

Imaginarios sociales modernos

Últimos títulos publicados

69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnotografía*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi (comp.) - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tres los hechos*
79. R. R. Aramayo y otros - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feverabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. T. S. Kuhn - *El camino desde la estructura*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. Ch. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*

¿QUÉ ES UN «IMAGINARIO SOCIAL»?

En las páginas precedentes he usado repetidas veces el término «imaginario social». Tal vez haya llegado el momento de aclarar algo más su significado.

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

Existen importantes diferencias entre un imaginario social y una teoría social. Adopto el término imaginario 1) porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes «imaginan» su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad.

A menudo sucede que lo que comienza como una teoría mantenida por un grupo de personas comienza a infiltrarse en el imaginario social, tal vez primero el de las élites, y luego el

del conjunto de la sociedad. Esto es lo que ha ocurrido, *grossomodo*, con las teorías de Grocio y Locke, aunque han experimentado muchas transformaciones en el camino, y sus versiones finales son muy variadas.

Nuestro imaginario social en cualquier momento dado es complejo. Incorpora una idea de las expectativas normales que mantenemos unos respecto a otros, de la clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social. Esto supone también una cierta noción del tipo de participación que corresponde a cada uno en la práctica común. Esta clase de entendimiento es a un tiempo fáctico y normativo; es decir, tenemos una idea de cómo funcionan las cosas normalmente, que resulta inseparable de la idea que tenemos de cómo deben funcionar y del tipo de desviaciones que invalidarían la práctica. Tomemos por ejemplo la práctica de escoger el gobierno a través de unas elecciones generales. Parte del entendimiento de fondo que da sentido a nuestro acto de votar es la comprensión del acto en su conjunto, de la participación de todos los ciudadanos en una decisión individual pero siempre sometida a las mismas alternativas, y de la posterior composición de esta serie de microelecciones en una única decisión colectiva y vinculante. Esencial para nuestra comprensión de lo que implica esta clase de macrodecisión es nuestra capacidad de identificar lo que constituiría una infracción: cierto tipo de influencias, la compra de votos, las amenazas, etc. En otras palabras, esta clase de macrodecisiones deben cumplir ciertas normas para ser lo que pretenden ser. Por ejemplo, si una minoría pudiera obligar a todos los demás a conformarse a sus órdenes, el resultado dejaría de ser una decisión democrática.

Implícita en esta concepción de las normas está también la capacidad de reconocer casos ideales (por ejemplo, una elección en la que cada ciudadano pudiera tomar su decisión del modo más autónomo posible, y en la que todo el mundo fuera escuchado). Y detrás del ideal hay una cierta noción de un orden moral o metafísico, en el contexto del cual cobran sentido las normas y los ideales.

Lo que llamo imaginario social va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. Esta extensión del concepto no es arbitraria, pues del mismo modo que la práctica sin la idea no tendría ningún sentido para nosotros, y por lo tanto no sería posible, también la idea debe remitirse a una comprensión más amplia de nuestra situación, si es que ha de tener sentido: la relación que mantenemos unos con otros, cómo hemos llegado a esta situación, cómo nos relacionamos con otros grupos, etc.

Esta concepción más amplia no tiene unos límites claros. Ésa es la esencia misma de lo que los filósofos contemporáneos describen como el «trasfondo» [*background*].¹ Se trata de una comprensión en gran medida inarticulada de nuestra situación, en el marco de la cual se manifiestan los rasgos particulares de nuestro mundo tal como son. Nunca puede expresarse adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, pues es ilimitada e indefinida por naturaleza. Ésta es otra de las razones por las que hablo de imaginarios y no de teorías.

La relación entre las prácticas y la concepción de fondo que hay tras ellas no es por lo tanto unidireccional. Si la concepción hace posible la práctica, es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción. En cualquier momento dado se puede hablar del «repertorio» de acciones colectivas a disposición de un cierto grupo social. Se trata de las acciones colectivas que este grupo sabe cómo realizar, desde las elecciones generales, en las que participa toda la sociedad, hasta una conversación cortés pero distante con un grupo encontrado casualmente en una recepción. Para llevar a cabo estas acciones es preciso saber hacer ciertas discriminaciones, como por ejemplo a quién debemos hablar, cuándo y cómo debemos hacerlo; y en estas discriminaciones va implícito todo un mapa del espacio social, del tipo de personas con las que podemos asociar-

1. Véase la discusión de este concepto en Hubert Dreyfus, *Being in the World*, Cambridge, MIT Press, 1991, y John Searle, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, Free Press, 1995 (trad. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997), a partir de la obra de Heidegger, Wittgenstein y Polanyi.

nos, así como del modo y las circunstancias en que podemos hacerlo. Tal vez ni siquiera llegue a iniciar una conversación si todos los miembros del grupo me superan en categoría social o en rango administrativo, o si está formado enteramente por mujeres.

No hay que confundir esta comprensión implícita del espacio social con una descripción teórica de este mismo espacio, que distinga diferentes tipos de personas y determine las normas que rigen entre ellas. Entre la concepción implícita tras una práctica y una teoría social existe la misma relación que entre mi capacidad de desenvolverme en un entorno conocido y un mapa (explícito) de este mismo entorno. Soy muy capaz de orientarme sin tener que adoptar nunca la perspectiva distanciada que ofrece el mapa. De modo parecido, durante la mayor parte de la historia humana y en casi todos los contextos de la vida social, las personas han funcionado siempre gracias a su comprensión implícita del repertorio común, sin necesidad de recurrir a ninguna perspectiva teórica de conjunto. Los humanos funcionaban con un imaginario social mucho antes de que se ocuparan de teorizar sobre ellos mismos.²

Tal vez otro ejemplo ayudaría a hacer más palpable la amplitud y la profundidad propias de esta concepción de fondo.

2. La extensión del imaginario social más allá de lo que ha dicho (o puede llegar a decir) la teoría queda ilustrado en la interesante discusión de Francis Fukuyama sobre la economía de la confianza social. Algunas economías encuentran dificultades para construir grandes empresas no estatales debido a la ausencia de un clima de confianza capaz de extenderse más allá del círculo familiar. El imaginario social de estas sociedades establece ciertas discriminaciones —entre familia y extraños— en relación con la asociación económica, ignoradas en la mayoría de las teorías económicas que compartimos, incluidas las personas de estas sociedades. Tal vez pueda convenirse a los gobiernos para que adopten políticas, cambios legislativos, incentivos y demás a partir de la idea de que la capacidad de crear empresas de todas las escalas forma parte del repertorio y sólo requiere cierto estímulo. Pero la percepción de un límite claro para la confianza mutua más allá de la familia puede suponer una severa restricción para el repertorio, por más veces que se les demuestre teóricamente a cada uno de estas personas lo beneficioso que sería para ellas que cambiaran su forma de hacer negocios. El mapa implícito del espacio social tiene importantes fisuras, profundamente ancladas en la cultura y el imaginario, que están más allá de la capacidad de corrección de cualquier teoría. Francis Fukuyama, *Trust*, Nueva York, Free Press, 1995 (trad. cast.: *Trust: la confianza*, Barcelona, Ediciones B, 1998).

Pongamos por caso que organizamos una manifestación. Para ello es necesario que esta clase de acto forme parte ya de nuestro repertorio. Sabemos que debemos reunirnos, tomar pancartas y caminar. Sabemos que la acción debe mantenerse en principio dentro de ciertos límites, tanto por lo que se refiere al espacio (no podemos invadir ciertos lugares) como a la acción sobre los demás (no debemos sobrepasar el umbral de la agresividad, no debe haber violencia). Comprendemos el ritual.

La concepción de fondo que hace posible este acto es compleja, pero parte de lo que le da su sentido es una cierta imagen de nuestra forma de comunicarnos con otras personas, relacionadas de algún modo con nosotros (digamos que los compañeros, o la raza humana). Estamos aquí ante un acto de habla, con un emisor y un receptor, y ante un cierto entendimiento del tipo de relación que mantienen ambos entre sí. Existen espacios públicos; estamos ya siempre en comunicación unos con otros, en cierto modo. Como todo acto de habla, se refiere a una palabra previamente dicha, y tiene en perspectiva otra palabra todavía por decir.³

La forma de enunciación también dice algo sobre la relación que mantenemos con los receptores. La acción es impositiva; pretendemos impresionar, tal vez incluso amenazar con ciertas consecuencias si se desoye nuestro mensaje. Pero también pretende persuadir; no llega a la violencia. Supone que su receptor es alguien con el que se puede, y se debe, razonar.

La idea inmediata que tenemos de lo que estamos haciendo, por ejemplo lanzar un mensaje al gobierno y a nuestros ciudadanos para que terminen los recortes, cobra sentido en un contexto más amplio, donde nos hallamos inmersos en una relación continuada con otras personas, y donde es aceptable que nos dirijamos a ellas de esta manera y no, por ejemplo, a través de réplicas, amenazas o una insurrección armada. Podemos aludir genéricamente a todo esto diciendo que esta ma-

3. Mijail Bajtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press, 1986.

nifestación tiene lugar en una sociedad democrática estable y ordenada.

Esto no significa que no haya casos —Manila en 1985, Tiananmen en 1989— en los que una insurrección armada estaría perfectamente justificada. Pero en estas circunstancias el sentido del acto es precisamente invitar a la tiranía a que se abra a una transición democrática.

Vemos, pues, que nuestra idea de lo que estamos haciendo (sin la cual no estaríamos realizando *este* acto) cobra sentido en el marco de una comprensión más amplia de la situación: cuál es la relación que mantenemos o hemos mantenido entre nosotros, así como con el poder. Esto abre a su vez perspectivas más amplias respecto al lugar que ocupamos en el espacio y en el tiempo: nuestra relación con otros pueblos y naciones (por ejemplo, con los modelos exteriores de vida democrática que tratamos de imitar o con los modelos de tiranía de los que tratamos de distanciarlos), y también nuestra relación con la historia, el relato de cómo hemos llegado a ser lo que somos, por el cual reconocemos el derecho a manifestarse pacíficamente como un logro de la democracia, arduamente ganado por nuestros antepasados, o bien aún por ganar precisamente a través de esta acción común.

Esta noción del lugar que ocupamos en el nivel internacional y en el marco de la historia puede estar presente también en la propia iconografía de la manifestación, como en la que tuvo lugar en 1989 en Tiananmen, que incluía referencias a la Revolución francesa y aludía también al caso norteamericano a través de la estatua de la Libertad.

El trasfondo que da sentido a cualquier acto particular es, pues, amplio y profundo. No incluye todo cuanto forma parte de nuestro mundo, pero tampoco es posible circunscribir los rasgos relevantes que le dan sentido; por este motivo decimos que nuestros actos cobran sentido en el marco del conjunto de nuestro mundo, es decir, de nuestra concepción del lugar que ocupamos en el tiempo y en el espacio, en la historia y entre las demás personas.

Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he llamado la idea de un orden moral. No me refiero con esto a

una simple noción de las normas que subyacen a nuestra práctica social, que forman parte de la idea inmediata que hace posible esta práctica. Tal como he dicho antes, debe existir también una cierta comprensión de lo que hace realizables estas normas. Esto es una parte esencial del contexto de una acción. Las personas no se manifiestan en nombre de un imposible, de algo puramente utópico⁴ (o si lo hacen, estamos ante un acto harto distinto). Parte de lo que decimos cuando nos manifestamos en Tiananmen es que una sociedad (en alguna medida) más democrática es posible, y que nosotros seríamos capaces de hacerla realidad, pese al escepticismo de la gerontocracia.

Detrás de esta confianza —detrás de la idea de que los seres humanos pueden mantener un orden democrático, de que éste entra dentro de las posibilidades humanas— habrá imágenes de un orden moral, a través del cual concebimos la vida y la historia de los seres humanos. Debería estar claro ya por lo dicho hasta aquí que nuestra imagen de un orden moral no está necesariamente ligada al *statu quo*, por más que pueda dar sentido a algunas de nuestras acciones. Puede estar tanto detrás de una práctica revolucionaria, como en el caso de Manila o el de Pekín, como respaldar el orden establecido.

La moderna teoría del orden moral no ha dejado de infiltrarse en nuestro imaginario social y de transformarlo en la misma medida. En este proceso, lo que era al comienzo una mera idealización ha terminado por convertirse en un complejo imaginario, a través de su integración en prácticas sociales que eran en parte las mismas de antes, aunque en gran medida transformadas por este contacto. No podría haberse convertido en la perspectiva dominante en nuestra cultura si

4. Esto no significa que las utopías no se interesen a su manera por aquello que es posible. Tal vez describan tierras lejanas o sociedades del futuro imposibles de imitar hoy, que tal vez nunca seamos capaces de imitar. Pero la idea subyacente es que estas cosas son realmente posibles en el sentido de que forman parte de la naturaleza humana. Esto es lo que piensa el narrador del libro de Moro: los utopianos viven de acuerdo con la naturaleza. Véase Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux*, Paris, Payot, 1984, pág. 75. Esto es también lo que pensaba Platón, autor de uno de los modelos del libro de Moro, y de un sinfín de otros escritos «utópicos».

no fuera por esta penetración/transformación de nuestro imaginario.

Reconocemos transiciones de este tipo, por ejemplo, en las grandes revoluciones que fundaron el mundo occidental contemporáneo; la americana y la francesa. La transición fue mucho más fácil y menos catastrófica en el primero de estos casos, gracias a que la idealización de la soberanía popular pudo asociarse sin demasiados problemas con una práctica existente de elección popular asamblearia, mientras que en el otro la imposibilidad de traducir el mismo principio en un conjunto de prácticas estables y aceptadas fue una fuente de conflictos e incertidumbres durante más de un siglo. En ambos casos, sin embargo, había cierta conciencia de la primacía histórica de la teoría, un elemento central en la idea moderna de revolución, por la cual nos proponemos rehacer nuestra vida política a partir de una serie de principios previamente acordados. Este constructivismo ha llegado a ser un elemento central de la cultura política moderna.

¿Qué quiere decir exactamente que una teoría penetre en un imaginario social y lo transforme? En la mayoría de los casos, las personas asumen las nuevas prácticas por imposición, improvisación o adopción. A partir de este momento la práctica cobra sentido en virtud de la nueva perspectiva que ofrece, antes sólo articulada en la teoría; esta perspectiva es el contexto que da sentido a la práctica. La nueva idea aparece ante los participantes como nunca antes lo había hecho. Comienza a definir los contornos de su mundo y puede llegar a convertirse en el modo natural de ser de las cosas, demasiado evidente como para discutirlo siquiera.

No se trata sin embargo de un proceso unidireccional, por el que una teoría construya su propio imaginario social. En el proceso de dar sentido a una cierta acción, la teoría se ve matizada en cierto sentido, toma una cierta forma como contexto de estas prácticas. De un modo análogo a la idea kantiana de que la aplicación de la categoría abstracta a la realidad del espacio y el tiempo tiene como resultado la «esquemmatización» de esa categoría, también la aplicación de la teoría a la densa

esfera de las prácticas comunes tiene como resultado la «esquemmatización» de esta teoría.⁵

Tampoco tiene por qué terminar ahí el proceso. La nueva práctica, junto a la concepción de fondo generada por ella, puede servir de base para ulteriores modificaciones de la teoría, las cuales a su vez modificarán la práctica, y así sucesivamente.

Lo que he venido llamando la larga marcha es un proceso por el cual fueron surgiendo nuevas prácticas, o modificaciones de las viejas, ya fuera a través de la improvisación de ciertos grupos y estratos de la población (por ejemplo, la esfera pública de las élites educadas en el siglo XVIII, los sindicatos de trabajadores en el XIX), o bien a través de su difusión por parte de las élites sobre una base cada vez más amplia (por ejemplo, la organización jacobina de las secciones en París). Alternativamente, en el curso de este lento proceso de desarrollo y ramificación, algunas prácticas cambiaron gradualmente de significado para las personas, y contribuyeron de este modo a constituir un nuevo imaginario social (la «economía»). En todos estos casos el resultado fue una profunda transformación del imaginario social en las sociedades occidentales, y por lo tanto del mundo en el que vivimos.

5. Immanuel Kant, «Von dem Schematismus der reinen Verstandnisbegriffe», en *Kritik der reinen Vernunft*, edición de la Academia de Berlín, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, 3, págs. 133-139 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998).