunión colectiva que descansan sobre una *socialité* reactiva frente al discurso moral, político y económico que viene impuesto coactivamente desde el exterior. Por eso, el *tribalismo* de las sociedades postmodernas sería esencialmente anómico, puesto que expresaría una disconformidad y rechazo frente al modo en que se ha institucionalizado la vida a raíz de la modernidad. Descree de los valores doctrinales que habían impulsado a las ideologías tradicionales, desconfía de las programáticas políticas que dinamizaran los movimientos sociales de los últimos siglos, pero, sin embargo, expresa una fecunda anomía creadora de posibilidades afirmativas de la vida por medio de una *estetización* de lo cotidiano.

En estas expresiones culturales alternativas, que rechazan una identificación en los discursos ideológicos basados en principios doctrinales de antaño, se estaría expresando un irreprimible *vitalismo social* deslindado de las categorías políticas tradicionales y, al mismo tiempo, un anhelo por la reappropriación o reconquista de la existencia<sup>5</sup>. El *ethos* de estas *socialités* que irrumpen en la cultura actual está más movilizado por la lógica del *être ensemble*, por la pulsión de experimentar vivencias locales en conjunto, que por una perspectiva de futuro a alcanzar; de ahí el escepticismo ante las ya obsoletas finalidades históricas diseñadas por las ideologías. La anomía respecto a los anacrónicos valores doctrinales, que gestaban en siglos pasados la conservación del orden y la integridad social, conduce a una creadora multiplicación de *socialités* caracterizadas por una lógica pasional y proxémica.

Además, mientras las ideologías delegaban la conquista de la libertad en un anhelado horizonte de futuro siempre lejano —posponían, pues, el destino de la emancipación histórica en un porvenir—, el *neotribalismo*, por el contrario, ansía vivenciar con plenitud cada instante presente como signo de una verdadera reappropriación de la existencia. Y mientras en aquéllas el gozo del acontecimiento presente quedaba secuestrado por la *futurización histórica*, en éste se recobra bajo la forma de un *carpe diem* en el que ya no se aplaza la experimentación de la libertad por ningún tipo de finalidad histórica.

## **La coparticipación comunitaria en un mundo imaginario como signo de identidad**

Fue Emil Durkheim quien mostró que lo sagrado es el verdadero espacio de comunión social, la garantía en la conservación de los lazos que cohesionan la sociedad. Sin unos ideales comunes, sin una representación a la

---

<sup>5</sup> M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Madrid, 1990, pp. 163-177.

que se adhieran unánimemente los individuos, la sociedad estaría abocada a la desintegración. La identidad social descansa en una integración simbólica, y ésta viene dada por el fenómeno religioso como manifestación en la cual la sociedad se hace sentir al individuo. Pero no se da la religión, sostiene Durkheim, sin manifestaciones externas de congregación comunitaria, sin una ritualización conjunta y ceremonial que, periódicamente, reavive la fuerza de lo social sobre lo individual. “La idea de sociedad constituye el alma de la religión y la vida religiosa constituye la expresión de la vida social”<sup>6</sup>. La religión existe como un *mundo ideal* sobreañadido al *mundo real* —asumiendo que la distinción en sí misma no tiene más valor que el ilustrativo—, como una *transcendencia immanente* que es necesario *recrear* para mantener la identidad social. Por eso, la virtud de Durkheim fue otorgar un estatuto preponderante a la *ideación social*, superando así la estrecha concepción materialista de la historia que la relegaba a epifenómeno superestructural determinado por la infraestructura económica de la sociedad.

El problema acuciante para las sociedades actuales, que ya Durkheim había entrevisto, consiste en la crisis del *universo simbólico-religioso* que servía de fundamento a la integración de la sociedad. Durkheim creía necesario suplir el vacío provocado por la descomposición social de la religión por medio de un equivalente funcional al cual se le asignase el papel atribuido en otro tiempo a aquélla. De este modo, se mantendría el autorreconocimiento social en un ideal compartido que afianzaría la integridad social, impidiendo, de este modo, la anomía que podría poner en peligro la pervivencia de la sociedad.

En efecto, Durkheim piensa lo social a partir de una significación central que otorgaría identidad y cohesión al conjunto de la sociedad, desde un centro simbólico unitario. Sin embargo, como ya hemos señalado anteriormente, las sociedades postmodernas ya no descansan sobre esa holística *estructura unitaria de sentido*; por el contrario, se desenvuelven —querámoslo o no— en un bricolaje *micromitológico* fluctuante desposeído de un centro. Lo que implica que la anomía se ha introducido en los cimientos de lo social para acabar convirtiéndose en uno de sus elementos constitutivos y consustanciales. Por eso, deslindándonos de la perspectiva durkheimiana, conviene hablar de *imaginarios sociales* o *micromitologías* para caracterizar la idiosincrasia de las sociedades actuales, aquéllas en donde la homogeneidad da paso a la heterogeneidad, el *monoteísmo* al *politeísmo cultural*.

Como ya hemos indicado, uno de los rasgos definitorios de la cultura postmoderna radicaría en una efervescente proliferación de microgrupos que, movidos por la *socialité*, adquieren una identidad a partir de un proceso de identificación bajo símbolos compartidos. En este sentido, lo imaginario, como instancia constitutiva de irrealidad, de ficción, de ensueño, es lo que otorgaría integridad diferenciada a un grupo, lo que garantizaría la pertenencia

---

<sup>6</sup> E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982, p. 390.

común de los distintos individuos en torno a una fantasía social que le otorga consistencia como grupo. El *neotribalismo* descansaría sobre un imaginario colectivo que, como *transcendencia immanente*, sirve de soporte para el reconocimiento y la vinculación de los individuos en diferentes *socialités* <sup>7</sup>.

Georges Simmel entendía que las sociedades secretas pervivían a través de un signo de reconocimiento de pertenencia que garantizaba la conciencia de ser una sociedad<sup>8</sup> y Maurice Halbwachs, por su parte, otorgaba a la memoria colectiva rango de aspecto definitorio de la sociedad <sup>9</sup>. Del mismo modo, Maffesoli sostiene que la *lógica de la identificación*, en la que radica la postmodernidad, se asienta sobre un imaginario que sirve de autorreconocimiento colectivo para una experimentación vivencial conjunta. La imagen, desdeñada tradicionalmente en el pensamiento filosófico occidental, se convertiría en signo de agregación social, en nuevo sacramento eucarístico de religiosidad contemporánea que contribuye a *re-ligar* a los individuos <sup>10</sup>. En esto radica, esencialmente, la eficacia social de la imagen, a saber, un aspecto ritualizador que congrega a los individuos. Lo imaginario funda *socialité* a través del culto a la imagen, afianza los lazos de integración en torno a emblemas simbólicos de coparticipación conjunta. Ya que la imagen remite a lo inmaterial, a un imaginario que trasciende su materialidad concreta, la identidad social descansa en un imaginario o irrealidad compartida que congrega a individuos que comparten sentimientos comunes. Así, lo inmaterial se materializaría en un “corporeismo espiritual” <sup>11</sup> e, inversamente, lo material se torna transcendencia simbólica.

Como contrarréplica al individualismo promovido por la modernidad, que convierte al sujeto en una entidad autosuficiente, hay un fuerte retorno de un *ethos* comunitario que discurre en sintonía con el florecimiento del arcaísmo soterrado por aquélla. La implosión de las *socialités tribales* en la postmodernidad guarda una estrecha ligazón con la saturación del programa instaurado por la modernidad, porque lo que se persigue en la cultura postmoderna no es tanto la dominación y eficacia instrumental del mundo sino, por el contrario, la *estetización* de una vida compartida con otros <sup>12</sup>. Existiría entonces una liberación de lo imaginario que, además, se inscribiría en una figura arquetípica comunitaria y se manifestaría en una tendencia a la *barroquización* de la vida social <sup>13</sup>.

<sup>7</sup> M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 239.

<sup>8</sup> G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Circé/Poche, París, 1996, p. 88.

<sup>9</sup> M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la memoire colective*, Albin Mitchel, París, 1994, pp. 294-296.

<sup>10</sup> M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, Le livre de Poche, París, 1993, p. 112 y *La contemplation du monde*, Grasset, París, 1993, p. 179.

<sup>11</sup> M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, p. 114.

<sup>12</sup> M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 77.

<sup>13</sup> M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, pp. 153-189.

## 2. LA DIALÉCTICA CONSERVACIÓN/TRANSGRESIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Lo imaginario presenta una doble faceta ambivalente: por una parte puede ser instrumentalizado al servicio del poder para contribuir a la legitimación de la realidad social existente y, contrariamente, puede movilizar la energía social para impulsar la transformación de la realidad socialmente instituida. Esta duplicidad de lo imaginario está ligada a la reprimida fuerza social del sueño y la ficción, de modo que tanto la conservación de lo real como su dislocación necesiten, en ambos casos, de la eficacia social de lo imaginario. No obstante, en sí mismo, lo imaginario está eximido de una intrínseca categorización valorativa o evaluativa, lo que, sin embargo, sí podemos analizar es el uso pragmático que de él se hace en una dirección u otra. Así, descubrimos que ni la solidificación del orden social establecido, ni tampoco su liberadora transgresión, son ajenos a la vitalidad social de lo imaginario.

### Hegemonía y dominación de la representación imaginaria

El desciframiento de los mecanismos a través de los cuales un orden social mantiene su invulnerabilidad ha presidido el interés de buena parte de la historia del pensamiento político. Para que una sociedad conserve su equilibrio es precisa una legitimación del orden social ante la conciencia de los individuos, puesto que sin ella se diluiría la propia constitución de lo social. Con la noción de legitimación se hace referencia, entonces, a una percepción connaturalizada del mundo por parte de los individuos, justificada en su conciencia como algo aproblemático y evidente. Por otra parte, además, la sociedad está atravesada por intrínsecas relaciones de poder, de modo que los dominados necesitan interiorizar sin cuestionamiento —o, lo que es lo mismo, desde una legitimidad, por recordar a Max Weber— una determinada representación de la realidad que los fija a su ubicación social.

El pensamiento de raigambre marxista había propuesto la noción de *ideología* como utillaje teórico esclarecedor de esta fijación sin fisuras del individuo a una estructura social que incluía fuertes contradicciones. Para Karl Marx, la ideología, como en el caso de una cámara oscura, invierte y deforma la representación de lo real ante la conciencia para encubrir sus contradicciones y, así, contribuir al sostenimiento de la dominación social<sup>14</sup>. La noción de *hegemonía* de Antonio Gramsci, o la formulación de la concepción althusseriana de los aparatos ideológicos del Estado, continuarían posteriormente la línea de pensamiento abierta en esa dirección por Marx. La interrogación básica que preocupaba a los pensadores marxistas descansaba en cómo se conseguía que los dominados aceptaran, sin resistencia, su es-

---

<sup>14</sup> K. Marx, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, p. 40.

pecífica posición en el conjunto de la estructura social; esto es, su condición de explotados. Ya que la mera violencia represiva no es recurso suficiente para ello, era preciso estudiar los mecanismos que rigen la asunción de una connaturalizada realidad por parte de los dominados. Étienne de La Boétie, en este sentido, ya había acuñado en el siglo XVI la noción de *servidumbre voluntaria* para referirse a la sumisión que no necesita recurrir a coacciones externas, sino que, por el contrario, surge de la propia conciencia espontánea del individuo.

Al tratar de aclarar los procesos de legitimación social es necesario desvincularse de una concepción materialista de la sociedad e introducir los aspectos ideales, representativos, imaginarios, que impregnan la vida social. Ferruccio Rossi-Landi ya había planteado el estudio de “la producción de signos que circulan por la sociedad”<sup>15</sup> como base para el estudio de la justificación ideológica de la dominación. Y autores como Claude Lefort<sup>16</sup>, Henri Lefebvre<sup>17</sup>, Pierre Bourdieu<sup>18</sup> o J. B. Thompson<sup>19</sup> apelan al mundo simbólico que entra en juego en la configuración de lo real para el mantenimiento del orden social, así como a la estrecha ligazón existente entre significación de la realidad y poder. En todos ellos se diagnostica la eficacia de lo propiamente *inmaterial e irreal* en la conservación de la arquitectura social, la importancia de la *representación significativa* que, más allá del objetivismo, se hacen los individuos. La concepción reactualizada de la ideología está obligada a albergar a la subjetividad, al modo en cómo los individuos experimentan, desde lo imaginario, la significación de su mundo social circundante. Cornelius Castoriadis ha señalado la importancia de la institucionalización de un *magma de significaciones imaginarias* conjunto, delimitadoras de un *umbral de realidad*, como condición indispensable para el mantenimiento del orden social<sup>20</sup>. Estas *significaciones imaginarias*, propiamente irreales, estructuran y organizan la forma a través de la cual los individuos perciben y aceptan su realidad. La legitimación del poder es indisoluble de esta funcionalidad social de lo imaginario.

El desarrollo de la sociedad mediática ha supuesto que los medios de comunicación se hayan transformado en *constructores* de la realidad social. Si en otro tiempo las religiones e ideologías legitimaban la realidad social, ahora los *mass media* suplen el espacio antaño ocupado por la religión y las ideologías como *productoras* de realidad. La imagen, como expresión característica de la cultura mediática, se ha erigido en nueva fuente de sen-

<sup>15</sup> F. Rossi-Landi, *Ideología*, Labor, Barcelona, 1980, pp. 89-90.

<sup>16</sup> C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, París, 1978, p. 282

<sup>17</sup> H. Lefebvre, *La presencia y la ausencia*, FCE, México, 1983, p. 80.

<sup>18</sup> P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 223-224.

<sup>19</sup> J. B. Thompson, *Ideology and modern culture*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 67.

<sup>20</sup> C. Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 68.

tido para los integrantes de la cultura postmoderna. “Lo mediático ha suplantado a lo político”<sup>21</sup> afirma Georges Balandier, percatándose de la recesión de la *opinión pública* en favor de la espectacularización mediática. El poder ha dejado de ser represor para convertirse en seductor; propone una simulación virtual de lo real que acaba colonizando la inteligibilidad de las diferentes esferas de la vida cotidiana. Para ello, utiliza la fuerza persuasiva de la imagen como generadora de *micromitologías* que favorecen el despliegue de lo imaginario<sup>22</sup>. De manera que, finalmente, hay una indiferenciación entre lo imaginario y lo real, puesto que ambos, en perfecta amalgama simbiótica, conformarían aquello admitido como realidad para las sociedades en las que prima la cultura mediática. La proliferación de imágenes, que induce una variada pluralidad de imaginarios, suplanta al mundo real y diluye los trazos fronterizos establecidos entre lo real y lo irreal. Así, la dominación social, el sometimiento sin violencia de los sujetos, que descansa en la apelación a un imaginario al que nos remite la imagen<sup>23</sup> transmitida por los *mass media*, ya no necesita recurrir a ninguna instancia transcendente de tipo religioso o mitológico.

Por otra parte, a otro nivel, existe una estrecha relación entre lo político y una *mitología imaginaria*. Maffesoli entiende que la *servidumbre voluntaria* de la que hablaba La Boétie descansa sobre la función legitimadora del imaginario social<sup>24</sup>. Existe, a su juicio, un *origen ecológico del poder*<sup>25</sup>, una mitología fundadora común que justifica el orden social. La aquiescencia generalizada de los individuos respecto al poder se alcanzaría a través del dominio y la movilización de este imaginario colectivo. Lo que entraña que, en última instancia, el poder se reviste de un componente de *religiosidad profana*<sup>26</sup>, por cuanto busca mantener la consistencia y vertebración social a partir de un *mundo invisible*, que no es el estrictamente histórico. El *mundo imaginario*, con entidad *irreal*, garantiza la integridad social a través de su asunción generalizada por parte de los individuos.

## La implosión efervescente y subversiva de lo imaginario

El ser humano está caracterizado por una importante faceta imaginaria que es doblegada a las coacciones de la realidad. Esta carga *imaginante* queda proscrita, además, por la *lógica monovante* que se impone como modelo de racionalidad a raíz de la modernidad. No obstante, a pesar de que la cultu-

<sup>21</sup> G. Balandier, *El poder en escenas*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 68.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>24</sup> M. Maffesoli, *La transfiguration du politique : la tribalisation du monde*, Grasset, París, 1992, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 37.

ra tecno-productiva ha conseguido desterrar del horizonte vital a lo imaginario, no ha conseguido eliminarlo plenamente. Éste ha conseguido pervivir, en un estado latente o marginal, fuera de las fronteras que delimitan la racionalidad moderna. El ensueño, la fantasía, la ficción —en donde anida lo imaginario— han buscado cauces intersticiales a través de los cuales poder dar expresión a esta faceta *imaginante* consustancial al ser humano.

Existe, por tanto, una *potencia social* subterránea que, como expresión de un *querer vivir*, de un irrefrenable vitalismo, dinamiza a lo social<sup>27</sup>. *Potencia* que se circunscribiría en aquella faceta *alógica* y arquetípica de la vida social irreductible a lo estrictamente racional. Las masas, por medio de ésta, ofrecerían un género de resistencia activa al ejercicio del poder. Así, la caracterización de tal potencia vendría dada por el rechazo de todo género de coacción social y por una exclusiva afirmación de la vida sin trabas. El único móvil que la preside es un “epicureísmo cotidiano”<sup>28</sup>, una vivencia creativa y espontánea del presente que revelaría una desconfianza ante todo tipo de imposición externa. La potencia social se enfrenta, pues, a la sociedad instituida, a la gestión y planificación vertical de la vida por la lógica *económico-político-moral* que establece el poder<sup>29</sup>, expresando un ansia por recuperar la intensidad del presente sin una proyección de futuro. Se trataría de reapropiarse de una soberanía de la existencia adulterada en lo político.

En esta misma línea, Richard Hoggart interpreta la indiferencia, el escepticismo y el cinismo espontáneo de la reserva popular frente a todo discurso dominante como un verdadero ejercicio de contrapoder que poseen las masas<sup>30</sup>. En ambos casos se revaloriza y dignifica la actitud popular que, en ocasiones, había sido simplificadoramente descatalogada como espacio en donde se manifiesta la alienación. Maffesoli, Hoggart y Michel De Certeau<sup>31</sup> muestran el contrapoder activo del que disponen los dominados para hacer frente a una imposición externa, las resistencias que son utilizadas con astucia (*ruse*) por éstos para contrarrestar la violencia que sobre ellos se ejerce.

La fiesta<sup>32</sup>, lo *dionisiaco*<sup>33</sup>, el *gasto simbólico*<sup>34</sup>, expresarían una energía social hedonista, amoral y transgresora que solivianta la realidad socialmente instituida. Tiene razón Jean Baudrillard cuando afirma que Marx tenía que haber leído a Georges Bataille para construir así su crítica de la economía capitalista desde el rechazo al postulado de la *metafísica del tra-*

<sup>27</sup> M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, pp. 73-79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>30</sup> R. Hoggart, *La culture du pauvre*, Minuit, París, 1970, p. 332.

<sup>31</sup> M. De Certeau, *L'invention du quotidien: Arts de faire*, Gallimard, París, 1990, p. 35.

<sup>32</sup> R. Callois, *El hombre y lo sagrado*, FCE, Madrid, 1987.

<sup>33</sup> M. Maffesoli, *La orgía*, Ariel, Barcelona, 1996.

<sup>34</sup> J. Baudrillard, *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 165.

*bajo*, y concebir de este modo a la producción, no solamente en términos de valor, sino de juego, de *gasto simbólico*<sup>35</sup>. Existe un relevante aspecto de la vida social, para decirlo en expresión de Wilfredo Pareto, propiamente *residual*, es decir *no-lógico*<sup>36</sup>, un transfondo *irracional* que está presente en todos los ámbitos del comportamiento colectivo y que es desdeñado por la lógica racionalista. La implosión de esta *potencia* social —en su pureza, como deseo afirmativo de vida— es, esencialmente, transgresora del orden social instituido. En determinados acontecimientos sociales logra cristalizarse, poniendo en peligro la estabilidad de las instituciones e introduciendo el desorden en la configuración de la sociedad. Su naturaleza se deslinda de lo propiamente organizativo, de lo institucional, de lo político, puesto que no admite estrategias o finalidades; por el contrario, es implosiva en sí misma. Responde más a un sentimiento rebelde de descarga y explosión de la ensoñación socialmente bloqueada, que a una racionalización teórica y dogmática sujeta a una programática. Se asemejaría a la “embriaguez como sueño de una vida libre” que, según Walter Benjamin, habría impulsado a la bohemia<sup>37</sup>; o a lo que este mismo autor también denomina —en referencia al surrealismo como movimiento liberador, que fractura los límites de la percepción socialmente establecida— “ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución”<sup>38</sup>.

Esta energía rebelde, que desata una corriente de sentimiento que se agota en lo presente, que excita y arrastra un dinamismo social, pone en peligro el equilibrio de la sociedad. Es la fantasía que pretende adueñarse de la realidad, al modo del romanticismo, intentando sobrepasar el orden de la cosificadora unidimensionalidad para afirmar una vida sin trabas. Gilles Deleuze y Felix Guattari han indicado que las utopías socialistas del siglo XIX funcionaban como *fantasmas de grupo* que incitaban a la producción de deseo revolucionario en el que la libido se apodera del campo social. Siguiendo a estos autores, cabe comprender la efervescencia de esta *potencia social* como la liberación de flujos de deseo *esquizo-delirantes* que se propagan en una determinada coyuntura histórica. De ahí que las explosiones revolucionarias hayan estado secundadas por una liberación del deseo, sin la cual se tornarían estériles. “Las grandes utopías socialistas del siglo XIX funcionan, no como modelos ideales, sino como fantasmas de grupo, es decir agentes de la productividad real de deseo que vuelve posible un desinvestmento o una desinstitución del campo social actual, en provecho de una institución revolucionaria del deseo mismo”<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 45.

<sup>36</sup> W. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Payot, París, 1919. p. 790.

<sup>37</sup> W. Benjamin, *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1998, p. 36.

<sup>38</sup> Ibid., p. 58.

<sup>39</sup> G. Deleuze, y F. Guattari, *L'anti-edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, París, 1972, p. 38.

La *potencia social* logra vehiculizarse a través de un movimiento social cuando está amparada por un mito que le imprime dinamismo. El mito logra movilizar y canalizar esta energía social latente y larvada en una determinada dirección histórica. Para ello, se arraiga en el orden del sentimiento, de la experiencia social afectiva y vivencial más que en la propiamente intelectual o racional. La eficacia práctica del mito radica en su capacidad para arrastrar a la acción colectiva, e incluso reavivar e impulsar actitudes mesiánicas, como ha puesto de manifiesto Francois Laplantine<sup>40</sup> en referencia al socialismo. En este sentido, la fecundidad práctica del marxismo se enraíza más en una mitología compartida que incita a un destino histórico que en las complejas teorizaciones llevadas a cabo por Marx en *El Capital*. El antiintelectualismo de Georges Sorel —dirigido a los pontífices del izquierdismo teórico— encuentra en el mito de la *huelga general*, como revolución sin mediaciones teóricas, como fantasía motriz de porvenir, la verdadera fuerza subversiva del marxismo como movimiento ideológico-político. Desde una perspectiva claramente antiilustrada, Sorel apunta que la importancia del mito descansa en que es antes una expresión de voluntades que un análisis de realidades<sup>41</sup>; he ahí por qué el socialismo sería un *mito de juventud* arraigado en las primeras fases del movimiento obrero y nunca una ciencia objetiva de la sociedad. En conclusión, para Sorel, todo movimiento revolucionario, de rebelión social, está anclado en una mitología sin la cual estaría abocado al fracaso, puesto que ésta es la que fragua una *ebullición* de las pasiones y sentimientos colectivos, inalcanzable, por otra parte, para el ejercicio teórico de las ideas. Se valora así el mito a partir de una perspectiva pragmática, exclusivamente como “medio para actuar sobre el presente”<sup>42</sup>. De modo que, más allá del discurso racionalista e intelectualista, las ideas fecundas son aquéllas que entran en relación práctica con las corrientes de sentimiento y pasión que se albergan en la vida social. Sorel nos descubre la relevancia sociológica del mito para despertar y orientar actitudes colectivas. A través del mito se despierta la faceta ensoñadora e *imaginante* que fuera doblegada a los dictados de una realidad carente de fantasía, pero que, no obstante, sobrevive en estado latente. El mito, de esta manera, consigue desplegar esta potencial ensoñación reprimida en diferentes aconteceres históricos, dinamizando los movimientos sociales que ansíen la transformación de la realidad social instituida.

Esta efervescencia del deseo, que busca sobrepasar las coacciones de lo real, es propiamente *presentista* ya que es, por naturaleza, reacia a todo proyecto de futuro. Es un sentimiento que impulsa a trascender los márgenes de la realidad establecida e incita a un mundo dominado, por decirlo

---

<sup>40</sup> F. Laplantine, *Las voces de la imaginación colectiva*, Granica, Barcelona, 1977, p. 75.

<sup>41</sup> G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976, p. 18.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 184.

al modo de Ernst Bloch, por el *sueño diurno*. La cultura postmoderna, en este sentido, vendría caracterizada por una radical efervescencia de lo imaginario, previamente sepultado en la modernidad. Así, en ella se testimonia la reaparición del simbolismo, del ensueño, de lo emocional, que habían sido doblegados a los dictados de la *metafísica del trabajo* alentada por la unidireccional directriz histórica establecida por la *filosofía del progreso*. Y esta revitalización de lo imaginario, este *retorno de lo reprimido*, se encarna en una heterogeneidad de fenómenos sociales que se extienden por la cultura postmoderna.

Se hace presente, por tanto, un *presentismo* que estaría expresando un irreprimible vitalismo social, el cual no debiera ser menospreciado sociológicamente al evaluarse desde los cánones morales de la modernidad. Por el contrario, estaría revelando la saturación de una representación del mundo orientada a unas finalidades futuras y la emergencia de aquello que había sido soterrado en ésta. La *potencia vital*, cuyo único móvil es el *querer vivir*, tomaría cuerpo en una abigarrada proliferación de espacios sociales en los que se entreteje la cotidianidad, reaccionando, así, frente a los valores nucleares impuestos por la modernidad. Por eso el hedonismo, lo *orgiástico*, la transgresión, si conseguimos deslindarnos de un enjuiciamiento moral, estarían mostrando aquella faceta de lo social que la modernidad buscó sojuzgar en favor de una reglamentación instrumental de la existencia.

La cultura mediática alienta una planificada y controlada segregación de lo imaginario a través de los diferentes plexos en los que se entreteje la vida cotidiana, con la intención de favorecer la construcción de subjetividades perfectamente funcionales a la lógica cultural de un nuevo estadio del capitalismo. Pero, al mismo tiempo, se percibe la efervescencia de un extendido vitalismo social que, en oposición a la gestionada y planificada vida moderna, se expresa a través de la irrupción de un mundo imaginario en el que se traduce una deseada estetización de la existencia. El reto sociológico actual consistiría en diseccionar, por una parte, el ensueño planificado socialmente, el estallido de un consumo artificioso de irrealidad, de, por otra parte, una espontánea y creativa fantasía que ansía adueñarse de la vida para reconquistarla. En esta clarificación de la arquitectura social de lo imaginario estaría en juego la preservación de la fuerza de la que dispone la *socialité* para mantener en tensión su enfrentamiento al poder instituido, para no perder su inherente potencialidad subversiva.

### 3. UN MUNDO ABIERTO A LA CREATIVIDAD DE LO POSIBLE

La filosofía tradicional ha planteado erróneamente la naturaleza de lo posible en términos de antítesis y negación respecto a lo real. Desde el platonismo, el *ser* viene caracterizado por la inmutabilidad, por la quietud opuesta al devenir temporal; su esencia no alberga el movimiento. Es necesario que

Henri Bergson<sup>43</sup>, al introducir el tiempo en la categorización del *ser*, muestre que lo real es eterno movimiento, creación permanente y, por tanto, libertad, imprevisibilidad e indeterminación. Entonces, lo posible no es una idealidad preexistente que, al modo platónico, precede temporalmente a lo real y luego se materializa por la adquisición de la existencia. La fijación y clausuración del *ser* a la inmutabilidad bloquea el desvelamiento del impulso creativo continuo que es lo propio del *fluir* de la vida social, del mismo modo que impide reconocer que la posibilidad permanente se inscribe en la intrínseca naturaleza del *ser*. La naturaleza del *ser*, piensa Bergson, viene dada por una radical novedad, por un instante que es *re-creado* eternamente. En definitiva, la rígida identificación del *ser* en términos de fija inmutabilidad obstaculiza la comprensión de la dialéctica establecida entre lo real y lo posible. De ahí que el objetivismo, al identificar realidad y objetividad, impida comprender que lo posible es un estado inmanente a lo real, que lo real está teñido inevitablemente de una temporalidad pasada y futura de la que no puede desvincularse.

Lo posible, estando inscrito inmanentemente en lo real, es lo que lo moviliza en un determinado sentido. Hay un *excedente* cultural<sup>44</sup> en la vida social que no se constriñe al rango de epifenómeno siempre dependiente de lo material, y que es el que impulsa lo real. Los *sueños diurnos* alumbran las transformaciones de la realidad social, tensionan lo real para hacer que lo posible se concrete. Éste es el significado social que Bloch atribuye a la *función utópica* en el seno de la teoría marxista. Así, lo imaginario, desde la ilusión y la irrealidad, dinamiza la realidad socialmente solidificada, abriendo expectativas a lo real que trascienden los límites de la facticidad actual. En este sentido, la fantasía permite gestar mundos alternativos a lo instituido, extiende el horizonte de lo real más allá de las fronteras de lo establecido. Todo ensueño, toda ilusión, es, por tanto, creadora de posibilidades imaginarias de realidad bloqueadas por una conciliadora connaturalización de lo dado. Si lo que caracteriza a la cultura moderna es la extensión de una generalizada *reificación* que coloniza los distintos ámbitos de la vida cotidiana, lo imaginario, entonces, edifica y proyecta posibilidades de realidad actualizables. Como antídoto a la petrificada e hipostasiada realidad, vislumbra e induce la creación de posibilidades alternativas que la trasciendan. Y esto, porque la posibilidad potencial siempre sobrepasa lo dado, nunca se agota en su reducción a lo actual.

La utopía, a juicio de Maffesoli<sup>45</sup> desempeñaría esta función: sobrepasar los márgenes de realidad vetados por la sociedad para orientarse hacia lo posible. Es el mismo significado que Jean Duvignaud atribuye, desmarcándose de la versión clásica durkheimniana, a la *anomía* como fuente creativa

<sup>43</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, París, 1955, pp. 110-115.

<sup>44</sup> E. Bloch, *El principio de esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, p. 146.

<sup>45</sup> M. Maffesoli, *Lógica de la dominación*, Península, Barcelona, 1977, p. 47.

de dimensiones de realidad no actualizadas. Lo imaginario, como la anomalía, evita la esclerosis social<sup>46</sup>. La fecundidad subversiva de lo imaginario, entonces, radicaría en penetrar lo real vivificándolo, generando expectativas y anticipando posibles realidades. Raymond Ledrut, complementando la función *equilibradora* que [poner nombre] Dürand le asignaba a lo imaginario, añade la función *desequilibradora*<sup>47</sup>, aquélla que incita a lo real a un nuevo modo de ser; es decir, que promueve la dislocación de la realidad socialmente instituida para *construir* nuevas realidades.

En un momento histórico en que las *macroutopías*, como grandes ensañaciones que pretendían edificar un mundo radicalmente nuevo, se han desvanecido, se percibe un incipiente florecimiento de *microutopías* —apropiándonos de la expresión de Maffesoli— *intersticiales*. Aquéllas se alimentaban de la fuerza de la imaginación para orientar a la sociedad hacia la consecución histórica de un lejano paraíso terrenal. Ahora, con la descomposición de los grandes relatos emancipadores, éstas pretenden trascender creativamente la realidad cotidiana, sin perseguir, sin embargo, nítidas finalidades históricas. A lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, un abanico de movimientos sociales reavivaron y dinamizaron la *potencia social* hacia la materialización histórica de *macroutopías* tendentes a la reconciliación absoluta del hombre con su existencia. Para ello, utilizaban principios ideológicos que, amparados en una mitología liberadora, pretendían la plasmación de un *hombre nuevo* en el que las limitaciones estructurales provocadas por las superables deficiencias históricas desapareciesen.

En la postmodernidad, o como se le quiera denominar a esta naciente *sensibilidad cultural*, el escepticismo ante los principios ideológicos de antaño hace que la *potencia social* discurra por otros derroteros diferentes. Pero ésta, no nos equivoquemos, sigue viva, aunque, efectivamente, sea necesario reconocer que ha mutado su *rostro histórico*. De ahí que busque ansiosamente resquicios de fuga por los que dar expresión a esta afirmación de la vida, pero condensándose en nuevos espacios sociales, ahora ya descreídos de la ideología, el discurso ilustrado y la mitología revolucionaria. En suma, se desmarca de los ejes que vertebraron la manera de entender la categoría de emancipación en la modernidad. Quizás el individuo, como designio de su época, encuentre abortado el camino para la reconciliación plena de su existencia y ya no vislumbre con claridad una meta u objetivo que sirva de resolución a las contradicciones históricas; sin embargo, a través de lo imaginario este individuo se sitúa en la realidad, siempre con precariedad, de manera alternativa. En un momento histórico de desconfianza respecto a todo horizonte de futuro, la efervescencia de lo imaginario permite *doblarnos* en lo real, es decir, *recrear* de otro modo la existencia.

<sup>46</sup> J. Duvignaud, *Herejía y subversión*, Icaria, Barcelona, 1990, pp. 35-36.

<sup>47</sup> R. Ledrut, "Société réelle et société imaginaire", *Cahiers internationaux de sociologie*, nº 82 (1987), p. 52.