

Repensar la ideología desde lo imaginario

Ángel Enrique Carretero Pasín

“La manipulación de las conciencias y las conductas mediante espectáculos parece ser, cuando bien se comprende su verdadera naturaleza, el moderno, civilizado, sutil y esplendoroso rostro de la vieja intolerancia”

Ignacio Gómez de Liaño

LA IDEOLOGÍA. UN CONCEPTO ARRAIGADO EN EL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO CLÁSICO

Como es bien sabido, el nacimiento de la sociología como ciencia está marcado por la intención de problematizar y desenmascarar ciertas representaciones de la realidad que los individuos asumen de forma connaturalizada. La tarea sociológica llevaba implícita una inherente interrogación crítica en torno a una solidificada percepción de la realidad social que se arraiga en la conciencia colectiva como una incuestionable evidencia y que, en consecuencia, no admite fisuras que puedan quebrar ese orden connatural y predado de las cosas. Habría, pues, dos niveles diferenciados de acceso a la realidad social. Por una parte, un nivel de representación del mundo aceptado sin un autointerrogador cuestionamiento, en definitiva, una falsa conciencia de lo real, y, por otra parte, un nivel en el que se pretende que la lógica del mundo social se haga transparente, en el que esa connaturalizada realidad consiga, en mayor o menor medida, ser finalmente descifrada. La distinción anteriormente indicada, que afecta a la propia naturaleza del saber sociológico, nos es útil para introducirnos en el significado de la problemática filosófico-sociológica en torno a la ideología, aquella, entonces, orientada hacia el cuestionamiento de las deformadas representaciones del mundo que son asumidas de modo connatural por los individuos. La ciencia social aparece abiertamente enfrentada a la ideología, puesto que esta última encubre el verdadero funcionamiento que rige la vida social, al mismo tiempo que obstaculiza un desvelamiento crítico de este funcionamiento.

En el marco teórico propuesto por una sociología crítica el término ideología ha sido utilizado con un significado fundamentalmente peyorativo. Aunque también ha sido considerada la ideología, desde una acepción neutral, como una *Weltanschauung* o representación del mundo que nutre, inevitablemente, la vida de las sociedades, como una matriz holística que otorga un sentido rector a lo social, la prioritaria acepción de ideología ha sido aquella identificada a una falsedad, a un engaño o a una ilusión de la cual es preciso desembarazarse para mostrar una conciencia clarividente de lo real. En este sentido, la sociología crítica guarda fidelidad a una constante epistemológica gestada ya en el pensamiento griego, aquella que, perfectamente ilustrada a través del mito de la caverna platónico, escinde el conocimiento de lo real en una dualidad de rango, a saber, la *doxa* y la *episteme*, la apariencia y la verdad. Platón subrayaba que la naturaleza de lo real solía ocultarse bajo la forma de espectrales apariencias que era preciso superar, insistía en que el conocimiento de la verdad pasaba por un desprendimiento dialéctico de las ilusiones enraizadas en una ingenua, por espontánea, conciencia de lo real. Y este marcado dualismo epistemológico va a predeterminar el rumbo posterior del pensamiento occidental y presidirá, posteriormente, el proyecto fundacional de la sociología como ciencia. En efecto, podemos atisbar los antecedentes de una teoría crítica de la ideología en el énfasis de Bacon por desenmascarar los *ídola*, los falsos prejuicios y errores que anidan en la conciencia, con el objetivo de mostrar un fidedigno conocimiento de lo real. La labor de la ciencia, para Bacon, consistiría en una depuración de aquellos *ídola* que enturbian y obstaculizan la rectitud del juicio que ansíe la conquista de la certeza. Así pues, un denominador común marcará las directrices fundamentales de la sociología crítica, aquel que incide en que el camino diseñado por la razón, por el saber científico, es el que posibilita el tránsito de la falsedad a la verdad.

La literatura filosófico-sociológica que fija su atención sobre la temática de la ideología es extremadamente prolija¹. Ahora bien, la consolidación explícita de una ciencia social en abierta oposición a la ideología se enmarca en el seno del pensamiento marxista. La sociología de raigambre marxista gravitará sobre una idea rectora: la búsqueda de una clarividente representación de la realidad social en la que se superen unas deformadas y connaturalizadas versiones del mundo encargadas de conservar una arquitectura social que acoge unas graves contradicciones estructurales. En consecuencia, la tradición de pensamiento

¹. Véase, a este respecto, la selección de los textos más relevantes relativos a esta temática en Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982. También puede consultarse, Irving Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997; Ferruccio Rossi-Landi, *Ideología*, Barcelona, Labor, 1980.

marxista está impulsada por la consigna de elaborar una ciencia propiamente dialéctica cuestionadora de una *falsa conciencia* que frena la posibilidad de que el proletariado tome autoconciencia de su papel real en la estructura social y que, así, bloquee la transformación revolucionaria de las contradicciones infraestructurales generadoras de la explotación económica a la que éste se encontraría sometido.

De este modo, Marx inaugurará una novedosa actitud filosófica de corte materialista que tratará de mostrar el fundamento histórico sobre el que descansan las ingenuas representaciones que los individuos se hacen de su realidad, para, de este modo, establecer un notorio desajuste entre cómo éstos perciben su mundo y cómo el mundo es. La preocupación nuclear que presidirá la sociología marxiana se fijará, pues, sobre la asintonía existente entre cómo se nos presenta la realidad y cómo ésta realmente es. De ahí que, para Marx, el concepto de ideología posea un significado fundamentalmente peyorativo, sea identificado a quimera, a ilusión, a una inversión mistificadora de lo real que oculta unas determinadas contradicciones históricas. Marx utiliza como ilustración del papel atribuido a la ideología en el conocimiento lo que ocurre en una cámara oscura en la que “los hombres y sus relaciones aparecen invertidos” (Marx-Engels, 1975, p. 40). Si bien es cierto que el tratamiento de la noción de ideología en Marx es especialmente ambivalente², puesto que éste nunca se ocupó de explicitar una definición precisa del término y en diversos contextos de su obra la conceptualización de la ideología es sinónimo de una representación del mundo que emana, inevitablemente, de todo grupo social o sociedad, domina una identificación de lo ideológico con una *falsa conciencia* que contribuye a mantener una aquiescencia generalizada de los individuos con respecto al orden social, a afianzar una interesada credibilidad en lo real que impide la modificación de la estructura social. Tal y como señalara en su momento Le Boétie, la dominación social nunca se ejerce como una coerción o violencia desnuda, sino que necesita respaldarse en una *servidumbre voluntaria*, en una unánime adhesión arraigada en la conciencia de los dominados. Por tanto, en el pensamiento de Marx, la ideología desempeña el papel de legitimación de un orden social instituido, es, en última instancia, el recurso teórico explicativo de por qué el proletariado acepta, mayoritariamente, un sistema económico que provoca una situación de *alienación*, es decir de desposeimiento de aquellas facultades universales inscritas potencialmente en la condición humana.

². Véase Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, Madrid, FCE, 1997, p.66; Theodor Geiger, *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p.39; Ferruccio Rossi-Landi, *Ideología*, Barcelona, Labor, 1980, p.19; entre otros.

Cabe señalar cómo en el marco histórico en el que se encuadraba el pensamiento marxiano la crítica ideológica estaba focalizada hacia una doble vertiente. Por una parte, la *sublimación* que se daba en una versión religiosa del mundo y, por otra parte, la *idealización* de lo real inscrita en el pensamiento hegeliano y neohegeliano. En ambas circunstancias, se producía una fantasmagórica transmutación de lo real en la que se encubría el verdadero fundamento histórico sobre el que se apoya toda vida social. Algo similar ocurriría en el proceso de *fetichización* de la mercancía, en donde unos mistificadores atributos sobreañadidos a ésta encubrirían, en última instancia, el régimen temporal de trabajo que rige en el sistema productivo capitalista. De ahí que nos interese subrayar cómo, para Marx, ese efecto distorsionador característico de la ideología se correspondería con una falseada presentación de la realidad en donde se vela la “vida real”, en donde las condiciones históricas de vida desaparecen de nuestro umbral de visualización. La ideología es una *falsa conciencia* porque implica una *deshistorización* del mundo, una versión espectral de la realidad social en la que se omite la historicidad. En consecuencia, la crítica ideológica marxiana adoptará un presupuesto ontológico propiamente materialista, dado que pondrá un especial énfasis en desvelar la base histórico-material que sirve como verdadero fundamento explicativo de las variadas formas de conciencia social, tratando de revelarnos, entonces, aquello que había sido ignorado por la ideología.

Además, es importante resaltar que esta *falsa conciencia* se encontraría expandida por la totalidad del entramado social, obstaculizando, de este modo, la comprensión de la verdadera lógica explicativa de la vida social, tarea encomendada a una ciencia dialéctica que, en consecuencia, tiene como objetivo la conquista de una conciencia dispada de lo real en la que se haya depurado todo componente ideológico. A través del análisis de la noción de ideología, Marx reincide, pues, en el arquetipo epistemológico racionalista que preside el discurrir del pensamiento occidental desde Platón. Así, es notorio el paralelismo existente entre la vida falseada por las apariencias a la que se encuentran sometidos los esclavos que acoge la caverna platónica, pero también la superstición y los prejuicios que tratan de ser superados por las luces de la razón ilustrada, con una percepción y asunción de lo real mediatizada por la ideología. La ciencia dialéctica representará, entonces, la antítesis de la ideología, el verdadero modo de superación de una conciencia ideologizada.

La ideología, diseminada por todos los intersticios de la vida social y enraizada en la conciencia colectiva, conserva la integridad del orden social ante cualquier posible tentativa reproblematicadora. Es el elemento que, a juicio de Marx, nos capacitaba para encontrar una sólida respuesta a aquella

preocupante interrogante que, asediándonos constantemente, nos impulsaba a desentrañar la complejidad de lo social ¿Por qué el proletariado, clase dominada y explotada bajo un determinado régimen de producción, no modifica las condiciones infraestructurales de la sociedad? Tras la crítica de la ideología marxiana se esconde, pues, inexorablemente, un móvil político-revolucionario, un compromiso con una praxis histórica emancipadora. Pese a las serias objeciones planteadas posteriormente desde el heterodoxo marxismo de Mannheim, con su distinción entre concepto *particular* y *total* ideología que concluye en la paradoja de que la expansión de la apreciación ideológica conduce a que el punto de vista desde el cual se lleva a cabo la crítica no es inmune al reproche de ideológico, la teoría sociológica marxista mantuvo un diametral enfrentamiento en contra de la ideología, convirtiéndose éste en el motivo central que otorgaba un sentido a la ciencia dialéctica de la sociedad³.

Por otra parte, la tradición de pensamiento marxista también se ha preocupado de diseccionar los mecanismos de transmisión social de la ideología. La ideología es, en efecto, una deformada representación del mundo que no admite cuestionamiento, pero se encuentra, al mismo tiempo, canalizada a través de diferentes instituciones sociales. Así, se extiende por la totalidad del cuerpo social, constituyendo un orden natural de las cosas que se asume como un evidente e inquebrantable significado de la realidad difícilmente problematizable. Gramsci⁴ utilizó, a este respecto, el término *hegemonía* para expresar una intencionada significación del mundo que coloniza los diferentes plexos en los que se entretiene la vida cotidiana, una cultura que, al modo de una segunda naturaleza, se yuxtapone sobre la cotidianidad. Y Althusser⁵, en esta

³. La brecha epistemológica abierta por la paradoja de Mannheim inducirá a la necesidad de justificar por qué la teoría marxista es aquella privilegiada versión de lo social verdadera, es decir, no contaminada por la ideología, desde la cual evaluar otras representaciones de lo real como víctimas de la ideología. En realidad, la tesis de Mannheim trataba de problematizar la propuesta de Lukács según la cual el punto de vista verdadero acerca del mundo, el que representaba el proletariado, se reapropiaba de un interés general de la humanidad. Posteriormente, el althusserianismo, buscando erigir al marxismo en corpus teórico científico, proseguirá en el esfuerzo por justificar cómo el marxismo es la perspectiva del mundo verdadera, ahora respaldada por su científicidad. Así, desmarcándose del historicismo de Gramsci y de los escritos de juventud marxianos, Althusser intentará dotar a la teoría marxista de un estatuto científico que salvaguarde su prioritaria posición en la explicación del mundo.

⁴. Véase Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*. Puede consultarse una aproximación a este concepto en la selección de textos de Manuel Sacristán, *Antología de textos de Antonio Gramsci*, México, Akal, 1974.

⁵. Véase Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* en *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977; *L'État et ses appareils*, en *Sur la reproduction*, París, PUF, 1995.

dirección, propuso la emblemática tesis de la ideología dominante, ya apuntada en su momento por Marx en *La ideología alemana*, según la cual los *Aparatos Ideológicos del Estado*, concretados fundamentalmente en la escuela y la familia, tendrían como función inculcar, a través del proceso socializador, una interesada y homogénea representación del mundo destinada a conservar y reproducir la configuración social existente con las contradicciones económicas que ésta alberga. Como en la casi totalidad de los análisis marxistas de la sociedad, se partía de una división social en dos clases diferenciadas: burguesía capitalista y proletariado, de modo que mediante la coerción disciplinaria propia del ejercicio de la escuela y de la familia se trataba, a juicio de Althusser, de fijar a los individuos al orden social existente. La estrategia prioritaria de la práctica educativa, pero también de la institución familiar, sería la de someter a los individuos a una imperativa ideología dominante, en suma implicaría una sutil represión institucionalizada que se transmite por unos cauces ajenos al ejercicio directo del Estado. La desnuda violencia estatal, en este sentido, actuaría solamente cuando los *Aparatos Ideológicos* han previamente errado en su labor. A la propuesta althusseriana se le diagnosticaron, posteriormente, ciertas limitaciones teóricas⁶, pero introdujo, durante las décadas de los años sesenta y setenta del pasado siglo, un novedoso esquema interpretativo para abordar la legitimación de la configuración estructural del capitalismo a partir de un coercitivo disciplinamiento de las subjetividades sociales, ofertando, así, una alternativa teórica al marxismo clásico.

En la última parte de nuestro trabajo, nos replantaremos la posibilidad de adecuación o vigencia del concepto de ideología a la hora de analizar los peculiares mecanismos de legitimación del orden social en el capitalismo tardío. Nos interrogaremos, pues, acerca de la pervivencia de un *cemento colectivo* que

⁶. Como ha señalado certeramente la literatura sociológica británica que más recientemente se ha ocupado de la temática en torno a la ideología, la tesis de la ideología dominante althusseriana resulta inadecuada para comprender la legitimación del orden social instituido en las sociedades actuales, ya que presupone la existencia de una integración social generalizada bajo un consenso normativo en el cual no cabrían fisuras. Véase, Nicolás Abercrombie, S.Hill, y B.S.Turner, *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987; John B.Thompson, *Ideology and modern culture. Critical social theory in the era of mass communication*, Cambridge, Polity Press, 1990. Asimismo, en otra dirección, Michel Maffesoli y Michel de Certeau han puesto de relieve la fuerza subterránea y subversiva que anida en la cotidianidad para hacer frente a todo ejercicio de poder, en suma muestran que los dominados nunca son meros receptores pasivos de la dominación sino que, también, poseen la facultad de metamorfosear la coacción dominante. Actitud que actúa en la clandestinidad de lo institucional, ya que en esta invisibilidad descansa su propia supervivencia. Véase, Michel Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. París, Desclée de Brouwer, 1998; Michel De Certeau, *Arts de faire I*, Paris, Gallimard, 1990

salvaguarda una integridad social en donde se siguen acogiendo contradicciones. Basta señalar, por el momento, que las sociedades en las que el capitalismo ha logrado desplegarse plenamente, aunque adoptando un nuevo rostro o reabsorbiendo ciertas mutaciones estructurales, carecen de una matriz ideológica homogénea y unitaria que se irradie por todo el tejido social. Por el contrario, descansan, como luego desglosaremos, sobre una multiplicidad de centros simbólicos fragmentarios y heterogéneos que, alentados desde lo mediático, se encuentran diseminados por el entramado social. Así pues, ¿en qué medida sigue siendo de utilidad la noción de ideología, de *falsa conciencia*, para dar cuenta del mantenimiento del orden social instituido? ¿Resulta un utillaje anacrónico para comprender la lógica de las sociedades actuales?. Y si aceptamos su validez, como en este trabajo se sostiene, ¿cómo reconsiderar la ideología en función de los cambios sociales operados en el sistema capitalista en las tres últimas décadas? Para abordar estas interrogantes, necesitaremos introducirnos previamente en la idiosincrasia de una instancia socio-antropológica especialmente relevante: el orden de lo imaginario.

II. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA NOCIÓN DE IMAGINARIO

No resulta sencillo radiografiar con nitidez una noción, como es la de imaginario, que ha sido objeto de una pluralidad de perspectivas. Pese a ello, y asumiendo esta premisa, vamos a tratar de trazar los lineamientos socio-antropológicos fundamentales sobre los que gravita esta compleja noción, intentando sonsacar los perfiles esenciales que, a modo de denominador común, subyacen tras los diferentes acercamientos a su naturaleza. En una primera aproximación al desciframiento de los rasgos definitorios de lo imaginario se debería poner de manifiesto cómo su génesis se encuentra vinculada al despliegue de la imaginación y cómo, además, constituye un ámbito o instancia de la vida social, en la que se enmarca el ensueño, la ilusión, la ficción, que impregna y estructura la asunción de lo real para los integrantes de un grupo social o sociedad. Así pues, el reconocimiento de la vitalidad social de lo imaginario implica destacar cómo un mundo de fantasía anida siempre, inevitablemente, en todas las sociedades. De igual manera a cómo de un individuo brota espontáneamente una corriente de ensoñación derivada de aquella facultad genuinamente humana que es la imaginación, también en diferentes parcelas de la sociedad se gestan y solidifican representaciones colectivas ligadas al orden de lo imaginario.

El pensamiento sociológico contemporáneo ha adoptado una actitud ambivalente con respecto a lo imaginario. Así, el marxismo y el psicoanálisis han restado entidad y autonomía a lo imaginario al reducir su génesis a una originaria carencia previa siempre material. En el primer caso, lo imaginario era identificado con lo *ideológico*, con una quimérica transfiguración de lo real nacida de un contradictorio fundamento material del cual dependía, con una construcción fantástica nacida de una impotencia real. En el segundo caso, era considerado como una ilusión compensadora que encubre un deseo, como una elaboración psíquica que llena, colma y cubre una *falta* consustancial al sujeto. En ambas corrientes teóricas, no se llega a revalorizar en su justa medida la radicalidad antropológica de lo imaginario, puesto que, en última instancia, se presupone que lo imaginario emana siempre de un previo y encubierto trasfondo deficitario de carácter material, bien sea éste contemplado en términos económicos o psicológicos⁷.

⁷. Marx afirma, a este respecto, en la *IV Tesis sobre Feuerbach*: “Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en dos, uno religioso y otro terrenal. Su tarea consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo y se afine en las nubes como reino independiente tan sólo resulta explicable a partir del desgarramiento interno de ese fundamento terrenal y de la contradicción en la que está respecto a sí mismo” (Karl Marx y Friedrich Engels, Madrid, Alhambra, 1985, p.107). O en otro contexto: “Hasta hora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero y la realidad existente se derrumbará” (Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo: Universitat de Valencia, 1991, p.30). En lo que respecta a Freud, en su análisis de la génesis del fenómeno religioso se manifiesta una actitud que, a modo de denominador común, preside su explicación de la naturaleza del arte y de otras representaciones culturales. Así, en *El porvenir de una ilusión*, se nos dice sintomáticamente “Recapitulamos nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso” (Sigmund Freud, Madrid, Alianza, p.167). Para un estudio más exhaustivo de la simplificadora conceptualización de lo imaginario en la tradición marxiana y freudiana, puede consultarse especialmente la obra de Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, Vol I, pp. 215-256 y 1989, Vol II, pp.213-219. En lo referente, específicamente, al freudismo puede verse también Gilbert Dürand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 50-54.

Desde posicionamientos diametralmente contrarios a los anteriores, Sartre y Bachelard han tratado de dotar a lo imaginario de un estatuto ontológico propio⁸. El tratamiento de lo imaginario en ambos guarda una estrecha analogía, a saber: frente al positivismo que concibe lo real en términos de objetividad, lo imaginario proyecta posibilidades de realidad que trascienden el orden de la mera *facticidad*, edifica una realidad alternativa que se yuxtapone sobre lo real objetivo. De modo que el ensueño coloniza y finalmente transfigura lo real, ensanchando, de este modo, el horizonte de posibilidades del mundo y liberando la comprensión del objeto de una reduccionista circunscripción al orden de la *facticidad*. Ensueño y realidad se entremezclan en una extraña simbiosis, se funden en una amalgama que conforma la entidad de lo real, proyectando, así, *realidades* no actualizadas y clausuradas por una limitadora identificación de lo real con lo dado.

La contraposición de perspectivas en torno a la naturaleza de lo imaginario en el pensamiento contemporáneo refleja, en realidad, una duplicidad de enfoques que está constantemente presente a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Como ha señalado Védrine⁹, en su incursión por las conceptualizaciones de lo imaginario que recorren la filosofía occidental, existe una reiterada ambivalencia en las aproximaciones teóricas al orden de lo imaginario: engaño o creatividad. Aunque posteriormente retomaremos esta importante cuestión, conviene dejar señalado que nuestra perspectiva en torno a lo imaginario se enmarca en el seno de aquellas formulaciones que tratan de rescatar una dimensión creadora en lo imaginario. Si bien es cierto que es necesario analizar, como luego abordaremos, la imbricación existente entre esta creatividad que emana espontáneamente del orden de lo imaginario y las nuevas formas de ejercicio del poder.

Tras haber reseñado una doble vertiente contrapuesta en torno a la elucidación de la naturaleza de lo imaginario en el pensamiento contemporáneo, vamos a diseccionar aquellos aspectos antropológico-sociológicos que entran en juego en ella. Y a este respecto, intentaremos radiografiar aquellos componentes en torno a los que se articula el acercamiento a lo imaginario en diferentes autores preocupados por reivindicar su trascendencia filosófica y sociológica.

⁸. Véase Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, París, Gallimard, 1986, pp. 308-373; Gaston Bachelard, *Poética de la ensoñación*, Madrid, F.C.E., 1998, pp.149-320.

⁹. Hélène Védrine, *Las grandes concepciones de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Libre de Poche, 1990, Cap. I.

A. Los fundamentos antropológicos de lo imaginario. Como ya la propia expresión sugiere, es obligado referirse a la obra de Dürand. El objetivo de Dürand ha sido acometer una empresa teórica de gran envergadura encaminada a revelar una verdadera ontología de lo imaginario enraizada en unas estructuras antropológicas *cuasitrascendentales* y *tranhistóricas*. La obra de Dürand posee la virtud de introducirnos en un fundamento arquetípico sobre el que sostiene lo imaginario, mostrando un componente arcaico que, simplificadoramente subestimado por la modernidad, subyace en la totalidad de las culturas. En efecto, lo imaginario nos remitiría a una constante antropológica universal, nos incitaría a retomar una sociología de las profundidades que había pasado desapercibida a la totalidad de los diferentes planteamientos teóricos contemporáneos. Nos interesa resaltar, específicamente, cómo, a su juicio, lo imaginario está anclado en una función trascendental que él denomina *eufemizadora*, aquella vinculada a la necesidad de hacer frente a la precariedad de la existencia¹⁰. La relevancia de la línea de pensamiento abierta por Dürand radicaría en ubicar lo imaginario en una condición antropológica *demens* que está ligada a una demanda por trascender lo real, vehiculizada a través de la edificación de un género de irrealidad que sirve como insubordinación a los dictados de la temporalidad y al designio de la muerte. Así pues, Dürand nos muestra la ligazón existente entre la *tranhistórica* naturaleza de lo imaginario y el ansia por substraerse al dominio del tiempo, por alcanzar una eternización de la vida del espíritu nacida del reconocimiento de la fugacidad de la existencia. En este sentido, la fantasía, la poesía, el mito, y en general aquellas instancias enmarcadas en el ámbito de lo imaginario, testimoniarían un impulso antropológico por rebelarse, dotando a la vida de una nueva significación, ante el destino natural del hombre¹¹. Lo imaginario, pues, incita a una transfiguración estética del mundo que trata de abolir la coerción que entraña el dominio del tiempo.

Por una parte, Dürand reconoce la relevancia del pensamiento de Freud y Lévi- Strauss en cuanto revalorizadores de lo imaginario. En buena medida,

¹⁰. Dice Dürand, a este respecto, “la función de la imaginación es ante todo una función de *eufemización*, aunque no un mero opio negativo, máscara con que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo. En particular, nos vimos de acuerdo con el etnógrafo Marcel Griaule al constatar que todo el arte, desde la máscara sagrada a la ópera cómica, es ante todo empresa eufémica para revelarse contra la corrupción de la muerte”(Dürand, 1981, pp.126-127).

¹¹. Véase Gilbert Dürand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981, pp.384-409.

ambos se habrían desmarcado del racionalista paradigma cartesiano que preside la conceptualización tradicional de lo imaginario en occidente. Sin embargo, por otra parte, piensa Dürand, el tratamiento que se hace de lo imaginario en las *hermenéuticas reductivas* de Freud y Lévi-Strauss aún guardaría un resabio intelectualista que impediría percibir toda la riqueza ontológica inscrita en lo imaginario. La adopción por parte de Freud y Lévi-Strauss de un modelo científico determinista como fundamento explicativo de lo imaginario bloquearía el desciframiento de toda su radicalidad antropológica. Las *hermenéuticas instaurativas* de Cassirer, Jung y Bachelard, por el contrario, se desmarcarán, a juicio de Dürand, del intelectualismo presente en el pensamiento de Freud y Lévi-Strauss. No obstante, perviviría aún en ellas una diferenciación excesivamente estricta entre el orden de lo imaginario y el orden de lo racional. En realidad, señalará Dürand, sería necesario interpretar el fundamento del propio racionalismo como una plasmación concreta de un imaginario subyacente, y siempre específico, en donde éste se integraría.

Cabe resaltar, también, cómo el camino elegido por Dürand para una elucidación de la esencia de lo imaginario es lo que este autor denomina como *trayecto antropológico*, a saber, la interrelación existente entre la carga pulsional del sujeto y la presión ejercida por el entorno social sobre éste. A juicio de Dürand, en todas las culturas existiría un componente imaginario, universal y arquetípico que se encuentra subyugado bajo la coerción ejercida por el medio cultural, bajo una *presión pedagógica*. Como resultado, el régimen de lo imaginario pretende liberarse de la frustración de sus aspiraciones reprimidas, busca una canalización a través de la cual se exteriorice esta dimensión imaginativa. Una vez proyectadas, estas aspiraciones acabarán adquiriendo una solidez que frustrará unas nuevas formas de proyección arquetípicas. En cada cultura, pues, existe una inevitable tensión, y al mismo tiempo equilibrio, entre una presión social ejercida sobre lo imaginario y la necesidad de liberación de éste.

B. Sustancialidad de un *mundo imaginario*. En todo tipo de sociedades, el *mundo imaginario* logra constituirse como un ámbito que cohabita con el mundo real y lo vivifica. Morin ha utilizado como pretexto la ensoñación a la que se abandona el espectador cinematográfico para profundizar en una teoría antropológica en la que lo imaginario juega un papel nuclear. En una línea similar a la de Dürand, afirma la existencia de una eterna condición antropológica, en la que se enraíza lo imaginario, ligada a una demanda de proyección e identificación consustancial al hombre. Mediante la propuesta de una *teoría del doble*, Morin sostiene cómo los individuos y las sociedades

desdoblan lo real en lo imaginario, transfiguran lo real en un mundo espectral que adquiere una consistencia y entidad propia que, además, acompaña, permanentemente, a la vida de las sociedades¹². De modo que, finalmente, el mundo real y el mundo imaginario coexisten y se complementan mutuamente. A través de lo imaginario, piensa Morin, la realidad se torna investida de sueño, deviene una suerte de *estetización* en la que se lleva a cabo un verdadero exorcismo de lo real. Se podría hablar, en efecto, de un *campo universal imaginario*, en cuanto “estructura antagonista pero al mismo tiempo complementaria de lo real puesto que sin ella no se dotaría de sentido a lo real”¹³. Existe, pues, un *mundo imaginario*, constituido por un depósito de deseos, sueños y fantasías, tanto individuales como colectivas, vetados y sepultados por los imperativos que exigen una acomodación a la realidad. *Mundo imaginario*, además, que se alza como un mundo alternativo a la realidad socialmente instituida y que *reencanta* o impregna de magia a la vida cotidiana, compensando, a modo de *contrareificación*, la constricción cultural del deseo y la fantasía. Esto aclara el doble movimiento que va de lo real a lo imaginario y de lo imaginario a lo real, el entrelazamiento constante entre lo real y lo imaginario que anima toda vida social¹⁴. En suma, lo social vendría caracterizado por un estrecho entrelazamiento entre lo imaginario y lo real.

Es importante señalar cómo el creciente desencantamiento de la realidad, resultante de la instauración y desarrollo de la modernidad, genera una efervescencia de lo imaginario. La racionalización y la asepsia que colonizan las distintas vertientes de la cotidianidad en las sociedades modernas exasperan, curiosamente, una fantasía socialmente bloqueada, la cual, no obstante, busca hiatos intersticiales por donde canalizarse y, así, *reencantar* la existencia. La *reificación* de la vida social provoca, como contraréplica, una demanda por *remagizar* el mundo, un ansia por trascender la vida por medio del ensueño. Balandier¹⁵ y Maffesoli¹⁶, entre otros, han mostrado cómo la modernidad, al consagrar una racionalidad instrumental y productiva que proscribió la fantasía, el deseo, lo onírico, incita a una liberación de aquel orden de lo imaginario que había sido previamente doblegado a los dictados

¹². Véase Edgar Morin, *El cine o el hombre imaginario*, Barcelona, Paidós, 2001.

¹³. Véase Edgar Morin, *Le spritu du temps*, París, Libre du Poche, 1981, p.91.

¹⁴. *Ibid*, p.103.

¹⁵. Georges Balandier, *Modernidad y poder.El desvío antropológico*, Madrid, Jucar Universidad, 1988, p.242.

¹⁶. Michel Maffesoli, *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península, 1977, p. 94-95.

de una razón que no tolera ninguna instancia antropológica deslindada de los márgenes impuestos por la unidimensionalidad dominante.

Por último, conviene indicar que la imagen y lo imaginario mantienen una íntima vinculación. Así, la imagen sería una realidad física que se nos hace presente, pero que, al mismo tiempo, nos remitiría a un ámbito simbólico que la trasciende, nos proyectaría a una dimensión imaginaria que, desbordando lo estrictamente perceptible, nos abriría a lo inmaterial. De ahí que, en las sociedades tradicionales, la imagen haya sido custodiada y circunscrita a la esfera de lo religioso, ya que, en palabras de Balandier, es “un enviado que libera el sentido” (Balandier, 1994, p.125). Como afirma Ledrut¹⁷, la entidad física de la imagen nos transporta a una representación imaginaria que se encuentra involucrada en la propia imagen. Así pues, la imagen posee la inherente facultad de despertar y desplegar lo imaginario.

C. Lo imaginario como estructurador de lo real. La tradición de pensamiento occidental está marcada por una tajante dicotomía establecida entre lo material y lo ideal, entre lo real y lo *representacional*, como órdenes plenamente diferenciados, que resulta infructuosa para descifrar la naturaleza de la realidad social. Idealismo y materialismo serán dos formulaciones ontológicas en las que se reproducirá, aunque lógicamente desde perspectivas diametralmente opuestas, esta distinción. Por el contrario, resultaría más fecundo reivindicar una ontología social que reconociese que lo ideal, lo *representacional*, está implicado y es un aspecto fundamental en la conformación de lo real. De alguna manera, Durkheim ya lo había anunciado al señalar, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, que la autorrepresentación colectiva es un elemento genuinamente constitutivo de aquello que debiéramos concebir como la realidad social. Para ser más precisos, lo ideal, en donde se enmarca lo imaginario, es una *estructura de sentido* para lo real y no un mero sobreañadido. Como afirma Ledrut, “el lenguaje, los mitos, el conocimiento, el arte no son de ningún modo lujos superfluos y vanos. Lo social está tejido por estos movimientos culturales, estas puestas en escena y estas objetivaciones”¹⁸. Aquello que es asumido como real está inevitablemente teñido de irrealidad, de imaginario, puesto que lo imaginario impregna y estructura la experiencia social. Lo imaginario, entonces, no se ubica en un ámbito independiente con respecto a lo real, por el contrario, participa en su autoconstitución consustancial y, por tanto,

¹⁷. Raymond Ledrut, *Société réelle et société imaginaire*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n°82, 1987, p.44.

¹⁸. Raymond Ledrut, *La forme et le sens dans la société*, París, Meridiens, 1984, p.189.

engendra realidad. Ledrut, intentando esclarecer esta interdependencia de lo real y lo imaginario, utiliza la expresión *isomorfismo*, indicativa de una dialéctica entre real e imaginario que se retroalimenta constantemente. En consecuencia, el reservorio de fantasía, ensueño e ilusión, que caracteriza al mundo imaginario, se amalgama con lo real, fundiéndose en éste y problematizando, de este modo, la existencia de una realidad con el rango de objetividad.

Como ha recalcado con insistencia la hermenéutica, lo real deviene interpretación, de ahí que lo imaginario constituya una instancia que otorga una inteligibilidad a lo real, estableciendo un umbral de significación de aquello aceptado como realidad por los coparticipantes en un determinado imaginario. Para aclarar la compleja imbricación ontológica existente entre lo imaginario y lo real, Castoriadis, uno de los autores que más ha profundizado en la elucidación de la naturaleza de lo imaginario, utiliza los términos *materialización*, *encarnación* y *figuración*, para dar cuenta de ella¹⁹. Aquello, pues, admitido, incluso como certidumbre ontológica, como lo real, esta organizado y configurado por un *magma* de *significaciones imaginarias* que establecen un espectro de *visibilidad* social. Frente al objetivismo positivista, entonces, los hechos sociales no son simples datos objetivos, sino que, por el contrario, incluyen una interpretación socialmente solidificada en la que se encuentra involucrado lo imaginario. En efecto, el *campo imaginario*, que destacara Morin, acaba superponiéndose sobre la propia realidad objetiva, impregnando aquello aceptado como real, ya que, en última instancia, el reservorio de ensoñaciones y ficciones colectivas, explicitado en manifestaciones culturales como la religión, el mito, la leyenda u otro tipo de correlatos en donde se exterioriza lo imaginario, coloniza la significación del mundo de aquellos que coparticipan de ellas.

III. LA IDEOLOGÍA REPENSADA A PARTIR DE LOS IMAGINARIOS MEDIÁTICOS

En una primera incursión aproximativa en torno a la temática clásica de la ideología intentamos poner de relieve cómo la noción de ideología estaba estrechamente ligada a una engañosa, por deformada, representación del mundo asumida por los individuos. También, tratamos de ubicar el lugar natural de la crítica ideológica en el contexto de la teoría sociológica

¹⁹. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquêts, 1983, Vol I, pp. 306-307.

marxista, aquella impulsada por el objetivo de revelar el desajuste existente entre cómo las cosas aparentemente se muestran y cómo en realidad son. Al mismo tiempo, insistíamos en mostrar cómo la tradición marxista se había preocupado de analizar los mecanismos transmisores de la ideología por el entramado social, buscando explicar, de esta manera, la aquiescencia generalizada de los individuos a un orden social con fuertes contradicciones internas. En lo sucesivo, nos ocuparemos de repensar y reactualizar la noción de ideología en función del utillaje teórico propuesto por la noción de imaginario y, además, desde las mutaciones más relevantes que han afectado al capitalismo en las últimas décadas.

Vamos a comenzar por destacar tres factores sociológicos que marcan una ruptura con las fases anteriores del capitalismo y que nos pueden ayudar a reelaborar, desde una nueva perspectiva teórica, tanto la naturaleza de la ideología como sus formas de canalización social.

A. La transformación de un capitalismo que giraba sobre el pilar de la producción hacia un capitalismo que focaliza su atención sobre el consumo. Esto implica una absoluta consolidación de un modelo de sociedad que alienta un consumo de bienes que extralimitan el ámbito de las necesidades básicas para abrirse a novedosas necesidades que son ahora fomentadas por una propia exigencia estructural de la dinámica capitalista. Esta es la tesis, ya formulada por Marcuse, de la creación de unas ilusorias necesidades que son funcionales a un nuevo estadio de la lógica del capital. Pero, además, como también Marcuse²⁰ supo descifrar, el fortalecimiento de la sociedad de consumo tiene como efecto la amortiguación de la antigua confrontación directa de clases que caracterizara a las primeras fases del capitalismo y la reubicación de los conflictos de clase en un estado de permanente latencia. Al mismo tiempo, la incitación al consumo comienza a revestirse de un componente simbólico, apela a un consumo de signos más que de objetos, como diagnosticó en su momento Baudrillard²¹, es un llamamiento a un consumo de lo material a través de una carga de significación inmaterial connotada.

B. La emergencia de una nueva clase media procedente del afianzamiento de un mayor grado de bienestar material de la clase proletaria. Esto conlleva una generalizada despolitización de la antigua clase obrera y una pérdida de

²⁰. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

²¹. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972. También, véase Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

los referentes ideológicos que habían servido de movilizadores para la lucha de clases. Como resultado, el proletariado abandona aquella privilegiada centralidad que le fuera atribuida en cuanto sujeto histórico destinado a materializar la consecución de una sociedad en donde desapareciesen tanto la división social de clases como la especialización del trabajo. Ligado a lo anterior, la esperanza revolucionaria, entendida como una ansiada modificación radical de la estructura social de la cual debería emerger una sociedad autorreconciliada, acaba finalmente borrándose del horizonte histórico. Esta clase media, a la que anteriormente aludíamos, comienza a cifrar la conquista de metas u objetivos sociales, tanto a nivel de status simbólico como de bienestar material, en un creciente nivel de consumo, lo que posteriormente derivará en un desenfrenado consumismo.

C. La relevancia de los mass-media. Los medios de comunicación de masas comienzan a colonizar el *mundo de la vida* en el que se arraigan las subjetividades sociales, erigiéndose en agentes portadores de aquello que debiera ser socialmente prescriptivo y promoviendo pautas de conducta que se convierten en objeto de identificación social. La mediatización de la cultura tiene como consecuencia que, a partir de ahora, los mass-media están dotados de la facultad de construir aquello aceptado como realidad. Esto supone una trascendental mutación cultural con respecto a estadios históricos precedentes, puesto que la comunicación se transforma en el nuevo fundamento que establece las relaciones experienciales del hombre con su mundo. El apogeo de la comunicación, además, lleva asociado el redescubrimiento y despliegue del fascinante poder de la imagen para generar mundos simbólicos. A finales de los años sesenta, con su emblemática expresión *sociedad del espectáculo*, Debord²² condensó, lucidamente, el nuevo rostro de un incipiente capitalismo, al mismo tiempo que anticipó buena parte de los análisis que han centrado, posteriormente, su atención sobre la eficacia política de la imagen. En suma, la imagen, en cuanto vehículo transmisor de una hegemonía mediática, es creadora de lo real, conforma una nueva naturaleza del objeto que ya no viene designada, como antaño, por una experiencia propiamente perceptible.

La emblemática formulación althusseriana, como hemos anteriormente analizado, explicaba el mantenimiento de una configuración social que albergaba unas fuertes contradicciones de clase a partir de una ideología dominante diseminada por todo el tejido social y asumida por sus integrantes. La reproducción de las estructuras de explotación y dominación

²². Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pretextos, 1999

social pasaba por la transmisión de una interesada ideología a través de los *Aparatos Ideológicos del Estado*, en concreto por medio de la institución familiar y, fundamentalmente, de la educativa. En el marco histórico en el que Althusser llevaba a cabo su propuesta teórica, ambas instituciones se caracterizaban por un componente marcadamente coercitivo, puesto que tanto a la familia como a la escuela se les asignaba un papel esencialmente disciplinante de la futura fuerza de trabajo. Así, eran instituciones que, por medio de una represiva inculcación de creencias, valores y actitudes funcionales a la lógica del sistema, trataban de fijar a los individuos a una posición en la arquitectura social, evitando, de este modo, el ejercicio de una represión directa por parte del estado. En el planteamiento althusseriano, había una consideración de los *Aparatos Ideológicos del Estado* como instrumentos encargados de realizar un control represivo que, además, estaba respaldado por una percepción ejemplarizante de las instituciones. El modelo althusseriano respondía a un proyecto clarificador de la justificación del orden social en una fase del capitalismo en la que predominaba un énfasis productivista, en unas circunstancias históricas en donde se interesaba promover la construcción de unas disciplinadas subjetividades sociales que llegaran a ser plenamente funcionales a la dinámica productiva. La socialización, entonces, asignada a los *Aparatos Ideológicos del Estado*, no admitía el gozo, el placer o la fantasía, en suma excluía aquellas facetas de la subjetividad que extralimitaban los márgenes del *ascetismo intramundano* necesario para doblegar la identidad a los imperativos del trabajo productivo.

En el discurrir de las tres últimas décadas hemos asistido al desmoronamiento de las funciones sociales que antaño fueran atribuidas a la familia y a la escuela. La familia no es ya una institución caracterizada por una férrea disciplina en torno a un sólido principio de autoridad, ya que en ella parece haberse diluido la línea divisoria trazada entre los poseedores de la autoridad y los desposeídos de ella. Tampoco la escuela es ya una institución destinada a modelar las subjetividades desde un tiránico *superyo*, ya que se ha transformado en habitáculo que acoge el juego y, en general, todo aquello vinculado al disfrute y a la exteriorización de emociones. Los vertiginosos cambios sociales que han afectado a la naturaleza social de la familia y la escuela parecen mostrar que los *Aparatos Ideológicos del Estado*, con la ideología que en el pasado transmitían, han dejado de ser instrumentos útiles para el mantenimiento del orden social en un nuevo estadio de desarrollo del capitalismo. En la actualidad, esto se hace patente en la imposibilidad de la institución familiar y educativa a la hora de competir con los mass-media en los procesos socializadores, en el establecimiento de unos referentes de significación y unos valores que

orienten la vida de los individuos. Para decirlo de manera sintética, los *Aparatos Ideológicos del Estado* ya no son funcionales en un capitalismo con un nuevo rostro.

Además, por otra parte, en esta nueva fase histórica, la integridad estructural de la sociedad ya no descansa sobre una unánime coparticipación en una homogénea ideología dominante difundida por el entramado social y acatada por los dominados, sobre una unitaria superestructura ideológica que, a modo de *cemento colectivo*, mantenga la arquitectura social. Es más, la conservación del orden social es perfectamente compatible con una creciente, y en ocasiones generalizada, indiferencia o disenso anómico. Este disenso, esta actitud de rechazo de los valores y significaciones nucleares de la sociedad, no constituye un peligroso desafío al orden social, ya que lo funcional al sistema no es tanto el consenso, como habían señalado en su momento Marx y Althusser, como el propio disenso. O dicho de otro modo, la integración en el sistema productivo no necesita estar previamente respaldada por una adhesión conjunta en torno a una ideología dominante.

La consolidación de una clase media que, procedente del antiguo proletariado, ha conquistado ciertas cuotas de bienestar social traslada la interrogación en torno a la conservación del orden social desde la esfera productiva al ámbito del consumo. En consonancia con la definitiva instauración de una sociedad de consumo, la construcción del perfil de las novedosas subjetividades sociales, ahora funcionales a esta nueva fase histórica, no requiere ya de una disciplina coercitiva, por el contrario demanda una exteriorización del deseo, de la fantasía, del ensueño y, en general, de aquellas dimensiones antropológicas enmarcadas en el orden de lo imaginario. Lo definitorio en la constitución de las nuevas subjetividades sociales no es ya, como antaño, una renuncia al despliegue de una proyección en lo imaginario, en otro tiempo constreñida por el *ascetismo intramundano*, sino, más bien, una fomentada liberación de lo imaginario orientada hacia un consumo revestido de aspectos simbólicos. Así pues, la mediatización de la cultura, en sintonía con el afianzamiento de la sociedad de consumo, alienta la emergencia de una gestionada y planificada exteriorización de lo imaginario que encaja perfectamente con los cambios que han afectado a la dinámica capitalista. Los mass-media construyen, a través de la fuerza sugestiva inherente a la imagen, una figurada realidad que se superpone sobre la experiencia de la vida cotidiana, suscitando la eferescencia de aquel *mundo imaginario* que había sido previamente plegado a una racionalidad unidimensional, estimulando una controlada y administrada liberación de identificaciones/proyecciones en torno a ilusorios

estereotipos o estilos de vida. La coerción, como mecanismo de conservación del orden social, da paso a la seducción. De manera que, siguiendo a Balandier, el debilitamiento de las religiones y de las ideologías, que habían servido como grandes relatos de referencia que ofertaban una significación central orientadora del discurrir de las sociedades, abona el florecimiento de la imagen como fuente de inteligibilidad, orden y sentido. Y la estrategia seductora de la imagen radicaría en su llamamiento al orden de lo imaginario. “La imagen -afirma Balandier- es hoy demasiado familiar, demasiado presente y cercana, como para poder conocerla verdaderamente. Actúa; las más de las veces, cada cual la deja hacer y padece su influencia. Habla incluso cuando es fija –fotografía o cartel- y sin acompañamiento verbal; da la impresión de que comunica, que suscita un intercambio que el efecto escénico viene a reforzar todavía más; se dirige a lo imaginario, a la expectativa, al deseo de aquel que la observa”²³.

La idiosincrasia propia de lo imaginario, como hemos desglosado anteriormente, descansa en una arquetípica proyección en la fantasía consustancial a los individuos y a las sociedades. Como también hemos indicado, lo imaginario no pertenece a una esfera diferenciada, en términos dualistas, de lo real, sino que se haya implicado e impregna la realidad. Ahora bien, es preciso reiterar que la naturaleza de lo imaginario es la del despliegue de una imaginación que ensancha los márgenes de una constrictora realidad, la de la fecundidad para *reencantar* la vida a través de la proyección de anhelos y deseos frustrados, la de trascender creativamente lo establecido²⁴. Por eso, no se trataría de descalificar lo imaginario en sí mismo, sino de desentrañar una intencionada administración de éste al servicio de una interesada y falsificada presentación de lo real. En efecto, existe una constante antropológica en todas las culturas que está ligada a una demanda por transfigurar lo real por medio del ensueño y de la fantasía, la cual, por otra parte, no debiera ser simplificadoramente identificada a una

²³. Georges Balandier, *El Poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994, p.158.

²⁴. De hecho, como han mostrado Ernst Bloch, Michel Maffesoli, Francois Laplantine o Jean Duvignaud entre otros, lo imaginario moviliza la posibilidad de transformación de la realidad instituida. Es el germen sobre el que descansa la utopía, en el caso de Bloch y Maffesoli, la fuente de una anomía creadora en Duvignaud o una expresión de contraalienación en Laplantine. Puede consultarse, a este respecto, Ernst Bloch, *El principio de la esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, p.81-82; Michel Maffesoli, *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península, 49-52; Jean Duvignaud, *Herejía y subversión*, Barcelona, Icaría, 1990, pp.35-36; François Laplantine, *Las voces de la imaginación colectiva: Mesianismo, posesión, utopía*, Barcelona, Gedisa, 1977, p.63.

mera expresión de alienación²⁵. El problema esencial consistiría en cuando esa carga ensoñadora, ese dinamismo creativo nacido de un ansia por trascender lo real, es instrumentalizado en una unívoca dirección encaminada a la identificación/proyección en ilusorios modelos sociales, pautas de conducta o estilos de vida²⁶ estratégicamente programados por la publicidad y perfectamente funcionales a la lógica del capital. La sociedad mediática espolea, reapropiándonos de la expresión de Gómez de Liaño²⁷, una verdadera *microdinámica mítica* imbricada con las relaciones de poder institucionalizadas en el capitalismo tardío.

Los mass-media configuran, especialmente a través de la imagen publicitaria, falsas interpretaciones de la realidad social, nuevos modos de *hegemonía*. Puesto que, como ya hemos señalado, lo imaginario está indisociablemente ensamblado a lo real, el control y la utilización de lo imaginario por parte de los mass-media contribuye a afianzar una ficticia realidad con un grado de credibilidad suficiente como para finalmente cristalizar en una institucionalizada definición de lo real. La apropiación de la facultad de diseñar y producir imaginarios sociales con una capacidad suficiente como para erigirse finalmente en evidencias sociales es, pues, un modo sutil de dominar la representación del mundo en la que se hayan inmersos los individuos. La fuerza de la imagen publicitaria descansaría, precisamente, en su íntima relación con lo imaginario, en su connatural capacidad para inducir el despliegue de una proyección simbólica que, almacenada en la propia imagen, trasciende su entidad estrictamente

²⁵. Los análisis de lo imaginario de Edgar Morin son los que han tratado de mostrar con más rigor el equívoco de pensar lo imaginario en términos de empobrecedora alienación, es decir de fantasmagórica quimera o huida evasiva que bloquearía el desarrollo de una plenitud antropológica y social. Véase Edgar Morin, *El cine o el hombre imaginario*, Barcelona, Paidós, 2001, pp.185-186; *Le spritu du temps*, París, Libre du Poche, 1981, pp. 197-204.

²⁶. Giddens ha señalado cómo en las sociedades actuales la identificación con un estilo de vida constituye un factor esencial en la conformación de la propia identidad del yo. La elección de un determinado estilo de vida entre una oferta plural, la urgencia en una inacabada readaptación a estilos de vida fugaces y transitorios, diferenciaría a las sociedades postradicionales de las tradicionales. Véase Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997, pp.105-114.

²⁷. Ignacio Gómez de Liaño, *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, Madrid, Tecnos, 1994, p.120. Nuestra propuesta entronca con el acercamiento a lo imaginario de Gómez de Liaño, quien no descalifica la peculiar naturaleza antropológica de lo imaginario sino su uso envilecedor, deshumanizador o pauperizador. Así, a su juicio, lo imaginario es la única posibilidad de que el hombre “cree en su interior un espacio propio, desde el que arrostrar y dar un rostro a los desafíos que le hace la realidad” (Gómez de Liaño, 1994, p.207).

material²⁸. De ahí que, a través del poder de fascinación y persuasión inscrito en la imagen, las sociedades mediáticas fomenten la edificación de una variada gama de imaginarios que, diseminados por la cotidianidad, colman los anhelos de proyección/identificación que emanan de los individuos. Imaginarios, no obstante, en los cuales la presentación de la realidad aparece distorsionada y mistificada, en donde se nos muestra una artificial representación del mundo al servicio de un capitalismo de consumo que gravita y se autorreproduce sobre una incitación a un deseo siempre insatisfecho.

El replanteamiento de la noción de ideología, de la falsa conciencia que asume lo real de modo connatural, tal como era concebida por la tradición ilustrada y marxista, debería fijar su atención sobre la falsificación de lo real derivada de la producción de diferentes imaginarios sociales por la cultura mediática. La crítica de la ideología, entonces, está obligada a desenmascarar una intencionada y artificiosa instrumentalización de lo imaginario orientada a encajar en aspiraciones, anhelos y deseos socialmente frustrados. Debe focalizar su objetivo en deshilvanar los mecanismos utilizados por los mass-media para ofertar una suerte de fantasmática irrealidad que solapa el orden de la cotidianidad, encubriendo, de esta manera, las condiciones de vida reales. De este modo, reactualizaríamos una línea de pensamiento preocupada por revelar la articulación existente entre la dominación social y una manipulada representación de la realidad en donde la “vida real” es borrada, recuperando, desde una nueva vertiente, la motivación originaria que impulsara la crítica ideológica marxiana. Ahora bien, esta reactualización pasaría, inevitablemente, por una previa reformulación de la ontología social propiamente materialista que presidía buena parte de los análisis marxistas de la sociedad, aquella que partía de una simplificadora escisión ontológica establecida entre el orden de lo material y el orden de lo ideal para derivar unívocamente a lo segundo de lo primero. Más bien, por el contrario, se trataría de repensar la ideología desde una ontología social en la que se asuma que la peculiar significación que atribuimos a lo real está

²⁸. En este sentido, merecería ser objeto de estudio la relación existente entre determinados estereotipos fomentados por la imagen y un subterráneo componente arquetípico subyacente. De este modo, podríamos estar en condiciones de comprender el seductor magnetismo que poseen ciertas imágenes publicitarias, su eficacia para provocar unas fluidas identificaciones/proyecciones sociales, así como, por el contrario, las dificultades que otro tipo de imágenes tienen para encajar con las aspiraciones y deseos ocultos de los individuos. Sin una precondition arquetípica, sin una previa demanda enraizada en estructuras antropológicas profundas y *transhistóricas*, ciertos imaginarios promovidos por la publicidad difícilmente se arraigarían en la cotidianidad.

siempre configurada desde lo imaginario. A este respecto, resulta esclarecedora la propuesta de Castoriadis, en la que se subraya cómo la propia entidad *natural* de los objetos vendría preconstituida a partir de lo imaginario. “Decir que un objeto o una clase de objetos son mercancías, no es decir algo acerca de estos objetos como tales, sino acerca de la manera en que una sociedad trata (puede tratar) ese objeto o esa clase de objetos, acerca de la manera de ser de esos objetos y de esa sociedad; es decir, que esta sociedad ha instituido la significación mercancía –como tal y en y por una red de significaciones derivadas-, comportamientos de individuos y dispositivos materiales que dan existencia a los objetos, a tales objetos, como mercancías”²⁹. Esto implicaría reconocer cómo el ámbito de la representación social, el orden de lo ideal, en donde se incluye lo imaginario, cuya entidad y autonomía fuera subestimada por Marx y por algunos continuadores de la tradición marxista al subordinar su naturaleza a lo infraestructural, posee una destacada eficacia a la hora de estructurar una definición socialmente asumida de realidad y, en consecuencia, de propiciar la solidificación o dinamización de determinadas prácticas sociales. Si bien en el específico contexto histórico en el que Marx desarrolla su pensamiento es justificable su propuesta materialista, dado que a través de ella se ponía de relieve el trasfondo histórico explicativo de la vida social que fuera eclipsado por una versión idealizada de la realidad social, una comprensión adecuada de la lógica social debiera admitir el componente imaginario que está siempre presente en la vida social, componente que, lógicamente, nos obliga a ir más allá de una presuposición ontológica enmarcada en un estrecho materialismo. Así pues, el desvelamiento de los modos de ejercicio de la dominación social conllevaría conferir una especial relevancia a aquellos aspectos inmateriales, simbólicos, imaginarios, implicados en la vida social, en suma entrañaría resaltar la relevancia sociológica de la utilización de lo *representacional*.

Como indica Giner³⁰, hay una variedad de la experiencia ideológica, por lo que difícilmente podemos ya aceptar la vigencia de una unitaria y homogénea ideología capilarizada por todo el cuerpo social, al modo en como había sido planteado por Althusser. La creciente complejidad de las sociedades *tardomodernas* nos obliga a concebirlas como *descentradas*, o mejor como *policéntricas*, a considerarlas desde una fragmentaria y heterogénea

²⁹. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, II, 1989, p.321.

³⁰. Salvador Giner, *O descrédito da verdade e a banalização da ideoloxía*, Vigo, Grial, 2001, nº150, p.292.

multiplicidad de centros simbólicos portadores de significación, los cuales cohabitan sin un eje central que los vertebre y nucleee. En la actualidad, resulta teóricamente infructuoso pensar la sociedad a partir de la existencia de una ideología común difuminada por la totalidad de lo social y respaldada por una unánime adhesión por parte de los individuos. Por el contrario, sería más útil reconocer una proliferación de *microideologías* alentadas por *micromitologías* diseñadas por los mass-media. Dado que la sociedad actual ha transformado la naturaleza de lo real en objeto de visualización mediática, existe una múltiple gama de imaginarios que, diseminados por la cotidianidad, colonizan la percepción y asunción de aquello considerado como real, originando, además, un heterogéneo abanico de identificaciones/proyecciones que conforman unas pautadas subjetividades sociales derivadas de ellos. En la sociedad mediática, como ya hemos apuntado con anterioridad, lo imaginario, a través de la imagen publicitaria, impregna y finalmente se confunde con lo real, provocando una orientación y fijación del deseo, de la fantasía y del ensueño socialmente bloqueado en torno a una pluralidad de preestablecidos modelos sociales revestidos de un aura simbólica. El nuevo hombre, la nueva mujer, el turismo, la moda y, en general, una innumerable constelación de imaginarios que cohabitan en los diferentes plexos de la vida cotidiana configuran un polivalente repertorio de microsignificaciones que alimentan la cotidianidad, instaurando, por utilizar el sugestivo neologismo propuesto por Imbert, un régimen de *imagería* que provoca una *iconización del discurso social*³¹. Así pues, las sociedades actuales no se caracterizan por el predominio de una holística e integradora ideología o representación del mundo transmitida por las instituciones y extendida por el conjunto del cuerpo social, sino, por el contrario, por fragmentarias y frágiles significaciones que, incitando al régimen de lo imaginario, vienen preestructuradas desde lo mediático. El análisis, siempre concreto y contextual, de la producción, de los cauces de transmisión y de la recepción de estos imaginarios bien podría ser, a nuestro juicio, el objetivo que impulsara una renovada crítica de la ideología.

³¹. Gerard Imbert, *Los escenarios de la violencia. Conductas anómicas y orden social en la España actual*, Barcelona, Icaría, 1992, p.19.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, NICOLÁS, HILL, S. Y TURNER, B.S. (1980): *La tesis de la ideología dominante*. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- ALTHUSSER, LOUIS (1969): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977.
- ALTHUSSER, LOUIS (1995): "L'État et ses appareils" en *Sur la reproduction*, París.
- BACHELARD, GASTON (1998): *Poética de la ensañación*, Madrid, FCE.
- BALANDIER, GEORGES (1988): *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. 1985. Madrid, Jucar Universidad.
- BALANDIER, GEORGES (1992): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós, 1994.
- BAUDRILLARD, JEAN (1972): *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard.
- BLOCH, ERNST (1959): *El principio de la esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1975): *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets, 1983 y 1989.
- DEBORD, GUY (1971): *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pretextos, 1999.
- DE CERTEAU, MICHEL (1979): *Arts de faire I*. París, Gallimard, 1990.
- DÚRAND, GILBERT (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1981.
- DÚRAND, GILBERT (1964): *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- DUVIGNAUD, JEAN (1986): *Herejía y subversión*. Barcelona, Icaria, 1990.
- FREUD, SIGMUND (1921): *El porvenir de una ilusión*. Madrid, Alianza, 1986.
- GEIGER, THEODOR (1953): *Ideología y verdad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- GIDDENS, ANTHONY (1991): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1997.
- GINER, SALVADOR (2001): *O descrédito da verdade e a banalização da ideologia*, Grial, Vigo, nº 150.
- GÓMEZ DE LIAÑO, IGNACIO (1994): *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*. 1989. Madrid, Tecnos.
- IBÁÑEZ, JESÚS (1994): *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Siglo XXI.
- IMBERT, GERARRD (1992): *Los escenarios de la violencia. Conductas anómicas y orden social en la España actual*, Barcelona, Icaria.
- LAPLANTINE, FRANÇOIS (1974): *Las voces de la imaginación colectiva: Mesianismo, posesión, utopía*. Barcelona, Gedisa, 1977.
- LEDRUT, RAYMOND (1984): *La forme et le sens dans la société*, París, Meridiens.
- LEDRUT, RAYMOND (1987): *Société réelle et société imaginaire*, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 82.
- LENK, KURT (1961): *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
- MAFFESOLI, MICHEL (1976): *Lógica de la dominación*. Barcelona, Península, 1977.
- MAFFESOLI, MICHEL (1979): *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. París, Desclée de Brouwer, 1998.
- MANNHEIM, KARL (1936): *Ideología y utopía*. Madrid, FCE, 1997.
- MARCUSE, HERBERT (1954): *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH (1845): *Tesis sobre Feuerbach*. Madrid, Alhambra, 1985.
- MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH (1845): *La ideología alemana*. Universitat de Valencia, Grijalbo, 1991.
- MORIN, EDGAR (1956): *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona, Paidós, 2001.

- MORIN, EDGAR (1962): *Le spirit du temps*. París, Libre du Poche, 1981.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO (1973): *Ideología*. Barcelona, Labor, 1980.
- SACRISTÁN, MANUEL (1970): *Antología de textos de Antonio Gramsci*. México, Akal, 1974.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1940): *L'imaginaire*. París, Gallimard, 1986.
- THOMPSON, JOHN B. (1990): *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge, Polity Press.
- VÉDRINE, HÉLÈNE (1990): *Las grandes concepciones de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*, París, Libre de Poche.
- ZEITLIN, IRVING (1968): *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1997.