



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
COMISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**LO IDEOLÓGICO Y LO UTÓPICO COMO MODOS
CONSTITUTIVOS DEL IMAGINARIO SOCIAL EN PAUL
RICOEUR:
SU PERTINENCIA PARA LA COMPRENSIÓN ACTUAL
DE LA POLÍTICA
(TRABAJO DE GRADO)**

Autor: Lic. Richard Alonso García Gallo
Trabajo que se presenta para optar al grado de
Magister Scientiarum en Filosofía, Mención:
Filosofía y Ciencias Humanas

Tutor: Msc. Jesús Darío Ojeda A.

Caracas, 18 de septiembre de 2023.

APROBADO EN NOMBRE DE LA UNIVERSIDAD
CENTRAL DE VENEZUELA POR EL SIGUIENTE
JURADO EXAMINADOR

Coordinador

AGRADECIMIENTOS

Al Prof. Jesús Darío Ojeda A., mi tutor, por su acompañamiento crítico y empático en el proceso de ideación y maduración de la presente investigación.

DEDICATORIA

A Marly Cordero Márquez, mi esposa y compañera en la aventura de vivir.

RESUMEN

El objetivo fundamental de nuestra investigación es mostrar que la hipótesis de Paul Ricoeur, según la cual la ideología y la utopía en conjunto tipifican el imaginario social, es pertinente para la comprensión actual de la política. Para alcanzar nuestra meta desarrollamos tres capítulos, cada uno con un objetivo específico. En el primero examinamos el contexto conceptual de la teoría ricoeuriana. Nos apoyamos en el marco de la historia conceptual para identificar «factores epistemológicos» así como «redes semánticas» en las que figuran las nociones de ideología y utopía. Esto nos permite destacar el desarrollo de un paradigma interpretativo en las investigaciones sociales y la pertenencia de Ricoeur a dicho paradigma. En el segundo capítulo analizamos la teoría ricoeuriana propiamente dicha. Asumimos una perspectiva analítica que nos permite describir cómo, partiendo del problema filosófico de la imaginación, Ricoeur construye una conceptualización que le lleva, primero, a postular tanto una «imaginación reproductora» como una «imaginación productora» para, luego, tratar la ideología y la utopía como «prácticas imaginativas», orientadas, una, a la reproducción del orden social existente y, otra, a la producción de nuevas imágenes de un orden alternativo. Finalmente, en el tercer capítulo exploramos la significación de la teoría ricoeuriana. Realizamos un acercamiento crítico-reflexivo que nos lleva a mostrar que la teoría ricoeuriana constituye una crítica hermenéutico-práctica de los imaginarios sociales, que dicha crítica muestra la racionalidad política operando a partir de los antagonismos ideológico-utópicos y que se orienta a la acción política que construye a partir de dichos antagonismos.

DESCRIPTORES: Paul Ricoeur, imaginario social, ideología, utopía, política, conflicto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I CONTEXTO CONCEPTUAL DE LAS NOCIONES RICOEURIANAS DE IDEOLOGÍA Y UTOPIA.....	5
Relaciones sociales, producción material, conciencia social, ideología, inversión y dominación en Marx.....	7
Acción social, significación subjetiva, dominación y legitimación en Weber.....	14
Pensamiento social, realidad histórica, mentalidad ideológica y mentalidad utópica en Mannheim.....	18
Acción simbólica, realidad social, sistema cultural e ideología en Geertz.....	26
Apreciación general sobre el contexto conceptual.....	31
CAPÍTULO II LA TEORÍA RICOEURIANA DE LA IMAGINACIÓN, LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPIA.....	37
El problema filosófico de la imaginación.....	38
Imaginación, intersubjetividad, analogía del ego y prácticas imaginativas.....	45
La ideología: de la distorsión a la imaginación reproductora.....	53
La utopía: de la fantasía a la imaginación productora.....	70
El curso de la historia, entre lo ideológico y lo utópico.....	75
CAPÍTULO III SIGNIFICACIÓN DE LA TEORÍA RICOEURIANA DE LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPIA.....	81
Alcance de la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía.....	81
Dialéctica ideológico-utópica y racionalidad política.....	90
Utopía, microsociedades y movimientos sociales.....	97
Acontecimiento, ideología y utopía.....	108
Crítica hermenéutica y procesos sociales contemporáneos.....	114
CONCLUSIÓN.....	135
Bibliografía.....	143

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación abordamos la temática representada por la hipótesis de Paul Ricoeur según la cual la ideología y la utopía, en conjunto, tipifican el imaginario social. Dicha teoría, desarrollada por el filósofo francés a mediados de los años setenta del siglo pasado, ha estado recibiendo atención en la última década y media. Junto a otros autores, esta parte de su obra ha tenido recepción en algunos de los grupos de trabajo que se han formado como parte de la propagación del campo de estudio configurado en torno a los imaginarios sociales¹.

En este marco de iniciativas, nuestro estudio suma un esfuerzo guiado por el objetivo general de explorar la significación de la teoría ricoeuriana para la filosofía social y política. Como mostramos al describir el enfoque desarrollado por Ricoeur, el análisis hecho por el pensador galo desemboca en la política. Para alcanzar nuestra meta nos propusimos tres objetivos específicos. En primer lugar, examinar el contexto conceptual que permite comprender la emergencia de la teoría ricoeuriana de la imaginación, la ideología y la utopía. Luego, analizar la teoría ricoeuriana propiamente dicha. Y, por último, explorar la significación de la propuesta de Ricoeur para temas y problemas de filosofía social y política.

Cada uno de los capítulos que componen nuestra investigación responde a cada una de los objetivos antes mencionados. En el primero de ellos, por lo tanto,

1 Véase, al respecto, Adams, S. y otros, "Social Imaginaries in Debate", en *Social Imaginaries*, Vol. I, N° 1, Praga, 2015, p. 19.

examinamos el contexto conceptual de la teoría ricoeuriana. Y para ello, nos apoyamos en el marco teórico e instrumental de la historia conceptual. De hecho, la idea de prestar atención al contexto conceptual proviene de dicho acercamiento. Como explicamos en el capítulo, esto nos permite identificar «redes semánticas» en las que figuran las nociones de ideología y utopía, así como «factores epistemológicos» presentes en el contexto conceptual. Aplicamos este acercamiento a una selección de autores, representada por Karl Marx, Max Weber, Karl Mannheim y Clifford Geertz. Nos pareció que, en conjunto, estos autores representan una muestra pertinente y suficiente para la exploración. En todo caso, para cada autor mostramos la red semántica que corresponde a las conceptualizaciones que desarrolla. Asimismo la consideración de estas redes nos lleva a identificar factores epistemológicos importantes para el contexto conceptual de la teoría ricoeuriana, como la conformación de paradigmas en el estudio de las relaciones sociales y el hito establecido por Mannheim al estudiar la ideología y la utopía bajo un mismo marco conceptual.

En el segundo capítulo de nuestra investigación desarrollamos el análisis de la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía como tipos o modos del imaginario social. Para esta tarea asumimos una perspectiva fundamentalmente analítica que nos permite describir la construcción conceptual de Ricoeur en torno a la imaginación, la ideología y la utopía. Mostramos cómo, partiendo del problema filosófico de la

imaginación, el pensador galo construye una conceptualización de la misma que le lleva, primero, a postular tanto una «imaginación reproductora» como una «imaginación productora» para, luego, considerar la ideología y la utopía como «prácticas imaginativas», orientadas una a la reproducción del orden social existente y otra a la producción de nuevas imágenes de un orden social alternativo. Mostramos además que entre estas prácticas imaginativas Ricoeur encuentra una «circularidad» o «polaridad» que las constituye de manera conjunta. Esta polaridad, para el filósofo galo, marca el «curso de la historia» con un carácter humano que lo hace distinto al «curso de las cosas». Asimismo presentamos que el pensador francés encuentra que en el seno de cada una de estas prácticas imaginativas se da también una polaridad que explica que en ambas se desarrollen tanto expresiones positivas como manifestaciones negativas.

Finalmente, en el tercer capítulo exploramos la significación de la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía. Para ello realizamos un acercamiento crítico-reflexivo que se orienta a determinar el alcance de la misma así como su relevancia para la discusión de algunos temas presentes en la filosofía social y política y para la comprensión de procesos sociales concretos. Sin tener la pretensión de agotar los temas sociales y políticos que allí mencionamos, presentamos la teoría ricoeuriana como una crítica hermenéutico-práctica de los imaginarios sociales, orientada a la comprensión histórica de los antagonismos ideológico-utópicos que constituyen

4

procesos sociales concretos y a la acción política que responda a dichos antagonismos.

Estamos conscientes de que nuestra investigación no agota el análisis de la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía. Por ello, al final hacemos un balance en el que mencionamos algunos de los aspectos que, a la luz del estudio que hemos realizado, pueden considerarse para seguir avanzando.

CAPÍTULO I

CONTEXTO CONCEPTUAL DE LAS NOCIONES RICOEURIANAS DE IDEOLOGÍA Y UTOPIÍA

La teoría ricoeuriana sobre la ideología y la utopía como modos del imaginario social se desarrolla a partir de dos fuentes principales². Por un lado, refleja las investigaciones de Paul Ricoeur sobre el problema filosófico de la imaginación. Por el otro, es resultado de su análisis de la teoría social sobre la ideología y la utopía, particularmente a partir del fundamento establecido por Marx. Cada fuente representa un campo de investigación específico, pero están interrelacionadas³. La filosofía de la imaginación es parte del segundo capítulo de nuestra investigación. En el presente nos enfocamos en la teoría sobre la ideología y la utopía, a partir de Marx.

Para llevar adelante nuestra tarea adoptamos un acercamiento propio de la historia conceptual. Ahora bien, una historia conceptual de la noción de ideología o de la de utopía representaría en sí misma una investigación aparte. Por ello, y para mantener nuestra inquietud dentro del alcance de la presente investigación, nos interesamos más bien por el contexto conceptual en el que las nociones de ideología y utopía pueden insertarse. Esto permite identificar conceptos con los que se intersecan

2 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 45.

3 Ricoeur sostiene que la mayor parte de las dificultades que se encuentran en el campo de una filosofía de la imaginación aparecen en el ámbito de la ideología y la utopía pero dentro de un marco específico. Al mismo tiempo piensa que la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar alguna luz sobre la imaginación como problema filosófico. Cf. *Ibidem*.

y con los cuales configuran «redes semánticas»⁴. La identificación de estas últimas permite a su vez conocer «factores epistemológicos» que posibilitan la comprensión ricoeuriana sobre la ideología y la utopía⁵.

El contexto conceptual que nos interesa se relaciona con el campo semántico configurado en torno a las «relaciones sociales» y, dentro de este campo, nociones como «dominación», «ideología» y «utopía»⁶. Y nos ha parecido que los análisis de Karl Marx, Max Weber, Karl Mannheim y Clifford Geertz vinculados a estos conceptos constituyen una fuente pertinente y suficiente. Con esto no pretendemos sostener que cada uno de los mencionados autores haya escrito por igual sobre todas estas nociones. De hecho, para efectos del presente recorrido, están incluidos más bien por la diversidad que representan. Marx interesa por su conceptualización de las relaciones sociales y la ideología. Weber está incluido por su

4 Cf. Bödeker, H. E., "Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas, perspectivas", en *Historia y Grafía*, N° 32, México, 2009, pp. 164-165. Entendemos que una red semántica se refiere al conjunto de términos relacionados con los que se conceptualiza un campo semántico, en este caso, el de las relaciones sociales o sus equivalentes (orden social, organización social).

5 Véase *Ibíd.*, p. 165. Entendemos que por factores epistemológicos deben entenderse los elementos, principios o causas teoréticas que originan o posibilitan una conceptualización.

6 En el marco de la teoría semántica, al menos en el enfoque desarrollado por Nida y Taber, se entiende por «ámbito» o «campo semántico», una zona definible de la experiencia cultural que está cubierta por un conjunto de términos relacionados. Cf. Nida, E. y Taber, Ch., *La traducción: teoría y práctica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986, pp. 230. Los componentes comunes entre los sentidos de estos términos definen el ámbito. De allí que nosotros sostengamos que el ámbito de la red semántica que nos interesa corresponde a las *relaciones sociales*. De ellas cabe hablar o predicar, por ejemplo, en términos de *dominación, ideología y utopía*, etc.

teorización sobre las relaciones sociales, la dominación y la legitimación. Mannheim, por su conceptualización de la ideología y la utopía como formas de pensamiento social sobre la realidad histórica. Y Geertz aparece por su comprensión de la ideología como conducta simbólica y sistema cultural. En conjunto, la diversidad de sus análisis permite tener contacto con redes semánticas y con factores epistemológicos con los que podemos describir, si no exhaustivamente al menos sí de manera suficiente, el contexto conceptual en el que Ricoeur desarrolla su teoría sobre la ideología y la utopía.

Relaciones sociales, producción material, conciencia social, ideología, inversión y dominación en Marx

Podemos comenzar afirmando que por «ideología» Karl Marx entendía formas de conciencia social⁷. Dichas formas tienen una caracterización fundamental: reflejan las «relaciones sociales» históricamente construidas entre los seres humanos al interior de una sociedad específica como resultado del proceso social de producción material. Las formas ideológicas, por lo tanto, no crean las relaciones sociales. Se trata de todo lo contrario: las relaciones sociales materiales generan las concepciones ideológicas.

7 Cf. Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, Barcelona, España, Grijalbo, 1974, pp. 26, 40; Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México, DF, Siglo XXI Editores, 2008, pp. 5-6.

Es claro en los textos marxianos que nos han servido de muestra que las representaciones o imágenes de la conciencia del mundo con las que la ideología muestra las relaciones sociales materiales tienen una condición básica: constituyen una «inversión»⁸. Esto se explica por el hecho de que no reflejan la realidad de las relaciones sociales que resultan del proceso histórico de producción económica. Antes bien, la ocultan⁹. La razón de esto se encuentra en el hecho de que la producción social material no responde al interés general de la sociedad sino a los intereses particulares de una clase social que detenta el «dominio».

El modo en que se despliegan estas producciones ideológicas es complejo, debido a su diversidad¹⁰. Se muestran fundamentalmente como forma jurídica (el derecho) y política (el Estado), pero se despliegan también en otras formas como la religión e incluso el arte. Todo ese conjunto representa el «edificio» ideológico que se levanta sobre la «base» real que constituye el «modo de producción» económica. Nótese que, a la luz de esto, esta estructura de ideas es causada y determinada por la base económica.

8 Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, op. cit., p. 26. En la *Introducción* a la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* Marx había hablado de «conciencia invertida» a propósito de la conciencia del mundo que estimulaba la religión. Cf. Marx, K., *Escritos de Juventud*, Vol. 1, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 491.

9 A la luz de esto, la tradición marxista interpreta la ideología como «conciencia falsa». Cf. Mannheim, K., *Ideología y utopía: Una introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 66, nota 14.

10 Cf. Marx, K., *Contribución a la ...*, op. cit., p. 6.

El conjunto que configura toda la ideología refleja las ideas de la «clase dominante»¹¹. El carácter ideológico de estas ideas deviene en que realmente representan los intereses de esta clase pero fenoméricamente se muestran como correspondientes a los intereses universales de la sociedad. El control de la producción y distribución de las ideas es un mecanismo que ejerce la clase dominante para lograr sus fines ideológicos. Sin embargo, el control decisivo se origina en la configuración de las relaciones de intercambio, el mercado, que son las que se muestran ante todos los participantes y agentes de la actividad económica¹².

La recepción de la anterior conceptualización crítica de la ideología incluye el debate en torno a varios aspectos presentes en los propios análisis de Marx que dan origen a problemas en la comprensión y uso de esta noción. Los resumiremos acá por la importancia que tienen para nuestra investigación.

Podemos mencionar en esta parte la observación que hacen Marx y Engels sobre lo que llaman el «lenguaje de la vida real»¹³. Con esta expresión aluden a un momento inicial en el desarrollo de las representaciones en el que las mismas parecen directamente vinculadas a las actividades reales. Esta observación ha dado pie a la discusión sobre la posibilidad de considerar dos fases en la producción de las ideas¹⁴.

Una primera, en la que emanan directamente del comportamiento material de los

11 Cf. Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, op. cit., pp. 50-51.

12 Marx, K., *Capital*, Vol. III, *The Process of Capitalist Production as a Whole*, Moscow, Progress Publishers, 1965, p. 257.

13 Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, op. cit., pp. 25-26.

seres humanos. Y otra posterior, en la que las ideas ya no emanan directamente de las actividades materiales, sino más bien de la distorsión de las relaciones materiales.

Relacionado con esto, cabe mencionar otro aspecto vinculado con la extensión de lo que se nombra como ideología. ¿Abarca la ideología apenas un subconjunto de ideas o, por el contrario, se refiere a todas las ideas? Podríamos ilustrar esto comentando que *ideas, ideología, productos teóricos, formas de conciencia* comparten la condición de ser *representaciones*, es decir, elementos de la conciencia. En buena medida, los usos dados a estos términos permiten establecer una cierta equivalencia entre ellos. En todo caso, la interacción de sus campos semánticos nos ofrece un cuadro más preciso. Está claro, por ejemplo, que puede afirmarse que todas las *formas de conciencia social* son ideas, pero esto no significa que todas las ideas sean formas de conciencia social. Lo mismo cabe decir de los *productos teóricos* si se mantiene presente que son *productos teóricos sociales*. Ahora bien, la *ideología* nombra también estas mismas ideas pero en tanto *conjunto*, en tanto *clase*¹⁵. ¿Qué propiedad permite agrupar estas ideas a través de este sustantivo colectivo? El ser ideas que, al menos, configuran formas de conciencia social, productos teóricos sociales. No obstante, si por *ideología* debe entenderse todas las ideas que representan formas de conciencia social, entonces pierde su sentido crítico y se hace

14 Puede consultarse sobre esta problemática Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. I, *Carlos Marx*, Santiago de Chile, LOM, 2007, pp. 63-64.

15 Nótese que 'ideología' es un sustantivo colectivo.

neutral. En este contexto de uso, la ideología representaría simplemente la clase de ideas que forman la conciencia social. Pero si por *ideología* debe entenderse las formas de conciencia social invertidas, entonces sí adopta un sentido crítico. De acuerdo con algunos análisis, en los textos de Marx y Engels se daría pie para esta ambigüedad¹⁶.

Asimismo está el problema de la relación entre la ideología y las condiciones materiales y sociales. Otra forma de hacer referencia a esto es como el problema de la «base» (o «infraestructura») y la «superestructura». El elemento central de esta discusión se relaciona con el punto de si Marx entiende esta relación de una manera mecánicamente causal o no. En una causalidad mecánica la relación sería de una sola vía, lineal, determinista. La aporía a que esto conduce parece reflejada en el esfuerzo de Engels por aclarar posteriormente que el énfasis en la determinación por parte de la base económica buscaba responder a la negación de la misma por parte de sus adversarios y que, si bien en última instancia el factor económico es determinante, al mismo tiempo no es el único factor¹⁷. Pero desde otra perspectiva también se sostiene que las ideas contenidas en las formaciones ideológicas alcanzaron carácter dominante por un proceso mucho más complejo que

16 Cf. Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. II, *El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, Santiago de Chile, LOM, 2008, pp. 12-13.

17 Al respecto véase Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. I, op. cit., pp. 55-56.

el ser reflejo de las relaciones de producción, acaso por medio de un proceso de legitimación, ajeno al planteamiento marxista¹⁸.

Por último, cabe agregar que en el desarrollo de la concepción materialista, Marx habló de una ciencia real, positiva, en sustitución de la filosofía especulativa¹⁹. Esta ciencia, este saber, se origina en la consideración de las condiciones reales, materiales, de la vida de los individuos humanos concretos. Marx destaca que los resultados de esta ciencia real se oponen a la ideología. No obstante, a pesar de estas consideraciones fundamentales, Marx no ignora el carácter doble de la ciencia en la configuración de las relaciones sociales: por un lado, contribuye al dominio de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades humanas; por el otro, las aplicaciones de la ciencia en los medios de producción se sumaban a las condiciones que determinaban la explotación del trabajo humano²⁰. Sin embargo, la concepción materialista y su opción por premisas materiales reales en todo análisis era considerada como garantía de veracidad. ¿Implicaba el materialismo, entendido luego como el marxismo, el paradigma de una ciencia verdadera? Así lo entendió la tradición marxista posterior. ¿Implicaban a su vez estas formulaciones de Marx una

18 El propio Ricoeur toma nota de este aspecto. Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 189.

19 Véase esto en Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, op. cit., p. 27.

20 Al respecto, véase Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. I, op. cit., pp. 120-131.

ciencia libre de ideología? Esta será otro de los aspectos teóricos debatido por su ambigüedad o al menos por su carácter aporético²¹.

Para efectos de nuestro recorrido, esta comprensión de la ciencia en Marx y el marxismo permite recoger también lo que en ellos se conceptualiza sobre la utopía. La distinción hecha por Engels entre «socialismo científico» y «socialismo utópico» representa el epítome adecuado²². Tal distinción contiene una crítica al llamado socialismo utópico. Por un lado, se reconoce en estos socialistas ciertamente una crítica de la sociedad burguesa. Pero, por otro, se señala que su análisis de la realidad de las contradicciones que genera y que encubre no tiene fundamentos empíricos sólidos. Estos últimos pasan por la consideración de la base económica y del modo de producción que la define. Por ello atenúa la lucha de clases y pretende la reconciliación ingenua de los antagonismos. El socialismo utópico es en este sentido expresión de la ideología pequeño-burguesa. En otras palabras, este socialismo es utópico porque carece de la concepción materialista de la historia. Y es esta misma

21 Louis Althusser en buena medida responde a esta problemática en su demarcación radical entre ideología y ciencia. Cf. Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. II, op. cit., pp., 131ss. En sus análisis, la ideología se opone frontalmente a la ciencia. El paso de la primera a la segunda está garantizado por la necesaria ruptura epistemológica, que libra del error presente en lo ideológico y lleva a la verdad objetiva propia de la ciencia. En el desarrollo de esta idea Althusser opta por destacar el carácter teórico del marxismo no sólo en el ámbito de las ciencias humanas sino también para la ciencia en general. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 146 y s. Por dicho carácter, el marxismo se mostraría libre de influencias ideológicas.

22 Engels, F., "Del socialismo utópico al socialismo científico", en Marx, C. y Engels, F., *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, pp. 92 y ss.

concepción la que permite construir un socialismo científico. De modo que la construcción del futuro debe tener como base no la crítica de las ideas sino la crítica y la transformación de las condiciones materiales que hacen posible la dominación.

Acción social, significación subjetiva, dominación y legitimación en Weber

En las antípodas de Marx, encontramos a Max Weber. En su análisis de los fenómenos sociales, este sociólogo alemán no hace uso de las nociones de ideología o de utopía. Sin embargo, su teoría sociológica representa un acercamiento alternativo para el análisis de los procesos sociales. Algunas de las nociones desarrolladas por este autor se intersecan con otras presentes en el contexto conceptual de las nociones que estamos considerando, como es el caso de «acción social» y, en especial, las relaciones sociales de «dominación».

Ahora bien, en la teoría sociológica de Weber ocupa un lugar central la «significación subjetiva» de la acción humana. De hecho una acción humana sólo puede caracterizarse como tal cuando el sujeto o los sujetos de la misma la enlazan con un sentido subjetivo²³. El peso que esto tiene puede verse también en que se entiende por «acción social» aquella conducta humana cuyo sentido subjetivo está referido a la conducta de los otros. La sociología busca comprender esta acción social para explicarla causalmente. Y una explicación causal significa que se ha logrado

23 Weber, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 5.

comprender tanto el desarrollo externo como el motivo (la significación subjetiva) de dicha acción humana²⁴. Si para Marx la causalidad de las relaciones sociales se encuentra en las estructuras, para Weber en cambio esta causalidad se hace inteligible al tomarse en cuenta la significación subjetiva. Ésta es la piedra angular de la «sociología comprensiva» del pensador alemán.

En los análisis de Weber, si bien están presentes conceptos referidos a entidades colectivas (comunidad, sociedad, asociación, unión, instituto), tales formaciones no son otra cosa que "desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido"²⁵. Las relaciones sociales se explican entonces a partir del marco teórico de la significación subjetiva. De allí que el sociólogo alemán sostenga que por «relación social» debe entenderse una conducta plural (es decir, de varios individuos) que se presenta como recíprocamente referida²⁶. Dicha conducta no consiste en una relación que se sustancializa sino simplemente en la «probabilidad» de que se actuará socialmente de una manera determinada (de acuerdo con el sentido subjetivo dado). Asimismo, aquellas probabilidades que quedan evidenciadas en regularidades estadísticas suficientes constituyen tipos de acciones susceptibles de

24 *Ibíd.*, p. 11.

25 *Ibíd.*, p. 12.

26 *Ibíd.*, pp. 11, 17, 21.

comprensión. La teoría sociológica sólo puede construirse a partir de estos «tipos puros» o «ideales» en su explicación de las acciones sociales reales.

El análisis que Weber hace de la «dominación» muestra el acercamiento teórico que caracteriza su sociología comprensiva. De allí que se sostenga que por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia, en una relación social, para un mandato o autoridad determinada²⁷. En toda relación de autoridad es necesario un mínimo de voluntad de obediencia, entendiéndose por ésta un interés o disposición a obedecer.

Ahora bien, una relación de dominación descansa en los más diversos motivos de sumisión: materiales, racionales con arreglo a fines, racionales con arreglo a valores, afectivos, la costumbre²⁸. Los motivos simplemente materiales o racionales con arreglo a fines implican una relación frágil. Generalmente están presentes otros motivos, como los afectivos o los racionales con arreglo a valores. No obstante, todos estos motivos no alcanzan a representar fundamentos suficientes en los que la autoridad o dominación descansa. Es cuando se agrega otro factor: la «creencia en la legitimidad».

Es por esta razón, observa Weber, que toda dominación o autoridad procura despertar y fomentar la creencia en su legitimidad²⁹. Según sea la clase de legitimidad

27 *Ibíd.*, p. 170.

28 *Ibíd.*

29 *Ibíd.*

pretendida, pueden establecerse a su vez las clases de dominación. Nótese que a cada pretensión de legitimidad le corresponde una creencia en la legitimidad pretendida. Weber identifica tres «tipos puros» y habla entonces de una «dominación tradicional», una «dominación racional» y una «dominación carismática»³⁰. En el caso de la dominación tradicional, la aceptación de su dominación se basa en la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones y en la legitimidad de quienes las representan. En el caso de la dominación racional, la aceptación se desprende de la creencia en la legalidad de la estructura de reglas y en el derecho de quienes han sido elevados a la autoridad de acuerdo con tales reglas. Y en el caso de la pretensión de legitimidad del sistema de autoridad carismática, la aceptación de su dominación descansa en la creencia en las cualidades sobresalientes, acaso sobrenaturales, de un líder y en la legitimidad de las normas u órdenes emanadas de esta persona.

La sociología comprensiva de Weber, fundamentada en la significación subjetiva, pretende ser plenamente empírica. Como tal, pretende a su vez estar exenta de valoraciones³¹. En este sentido, no se presenta como teoría crítica, a la manera del materialismo histórico. Considera, de hecho, que no corresponde a la teoría social científica dictar normas o preceptos para la acción humana³². Una posición teórica que se verá contrastada en investigaciones como la que ahora pasamos a considerar.

30 *Ibíd.*, pp. 172-174.

31 *Cf. Ibíd.*, pp. 193-194.

32 *Cf. Weber, M., Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 44.

Pensamiento social, realidad histórica, mentalidad ideológica y mentalidad utópica en Mannheim

Para nuestra comprensión del contexto histórico-conceptual de las nociones de ideología y utopía, Karl Mannheim representa una referencia obligada. Por un lado, su estudio *Ideología y Utopía*, de 1929, es quizás el primero en tratar ambas nociones bajo un mismo marco teórico³³. Por otro lado, su análisis de una perspectiva crítica sobre la ideología incluye el reconocimiento de las aporías que enfrenta una teoría social que no reconoce su pertenencia a una situación histórica y social concreta, lo que afecta toda pretensión de objetividad. Estas observaciones suyas han sido descritas como la *paradoja de Mannheim*³⁴. Y tienen importancia por el contraste que representan ante la pretensión weberiana de una teoría social libre de valoraciones. Para nuestra consideración del autor húngaro tomamos en cuenta estos aspectos.

A Mannheim le interesa el análisis del pensamiento, más concretamente, la forma como opera³⁵. Pero no la que se muestra en los libros de lógica, sino la forma que tiene como instrumento de acción colectiva. Desde su punto de vista, lo que ha sido característico hasta su tiempo es el tipo de análisis del pensamiento abstracto (“el pensamiento en sí”), sin relación con la acción, propio de la historia de las ideas en la

33 Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit.

34 Cf. Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España, Gedisa, 2003, p. 172.

35 Cf. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p.1.

filosofía. Pero el pensamiento humano opera, más allá de ámbitos teóricos, en espacios en los que se decide nuestro destino político y social. Y, para Mannheim, este pensamiento no había sido objeto de atención, por lo que permanecía inaccesible al control intelectual y a la crítica.

Ahora bien, el «pensamiento social» así entendido tiene una especificidad y complejidad que no puede abordarse con el instrumental del análisis lógico. Se hace entonces necesario un nuevo método que permita abordar este tipo de pensamiento. Mannheim lo denominó «sociología del conocimiento»³⁶. Una tesis central en esta propuesta es que hay formas de pensamiento que no pueden abordarse de manera adecuada mientras no se determinen sus orígenes sociales. No se niega que el pensar sea un acto del individuo. Pero es comparable al acto de hablar. Todo individuo ciertamente habla, pero habla la lengua de sus contemporáneos. Por extensión, todo individuo piensa, pero al hacerlo usa el pensamiento de sus contemporáneos.

Dos tesis adicionales orientan la investigación de Mannheim³⁷. La primera de ellas es que el pensamiento debe ser captado dentro del marco de una situación histórico-social, de la cual emerge el pensamiento individual. Y la segunda, en complementación de la primera, es que no se separan los modos de pensamiento de una trama de acción colectiva. Esto se explica por el hecho de que los seres humanos no se relacionan desde una posición aislada sino insertos en grupos organizados, es

36 Cf. *Ibíd.*, p. 2.

37 Cf. *Ibíd.*, pp. 2-3.

decir, actúan unos *con* otros y unos *contra* otros. Como corolario de esto, piensan unos *con* otros y unos *contra* otros. Desde esta distribución, los seres humanos se esfuerzan o por conservar el estado actual de las relaciones sociales o por cambiar precisamente la configuración de las mismas. La ideología y la utopía son inicialmente explicadas en este marco como mentalidades o modos de pensamiento que responden a uno u otro objetivo. Son, por lo tanto, formas antagónicas de pensamiento social.

En el análisis desarrollado, Mannheim muestra la larga historia de la sospecha ante el encubrimiento de la realidad social, en la cual el marxismo es un eslabón³⁸. Para explicar el desarrollo del concepto de ideología, así como la especificidad del marxismo en el mismo, Mannheim habla del «concepto particular» de ideología y del «concepto total» de la misma³⁹. La concepción particular representa un enfoque psicológico y se refiere a las ideas que posee el individuo y que reflejan especialmente sus intereses. La concepción total, por el contrario, tiene un carácter sociológico y se remite a toda la concepción del mundo de una época, de un grupo, y analiza dicha concepción como resultado de la vida colectiva en que se participa.

38 *Ibíd.*, pp. 49, 67; Cf. también Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. III, *Irracionalismo, Historicismo y Positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 103.

39 Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 49-50.

En el período moderno, la concepción particular de la ideología está representada para Mannheim en las distintas corrientes que conforman la llamada «filosofía de la conciencia». En este cuadro, el marxismo tiene el mérito de haber desarrollado una concepción más general al fusionar la orientación psicológica de aquel momento con la orientación sociológica⁴⁰.

Pero el desarrollo teórico alcanzado con la fusión de la concepción particular y la concepción total desbordó al propio marxismo⁴¹. El análisis del pensamiento y de las ideas en términos de ideología era un arma demasiado amplia e importante para que quedase como el monopolio exclusivo de un solo sistema de pensamiento⁴². De modo que nada impedía que los adversarios del marxismo usaran esa misma arma contra el propio marxismo. Y así ya no fue posible aceptar que existiese una conciencia de clase que no fuese, ella misma, ideológica.

La teoría de la ideología desembocaba de esta manera en el señalamiento de la determinación social de todo conocimiento social. De allí que ninguna norma puede pretender que posee una validez formal universal, como si pudiese separarse de su contenido histórico⁴³. El factor que condujo a este resultado fue el derrumbe de un criterio común de validez.

40 *Ibíd.*, p. 66.

41 Sobre esto véase Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. III, op. cit., pp. 104-105.

42 Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 66.

43 *Ibíd.*, p. 73.

Ante el anterior escenario, Mannheim se propone llevar adelante su propuesta de una sociología del conocimiento, de la cual sólo tocaremos aquellos aspectos que tienen pertinencia para nuestro recorrido. Baste acá comentar que nuestro autor entiende por sociología del conocimiento un enfoque que debe describirse como «relacionismo». Este último significa que todos los elementos significantes de una determinada situación están relacionados unos con otros y derivan su sentido de la correlación que muestran dentro de una específica estructura de pensamiento, la cual a su vez tiene validez sólo en una existencia histórica concreta⁴⁴. El trabajo sociológico que se desprende de este enfoque es descriptivo. Esto hace aparentemente posible un concepto no valorativo (no crítico) de las ideologías. Pero la realidad es que un concepto valorativo está implícito en el no valorativo. Como hemos visto, el relacionismo conlleva la determinación de la correlación existente entre los elementos de un sistema de pensamiento que pertenece a y se sostiene en un contexto histórico. Opera, por lo tanto, como un juicio de valor que cuestiona cualquier pretensión de dogmatismo o absolutismo. Esto conlleva reconocer que incluso la descripción empírica es posible gracias a determinados presupuestos (ontológicos, metafísicos y éticos).

En todo caso, la concepción valorativa de la ideología termina haciéndose explícita al tener que determinarse de alguna manera un criterio de verdad que

44 *Ibíd.*, p. 76.

permita identificar la «conciencia falsa»⁴⁵. El pensador húngaro sostiene que la realidad histórica es lo que representa el criterio desde el cual medir la significación. Pero la comprensión de qué es la realidad se encuentra, de entrada, con una dificultad. Dependiendo de cuál es el punto de vista con el que se la mira, se presentan diversas y opuestas comprensiones de la realidad⁴⁶. Pero Mannheim encuentra que esta dificultad no representa una limitación. La multiplicidad de puntos de vista es, más bien, una condición propia de nuestro tiempo. Por lo tanto, la tarea que debe llevarse adelante es la de encontrar la posición que permita la mayor integración de criterios para un conocimiento más comprensivo de la realidad⁴⁷. Por esta vía para Mannheim es posible alcanzar una más amplia comprensión del proceso histórico de nuestra época.

Vemos así el relacionismo haciendo posible no un mero agregado de puntos de vista sino más bien una síntesis más amplia y comprensiva de la situación total. En todo caso, esta síntesis no tiene la pretensión de una totalidad supratemporalmente válida. Su meta es "la mayor extensión posible de nuestro horizonte visible"⁴⁸. Es específica a nuestra situación histórico-social. Pero desde esa especificidad podemos sopesar la validez de las ideas por su relación con la realidad social de nuestro tiempo.

45 *Ibíd.*, pp. 83-85.

46 *Cf. Ibíd.*, p. 87.

47 *Cf. Ibíd.*, pp. 91-93.

48 *Ibíd.*, p. 94.

Lo anterior ayuda a comprender que, para el pensador húngaro, la «incongruencia» con la realidad histórica (que equivale a hablar de la distancia o falta de correspondencia con respecto a la misma) se convierte en el criterio para evaluar la validez de un sistema de pensamiento. Si bien tal solución no carece de ambigüedades, le permite a Mannheim ampliar su caracterización de la mentalidad ideológica y la mentalidad utópica⁴⁹.

Mannheim encuentra que hay dos tipos de mentalidad que se muestran incongruentes con respecto a la realidad histórica: la mentalidad ideológica y la mentalidad utópica⁵⁰. Ambas tienen como característica común el que representan estructuras de pensamiento que se apartan de la realidad presente. Sin embargo, a partir de este aspecto común, se despliega una polaridad entre ambas mentalidades. Con respecto a la realidad histórica, la utopía se orienta hacia el futuro, hacia un orden de cosas que todavía no existe y que trasciende el presente. La ideología, por el contrario, mira el presente a partir de un orden de cosas establecido en el pasado.

Esto significa que el fluir de la realidad presente es visto en ambos sistemas de pensamiento como crisis. Para la mentalidad utópica, la resolución de esta crisis pasa por la destrucción (total o parcial) del orden de cosas existente⁵¹. Frente a la

49 Véase al respecto Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. III, op. cit., pp. 98-102.

50 Cf. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 86, 169-171.

51 *Ibíd.*, p. 169.

misma realidad, la ideología, por el contrario, aboga por preservar el orden social que ha existido y que se ve ahora cuestionado en el presente estado de cosas⁵².

En todo caso, la realidad histórica representa un estado dinámico de cosas que se hayan en un fluir permanente. Este dinamismo de lo real social hace que en determinado momento una estructura de pensamiento se muestre como utópica pero en otro asuma una condición ideológica⁵³. Si bien se da una caracterización de estas estructuras de pensamiento como deformaciones de la realidad, al mismo tiempo contienen una funcionalidad social positiva⁵⁴. Aparecen como momentos sucesivos y necesarios del dinamismo de la realidad social.

Por esta razón, a Mannheim le preocupa la situación contemporánea de la ideología y la utopía. El despliegue de un cierto realismo en el entorno intelectual lleva a considerar toda idea como desacreditada y toda utopía como destruida⁵⁵. Si bien Mannheim identifica puntos de tensión que dan un contrapeso ante este realismo, teme que el vaciamiento de toda trascendencia (ideológica o utópica) en nuestro tiempo conduzca a la decadencia de la voluntad humana. Pero encuentra una diferencia: la decadencia de lo ideológico representaría una crisis para ciertas clases

52 *Ibíd.*, p. 174.

53 *Ibíd.*, p. 172.

54 *Ibíd.*, p. 174. Véase también Larraín Ibáñez, J., *El concepto de ideología*, Vol. III, op. cit., pp. 211-213.

55 Cf. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 224.

sociales; pero la pérdida de lo utópico en el pensamiento y la acción conduciría a una inmovilidad en la que el mismo ser humano se convertiría en una cosa⁵⁶.

Acción simbólica, realidad social, sistema cultural e ideología en Geertz

Concluiremos nuestra exploración del contexto histórico-conceptual con los trabajos del antropólogo Clifford Geertz. Este investigador parte del hecho de que, en el desarrollo de la teoría social, el término *ideología* terminó estando él mismo en su referente⁵⁷. Para este antropólogo, Mannheim describió el proceso histórico en el que ocurrió este desplazamiento y que Geertz mismo denomina como la paradoja de Mannheim, como ya hemos visto. Pero lo que es más importante es determinar si esta absorción del término *ideología* en su referente mina su uso como noción en la teoría social.

A la anterior problemática se añade que el desarrollo de una ciencia de la sociedad se halla confrontada precisamente en los análisis que se hacen de la ideología. A partir del propio Marx, para tomar uno de los referentes, la argumentación estuvo recubierta con el ropaje de la sociología científica. Para este antropólogo estadounidense, una buena parte de estas dificultades se debe a que el marco teórico empleado es "notoriamente incompleto"⁵⁸. Y entre los factores que han

56 *Ibíd.*, p. 229.

57 Geertz, C., *La interpretación de ...*, op. cit., p. 170.

58 *Ibíd.*, p. 173.

incidido en lo anterior, debe mencionarse que la teoría científica social apenas si ha tenido contacto con el desarrollo de una ciencia independiente de la «acción simbólica». En dicho campo se rastrea el entrelazamiento entre la «estructura semántica del lenguaje» y la «realidad social». El punto está en que ese entrelazamiento es, él mismo, un proceso social. Su análisis representa un campo tan sociológico como el estudio de los grupos pequeños, o el de la burocracia o el de los cambiantes roles sociales de la mujer, sólo que está menos desarrollado⁵⁹.

Geertz no ignora que el acercamiento que intenta desarrollar no es tradicional. A fin de facilitar su comprensión, traza sus líneas generales a partir de la teoría extrínseca del pensamiento⁶⁰. De acuerdo con esta teoría, pensar consiste en construir y manejar «sistemas de símbolos» como modelos de otros sistemas (físicos, orgánicos, sociales, psicológicos, etc.) de manera tal que estos otros sistemas sean aprehendidos y comprendidos. El «modelo imaginado» se construye a partir de los rasgos importantes del entorno. Esto permite al organismo cotejar objetos, estados y procesos en el mundo exterior con objetos, estados y procesos en el sistema simbólico. Aquellos objetos, estados y procesos del entorno que nos resultan familiares tienen ya una imagen que les corresponde como modelo imaginario. Por el contrario, cuando algo no nos resulta familiar, esto se debe a que falta la imagen que lo identifique dentro del sistema simbólico. Ante esa «ausencia» y «tensión

59 *Ibíd.*, p. 187.

60 Para esta descripción de la teoría extrínseca en Geertz, cf. *Ibíd.*, pp. 187-89.

perceptiva», se activa el mecanismo (en la forma de interrogación, *¿qué es?*) con el que se genera el vínculo que lo hace entrar en el modelo simbólico.

Ahora bien, en el pensamiento estos sistemas de símbolos no sólo nos ayudan a reconocer y estructurar el entorno. También nos permiten anticipar, por ejemplo, el curso que pueden tomar los objetos, estados y procesos del mundo exterior. A la luz de lo anterior, un ingeniero aeronáutico está pensando cuando manipula el modelo a escala de un avión dentro de un túnel de viento. O un conductor también está pensando cuando su dedo recorre un mapa de carreteras.

Pero la teoría extrínseca del pensamiento no sólo se aplica al mundo de lo físico. La acción simbólica también opera en el mundo de lo afectivo. Y al igual que un diseño a escala o un mapa, un poema suministra un modelo simbólico del impacto emocional de situaciones y procesos (por ejemplo, la muerte). Nos permite experimentar y anticipar tales situaciones y procesos por medio del símbolo. Lo cual, por cierto, se aplica también a los ritos religiosos.

En todo caso, los sistemas de símbolos (cognitivos o expresivos) son fuentes en virtud de las cuales se estructura la vida humana. Permiten percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo. Pero estos símbolos son de naturaleza extrapersonal. Son extrínsecos⁶¹. Representan, por ello, «sistemas culturales» con los que organizamos procesos tanto individuales como sociales. Esta caracterización se

61 De allí que se hable de teoría *extrínseca*.

aplica por igual a todo tipo de sistema de símbolos (religiosos, científicos, filosóficos, estéticos, ideológicos).

Aplicando todo lo anterior al caso concreto de los procesos sociales, Geertz observa que, al hacerse un animal político, el ser humano construye "ideologías, imágenes esquemáticas del orden social"⁶². Estos esquemas del orden social funcionan como los mapas de carreteras: son una guía para recorrer terrenos que no son familiares⁶³. Por ello, en entidades políticas firmemente arraigadas en sus tradiciones sociales, la actividad ideológica es relativamente marginal. Pero cuando esas tradiciones dejan de suministrar una imagen adecuada de los procesos sociales, se produce confusión y tensión sociopolítica. Allí surge la necesidad de las formulaciones ideológicas, ya sea para reformular las tradiciones recibidas, ya sea para reemplazarlas.

Las ideologías son una respuesta ante un estado de tensión. Aparecen ante la confusión social y política y se mantienen luego en el proceso a lo largo del cual un sistema político descarta la tradición recibida. Intentan dar sentido a situaciones sociales incomprensibles de manera que sea posible obrar con significación dentro de ellas. Ofrecen nuevos marcos simbólicos para medir hechos no familiares que son

62 *Ibíd.*, p. 190.

63 *Ibíd.*, p. 191.

producidos en medio de una transformación de la vida política. Son mapas en una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva⁶⁴.

Nótese que, acuerdo con este acercamiento, ante la tensión y confusión sociopolítica la ideología funciona o para preservar el orden social reformulándolo o para cambiar dicho orden reemplazando las viejas imágenes por otras. En otras palabras, la categoría conceptual de ideología en Geertz parece abarcar tanto la mentalidad ideológica como la mentalidad utópica de las que habla Mannheim.

Geertz amplía esta comprensión de la ideología como sistema cultural al compararla con la ciencia como sistema cultural⁶⁵. La distinción entre ambas se capta al contrastar los tipos de estrategias simbólicas que cada una emplea al abordar situaciones. La ciencia nombra la estructura de las situaciones que aborda de tal manera que la actitud asumida sea de distancia a fin de lograr una descripción desapasionada y analítica. La ideología, en cambio, nombra la estructura de las situaciones que trata de tal manera que la actitud asumida sea de participación. Su lenguaje es el de la retórica social (adornado, vívido). Trata de motivar a la acción. Para el antropólogo estadounidense, así como puede verse en la ciencia la dimensión crítica de la cultura, puede verse en la ideología la dimensión justificativa o apologética de la misma, ya que a lo que en última instancia se refiere es a esa parte

64 *Ibíd.*, p. 192.

65 *Cf. Ibíd.*, pp. 200-201.

de la cultura activamente orientada a establecer y defender las estructuras de la identidad como las creencias, los valores, los roles.

Para Geertz la estrategia simbólica de retórica social que es propia de la ideología no es prueba de que la visión de la realidad social que trasmite sea equivocada⁶⁶. En momentos de conmoción nacional, representa la estrategia necesaria para dar un sentido asertivo ante amenazas externas o en medio de catástrofes naturales. Ciertamente pueden darse desviaciones patológicas en la ideología. Pero por necesario que sea tomar en cuenta las patologías para explicar el funcionamiento de la ideología, pueden a su vez inducir a error si se les toma como prototipos.

Apreciación general sobre el contexto conceptual

Al comienzo del presente capítulo indicamos que los autores que comentaríamos representaban una muestra suficiente del contexto conceptual en el que se despliega la teoría ricoeuriana sobre la ideología y la utopía. Y también comentamos que de manera particular podríamos prestar atención a redes semánticas en las que dichas nociones aparecen insertas, lo cual a su vez podría permitirnos ver factores epistemológicos presentes en el contexto conceptual. Sobre esa base hacemos ahora una apreciación general.

Los subtítulos con los que presentamos a cada autor nos sirvieron para resumir las redes semánticas que corresponden a las conceptualizaciones que

66 Cf. *Ibíd.*, p. 202.

desarrollan. Así vimos que en Marx el espacio semántico de las relaciones sociales se estructura en torno a «relaciones sociales de producción», «conciencia social», «ideología», «inversión» y «dominación». Y en esa estructura «utopía» aparece en relación de oposición a «ciencia». En el caso de Weber, no aparecen usadas ni «ideología» ni «utopía». Pero la estructura semántica del campo social se articula en torno a «acción social», «significación subjetiva», «dominación» y «legitimación». Mannheim, por su parte, presenta una estructura conceptual en torno a «pensamiento social», «realidad histórica», «mentalidad ideológica», «mentalidad utópica». Y finalmente vimos que Geertz en su conceptualización trabaja con «acción simbólica», «ideología» y «sistema cultural». Las redes semánticas de estos autores incluyen ciertamente otras nociones. Pero las que hemos mencionado nos permiten resumirlas, al menos para efectos de nuestra investigación.

Ahora bien, estas redes conceptuales nos permiten también apreciar factores epistemológicos presentes en el contexto conceptual. Uno de los más significativos, y que está claramente evidenciado en los autores seleccionados, es el relacionado con la configuración de dos grandes vertientes. La primera enfoca el componente objetivo en el análisis de la acción y los sistemas sociales (entre los autores seleccionados, éste sería particularmente el caso de Marx)⁶⁷. La segunda

67 En esta vertiente hablar del componente objetivo implica «estructura», «función», «sistema». Cf. Leyva, G., "La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las ciencias sociales", en Bertorello, A. y Mascaró, L. (Ed.) *La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: Convergencias, contraposiciones y tensiones*, Buenos Aires, Ediciones Proyecto

vertiente, en cambio, destaca ante todo el componente subjetivo (claramente presente en los análisis practicados por Weber y Geertz)⁶⁸. Puede verse operando la especificidad de cada uno de estos acercamientos en el tratamiento de un tema como la «dominación». Marx la explica al enfocarse en la formación de una sociedad de clases y en la presencia de una clase dominante, que no sólo controla las condiciones materiales de producción socio-económica sino también la producción y circulación de las ideas. Weber, en cambio, explica la dominación como la disposición a obedecer motivada fundamentalmente por las creencias que sobre la autoridad o el poder están presentes en una sociedad.

Esta configuración denota un campo teórico con acercamientos que, si bien implican polémicas y antagonismos, al mismo tiempo remiten a la emergencia y consolidación de paradigmas e instrumentos. Y la existencia de un enfoque que toma en cuenta el componente subjetivo posibilita el ulterior desarrollo de estudios y teorías que se desenvuelven dentro de dicho acercamiento. De relevancia para nuestra investigación es la propuesta de una «sociología comprensiva» (Weber) y de una «antropología interpretativa» (Geertz). En buena medida, el impacto teórico que

Hermenéutica, 2012, pp. 341-342. Véase también Altomare, M., "Las dimensiones del sentido en la teoría social de Max Weber: acción social, relación social y orden legítimo", en *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, Vol. 7, Mar del Plata, Argentina, Universidad Nacional, 2010, p. 40.

68 Ya sea que se trate del «actor» o de la «acción significativa». Cf. Leyva, G., "La Hermenéutica en...", op. cit., p. 342.

tienen estos desarrollos se refleja al hablarse de un “giro interpretativo” o “hermenéutico” en las ciencias sociales⁶⁹.

Asimismo entre los factores epistemológicos habría que incluir también problemas teóricos que inciden en el curso que toman los estudios posteriores. Nos parece que éste es el caso de la relación entre la «infraestructura» y la «superestructura» en Marx. La causalidad entre la estructura socio-económica y las representaciones de la misma se describirá o bien como mecánica y lineal o bien como dialéctica y recíproca.

Relacionada con este mismo problema teórico está la discusión sobre las representaciones de lo social. Independientemente de que se las considere en términos críticos («distorsión») o en términos descriptivos («significación subjetiva»), tales representaciones remiten a significados socialmente compartidos que conforman lo que se da en llamar «conciencia social» o «pensamiento social»⁷⁰. Tales desarrollos teóricos evidencian que se ha trascendido el ámbito de lo individual. Los aspectos, fenómenos o procesos que con ellos se analizan tienen carácter antropológico. No se trata meramente de que estas representaciones o ideas sean la estructura simbólica de la «acción social» sino que configuran «sistemas culturales», como vimos en Geertz.

69 Cf. *Ibidem*. Véase también Cairo, C.; Jaramillo, J., “Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico”, *Tabula Rasa*, N.º 8, Enero-Junio, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008, p. 23.

70 Como veremos en el capítulo siguiente, Ricoeur habla de «imaginación social» o «imaginación cultural» para referirse a estas mismas significaciones.

Otro problema teórico de importancia para el contexto conceptual se muestra en la discusión en torno a la objetividad o carácter crítico en las ciencias sociales. La llamada «paradoja de Mannheim» ilustra muy bien este factor que adquiere relevancia en el campo teórico.

Por último, nos gustaría comentar otro factor epistemológico que vemos representado en Mannheim. Nos referimos a la significación que tiene para el contexto conceptual de la teoría ricoeuriana el hito que establece Mannheim al tratar bajo un mismo marco teórico y de manera conjunta las nociones de ideología y utopía. Como veremos en el siguiente capítulo de nuestra investigación, Ricoeur hace lo mismo, pero tomando en cuenta el problema filosófico de la imaginación.

CAPÍTULO II

LA TEORÍA RICOEURIANA DE LA IMAGINACIÓN, LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPIA

El proyecto filosófico de Paul Ricoeur en buena medida puede caracterizarse como una antropología filosófica⁷¹. Pero la antropología ricoeuriana se despliega conducida por un interés en la creatividad humana, en aquella capacidad que se expresa en el esfuerzo por dar forma significativa a la existencia pulsional⁷². Es lo que Ricoeur llamó por mucho tiempo la *poética de la voluntad*⁷³.

La filosofía de la imaginación permea buena parte de estas investigaciones ricoeurianas⁷⁴. El motivo de esta transversalidad está en el vínculo entre la imaginación y la innovación. A pesar de ello, hasta la fecha el trabajo más sistemático

71 Al respecto, véanse Taylor, G. H., "Introducción del compilador", en Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 13, y Adams, S., "On Ricœur's Shift from a Hermeneutics of Culture to a Cultural Hermeneutics", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 6, N° 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2015, p. 130.

72 Cf. Changeux, J. P. y Ricoeur, P., *Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla*, Barcelona, España, Ediciones Península, 1999, pp. 222-223.

73 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 197; Taylor, G. H., "Ricoeur's Philosophy of Imagination", en *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 16, N° 1-2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2006, p. 93; Michel, J., *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 32. Con el desarrollo de sus investigaciones, en Ricoeur la *filosofía o poética de la voluntad* dio lugar a la *antropología o hermenéutica del sí*. Cf. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI Editores, 1996, p. XXVIII; Michel, J., *Ricoeur y sus ...*, op. cit., pp. 152-154.

74 Al respecto, véase Taylor, G.H., "Ricoeur's Philosophy of ...", op. cit., p. 93.

de Ricoeur sobre la filosofía de la imaginación permanece inédito⁷⁵. En todo caso, el vínculo entre la imaginación y la innovación es la inquietud con la que Ricoeur aborda la imaginación como problema filosófico⁷⁶.

El problema filosófico de la imaginación

Ricoeur considera que, salvo en el caso de Aristóteles y de Kant, la tradición filosófica occidental ha fallado, en primer lugar, por no captar la interrelación entre la imaginación y los procesos perceptivos y, en segundo lugar, por su énfasis unilateral en la imaginación como mera reproducción de la realidad⁷⁷. Para el filósofo francés, uno de los resultados obtenidos por medio de la psicología de la percepción y la filosofía del lenguaje ordinario es que no existe una impresión

75 En 1975 Paul Ricoeur dicta en la Universidad de Chicago dos series de conferencias. Una de ellas tuvo como tema la filosofía de la imaginación y es conocida como *Lectures on Imagination*. La otra versó sobre la ideología y la utopía. Esta última serie fue publicada originalmente en inglés: Ricoeur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986. En nuestra investigación hacemos uso de la traducción castellana: Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit. Pero las conferencias sobre la imaginación permanecen inéditas, aunque por varios años ha estado en curso un proyecto editorial para su publicación simultánea en inglés y en francés. Cf. Taylor, G. H., "The Phenomenological Contributions of Paul Ricoeur's Philosophy of Imagination", en *Social Imaginaries*, Vol. 1, N° 2, Praga, Zeta Books, 2015, p. 14; y Taylor, G. H., "Delineating Ricoeur's Concept of Utopia", en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 1, Praga, Zeta Books, 2017, p. 42. Para efectos de nuestra investigación, hemos hecho uso de la presentación de los contenidos de estas conferencias que hace Taylor, G. H., "Ricoeur's Philosophy of ...", op. cit. Asimismo hemos tomado en cuenta otros trabajos de Ricoeur en los que se incluye la imaginación, recogidos fundamentalmente en Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit.

76 Cf. *Ibíd.*, p. 197.

77 Taylor, G. H., "Ricoeur's Philosophy of ...", op. cit., p. 94.

natural, directa, sin componentes agregados con los que se le dé forma a lo percibido. La imaginación está imbricada en la percepción y en el pensamiento. No se justifica por ello una tajante separación entre la imaginación y la percepción, entre el pensamiento y la imaginación.

Según el pensador galo, en el pensamiento occidental la noción de imaginación ha quedado subsumida bajo el estudio de lo que representa tener una imagen de la realidad⁷⁸. En dicho enfoque se hace una distinción entre un original (la realidad) y una copia (la imagen o la imaginación). La copia, en todo caso, es siempre vista como inferior al original. Este modelo ilustra la imaginación reproductora. En el mejor de los casos, la imagen se deriva de la realidad. En el peor, se desvía.

Estas valoraciones negativas sobre la imaginación incidieron en que, al menos hasta el momento en que Ricoeur realiza sus exploraciones, el problema filosófico de la imaginación no hubiese tenido mayor relevancia en la filosofía contemporánea. Pero Ricoeur alcanza a ver en esta resistencia al tema de la imaginación, más que simplemente una arbitrariedad, un problema de fondo. ¿Representa la imaginación una serie de experiencias inconexas o será que puede constituir un fenómeno estructurado? En este recorrido aparecen los estudios que Ricoeur dedica a la metáfora, los cuales comentamos a continuación.

78 *Ibíd.*, p. 95.

La teoría de la metáfora le brinda a Ricoeur la posibilidad de abordar el problema de la imaginación desde un ámbito distinto al de la percepción⁷⁹. Dicho dominio es el del lenguaje. Por esta vía el pensador galo se propone reemplazar la primacía que la fenomenología, desde Husserl hasta Merleau-Ponty, había concedido a la experiencia pre-predicativa⁸⁰.

Sobre la metáfora el filósofo francés sostiene que su funcionamiento queda oculto cuando se la considera como el uso figurado de un nombre, es decir, como una alteración correspondiente a la denominación⁸¹. La metáfora es más bien una alteración en la predicación, debido a que opera en el nivel del predicado. Debe hablarse entonces de predicación o enunciación metafórica.

La estrategia discursiva en la que esto ocurre consiste en la inserción de un nombre en un predicado en el cual el sentido literal de dicho nombre no es pertinente⁸². Esta falta de pertinencia predicativa representa un conflicto de campos semánticos. El nombre agregado en el predicado tiene una referencia literal que no corresponde al nombre presente en el sujeto. Debido a ello la referencia literal queda suspendida. Y es precisamente en este momento de conflicto semántico cuando la

79 Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 200.

80 Cf. Geniusas, S., "Between Phenomenology and Hermeneutics: Paul Ricoeur's Philosophy of Imagination", en *Humana Studies*, Dordrecht, Holanda, Springer, 2014. Disponible en línea: DOI 10.1007/s10746-014-9339-8. Fecha de acceso: 27/09/2019.

81 Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 201.

82 *Ibidem*.

imaginación hace su aporte específico. Ella opera como la apercepción, como la visión súbita en la que se produce una nueva pertinencia predicativa. En este contexto imaginar es reestructurar campos semánticos. Usando una expresión de Wittgenstein, Ricoeur comenta que es cuando se logra *ver como*. Por ejemplo, *vemos la vejez como el ocaso*.

Este *ver como*, posibilitado por una imaginación creadora, se comporta como una instancia que "obliga al pensamiento conceptual a *pensar más*"⁸³. Esto es lo que permite hablar de la metáfora como viva. Está presente en todo esto el «principio vivificante» del espíritu del que hablaba Kant, observa Ricoeur. No simplemente porque la metáfora vivifique un lenguaje ya constituido. Sino especialmente por llevar, al nivel del concepto, este impulso creador de la imaginación.

Ahora bien, la suspensión de la «referencia literal» operada por la metáfora es lo que propicia que se libere una referencia de segundo grado, la «referencia poética» o «metafórica»⁸⁴. Es esta última la que posibilita una redescrición de la realidad. Más que simplemente una expresión de una emoción subjetiva, la metáfora sería entonces otro modo de enraizarse en la realidad. En ella el referente reaparece, pero con un sentido enteramente nuevo con respecto al lenguaje ordinario⁸⁵.

83 Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid, Trotta / Cristiandad, 2001, p. 400.

84 *Ibíd.*, pp. 12-13, 304.

85 *Cf. Ibíd.*, p. 201.

Con estas exploraciones, Ricoeur busca sentar las bases para una teoría de la imaginación productora como instancia imaginaria que se diferencia de la imaginación reproductora. En esta última, la imagen representa y reproduce aquella realidad a la que se refiere. En la primera, en cambio, la imagen producida aumenta o amplía la realidad a la que remite. No es, por lo tanto, un duplicado de lo real.

El filósofo francés se pregunta si pueden encontrarse muestras de esta imaginación productora⁸⁶. De los varios casos que pueden considerarse, toma como el más claro el representado por la utopía social. El *no-lugar* de la utopía no calca la realidad. Y si bien puede representar un escape, al mismo tiempo permite considerar nuevas posibilidades para las condiciones sociales reales. Otra muestra importante de imaginación productora se halla en la ficción literaria, ilustrada de manera ejemplar en la comprensión aristotélica de la tragedia griega. Esta última no duplica la vida humana sino que devela lo que en ella hay de universal. Lo mismo puede decirse del paisajismo en la pintura. Su creación lleva a ver la naturaleza como paisaje, con lo que aumenta o amplía nuestra visión de la misma.

Esta imaginación productora operaría en cuatro ámbitos, según Ricoeur⁸⁷. En la «imaginación social y cultural», que estaría ilustrada en la utopía, de la que ya hemos hecho mención⁸⁸. En la «imaginación epistemológica», a la cual

86 Cf. Taylor, G., "Ricoeur's Philosophy of ...", op. cit., pp. 96-98.

87 *Ibíd.*, p. 94.

88 Ricoeur usa de manera indistinta las expresiones *imaginación social*, *imaginación cultural*, *imaginario social*. Sus análisis fueron hechos mucho antes de la formalización de un campo de

correspondería la práctica de elaboración de modelos teóricos, que introducen un nuevo lenguaje con el cual se redescubre una realidad. En la «imaginación poética», cuya mejor expresión es la metáfora, la cual al igual que el modelo teórico redescubre la realidad. Y en la «imaginación religiosa», por sus simbolismos no sólo en el lenguaje sino también en los ritos.

Ahora bien, la afirmación de una imaginación productora a la par de una imaginación reproductora no constituye una contradicción sino más bien la caracterización del rasgo estructural de la imaginación misma, que descubre la oscilación entre la reproducción y la producción⁸⁹.

Para mostrar la importancia del reconocimiento de esta oscilación, Ricoeur toma la equivocidad del término *imagen* para describir las teorías de la imaginación que se han presentado en la tradición filosófica⁹⁰. *Imagen* designa, en primer lugar, la evocación en la memoria de cosas ausentes, pero existentes en otro lugar. En segundo lugar, designa las representaciones físicas (retratos, cuadros, dibujos) cuya función es tomar el lugar de las cosas ausentes. Pero también llamamos imágenes a las ficciones que no evocan cosas ausentes sino inexistentes, como los sueños y las invenciones

estudio constituido en torno a estas nociones. En dicho campo se ha establecido la convención de usar *imaginación* para referirse al ámbito individual de la facultad imaginativa e *imaginario* para hacer alusión al ámbito social de la misma facultad. Al respecto véase Adams, S. y otros, "Social Imaginaries in Debate", en *Social Imaginaries*, Vol. I, N° 1, Praga, Zeta Books, 2015, p. 16.

89 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 200.

90 Cf. *Ibíd.*, p. 199.

literarias (dramas, novelas). Por último, aplicamos también la idea de imagen al dominio de las ilusiones, a las representaciones de cosas ausentes o inexistentes, que para el sujeto le hacen creer en la presencia real del objeto representado.

Para Ricoeur, los distintos análisis que se han hecho de la imaginación toman uno de estos sentidos como paradigmático y se constituyen como teorías de la imaginación en cada caso unívocas, pero rivales⁹¹. Sin embargo, la variación reflejada en estas teorías puede describirse más bien a partir de dos ejes de oposición fundamental: desde el objeto de la imaginación y desde el sujeto de la imaginación. En estos ejes se desplegaría la imaginación, tanto reproductora como productora. En el primer eje, referido al objeto, la oposición se da entre el polo de la presencia y el polo de la ausencia. La imaginación reproductora tendería hacia el primer polo (evoca un objeto ciertamente ausente pero existente), en tanto que la productora lo haría hacia el segundo (representa un objeto inexistente, más que simplemente ausente). En el segundo eje, relacionado con el sujeto, la oposición se da entre una conciencia en la que se confunde lo real con lo imaginario y, por el contrario, una conciencia en la que se hace clara distinción entre lo uno y lo otro. Tanto la imaginación reproductora como la productora pueden oscilar hacia estos polos, o hacia una conciencia ilusoria o hacia una conciencia crítica.

91 Cf. *Ibíd.*, pp. 199-200.

De esta manera, para Ricoeur, en la experiencia humana de lo real tienen un rol tanto la imaginación reproductora como la productora. Pero, asimismo debe tomarse en cuenta que en esa experiencia humana también se hacen presentes expresiones patológicas tanto de la imaginación reproductora como de la productora. Todo esto remite al carácter estructurado de la imaginación, tanto en la experiencia y conciencia individual como en la experiencia y conciencia histórica o social⁹².

Imaginación, intersubjetividad, analogía del ego y prácticas imaginativas

Salvo la mención de la utopía social, todo lo que hasta ahora hemos comentado se circunscribe a la imaginación individual. Esta parte del trabajo teórico ricoeuriano se desenvuelve fundamentalmente en el ámbito de la subjetividad. Pero las investigaciones del filósofo galo desembocan en el terreno de la intersubjetividad y, por lo tanto, en el del imaginario social. Para esta parte de sus exploraciones, Ricoeur se apoya en la fenomenología de Husserl. Encuentra en ella las bases para una teoría filosófica del campo social⁹³. Y la noción husserliana de «analogía del ego»

92 En Ricoeur estos desarrollos son posibles gracias a su opción de tomar el lenguaje como base. Sin este punto de partida, no le habría sido posible escapar a la limitación de la imaginación a su función reproductora. Sin embargo, para algunos estudios esta misma orientación de Ricoeur abre un cuestionamiento a un giro demasiado pronunciado en torno al lenguaje que lleva a un desconocimiento del rol que pueda corresponder a la imaginación productora en la experiencia pre-predicativa. Cf. Geniusas, S., "Between phenomenology and ...", op. cit.

93 Cf. *Ibíd.*, pp. 271-273. Véase también Domingo, T., "Fenomenología y política en Paul Ricoeur: La fenomenología como resistencia", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 3:

constituye el punto central para una reconstrucción fenomenológica de la intersubjetividad.

Por analogía del ego debe entenderse un trascendental de la intersubjetividad. Esto significa que representa la condición de posibilidad de dicha experiencia. Pero para Ricoeur es importante destacar que la constitución fenomenológica que lleva a la intersubjetividad no representa un acto de creación absoluta por parte del sujeto, un solipsismo. Se trata más bien de una explicitación progresiva y dialéctica de lo ya dado⁹⁴. Es decir, originariamente se da la conciencia de la existencia propia como esfera de pertenencia, como un yo, como un sujeto, como un «ego». Pero, inserto en esta explicitación originaria, el mundo se constituye y se explicita tomando como regla fundamental los hilos conductores trascendentales de los objetos presentes en el mismo, es decir, todo lo que para el ego tiene un valor existencial⁹⁵.

En medio de este proceso, la constitución del otro se muestra claramente diferenciada de la constitución de los objetos. Estos últimos aparecen ante el ego como cosas con las que se mantiene una relación sujeto-objeto. Pero el otro aparece

Fenomenología y política, Madrid, UNED, 2011, pp. 149-150.

94 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., pp. 265-266.

95 Cf. *Ibíd.*, p. 268.

por sí mismo, en una relación sujeto a sujeto. Aparece como un *alter ego*. Esto significa que el otro es un ego como yo⁹⁶.

Nótese que la constitución del otro se realiza como una apercepción analógica. Por ello, observa Ricoeur, en Husserl el uso perceptivo de la analogía en el reconocimiento del otro no es equivalente al uso argumentativo del principio de analogía en los escolásticos⁹⁷. En este último caso, la analogía operaría como un razonamiento que genera una comprensión mediata, en la que el sentido de ego se construye o como equívoco o como unívoco. Pero para Husserl, se trata, más bien, de una percepción inmediata, en la que “ego” tiene un sentido análogo. Es de esta forma que la analogía del ego opera como el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginativas, culturales.

El carácter trascendental de la analogía del ego se muestra no sólo en la constitución del otro, presente ante mí, como *alter ego*, como primera persona al igual que yo. También los otros, ausentes ante mí, son susceptibles de ser percibidos y comprendidos como *alter ego*. El otro es mi semejante, aunque no sea mi prójimo. Por ello, la analogía del ego transfiere no sólo a la segunda persona sino también a la tercera persona la condición de primera persona, de ego.

96 Cf. *Ibíd.*, p. 269; Véase además Walton, R., “Husserl y Ricoeur: Sobre la intersubjetividad y lo político”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 3: Fenomenología y política, Madrid, UNED, 2011, p. 38.

97 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 271. Véase también Walton, R., “Husserl y Ricoeur”, op. cit., p. 37.

Ahora bien, lo que hace posible esta percepción inmediata del otro y de los otros como *alter ego* es una transferencia de sentido mediada por la imaginación. Percibir a los otros de esta manera es imaginar que los otros piensan como yo, experimentan como yo. Es imaginar también lo que yo pensaría y experimentaría en su lugar. Esa transferencia entre *mi aquí* y *su allí* origina lo que se denomina «endopatía», que puede constituir tanto amor como odio⁹⁸.

En términos kantianos, esta transferencia imaginativa es el esquematismo que corresponde a la constitución de la intersubjetividad⁹⁹. Se muestra como imaginación productora y genera conexiones, vínculos. Por esta transferencia imaginativa comprendemos que los demás están presentes o ausentes de una manera diferente que las cosas, que ellos se dirigen a mí, que son por sí mismos sujetos de experiencia, que tenemos en común un mismo mundo natural y que en conjunto participamos de objetos culturales que están allí para cada uno de los que hacemos parte de la misma comunidad¹⁰⁰. En esta instancia, la imaginación tiene como tarea mantener vivas las mediaciones que constituyen el vínculo histórico y, de manera particular, las instituciones que objetivan dicho vínculo social.

Ahora bien, una entropía latente en las relaciones humanas eventualmente lleva a la reificación del vínculo social¹⁰¹. En ella los seres humanos se dejan

98 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., pp. 209-210.

99 Cf. *Ibíd.*, p. 210.

100 Cf. *Ibíd.*, p. 267.

101 Cf. *Ibíd.*, pp., 210, 278.

"fascinar" por las mediaciones sociales desarrolladas. Estas relaciones sociales se reifican y se parecen de tal manera al orden de las cosas que se tiende a hipostasiar grupos, clases, nación, Estado. Contra esta involución la tarea de la imaginación consiste en preservar, en todas las relaciones, la analogía del ego; preservando por ello mismo la diferencia entre el «curso de la historia» y el «curso de las cosas»¹⁰². De modo que la imaginación y la analogía del ego devienen no sólo en instancia trascendental de la intersubjetividad sino también en instancia crítica.

Ésta es la condición trascendental en la que la imaginación es un componente fundamental para la constitución de la intersubjetividad. Como se desprende de lo descrito anteriormente, dicha constitución representa un proceso progresivo, dialéctico, permanente. Para Ricoeur, este es el punto en el que se puede mostrar que la fenomenología husserliana de la intersubjetividad se intersecta con la fenomenología hegeliana del espíritu objetivo¹⁰³. La primera no supone otra cosa que la analogía del ego para sostener todas las interpretaciones culturales e históricas descritas por Hegel con el título de espíritu. Asimismo no postula más que la mutualidad de los sujetos y nunca un espíritu en tanto entidad suplementaria para dar cuenta de la constitución de "objetividades espirituales de grados diferentes". Si hay que identificar una tesis husserliana en sociología, ésta sería que la analogía del ego

102 Cf. *Ibíd.*, p. 210.

103 Cf. *Ibíd.*, pp. 271-272.

debe ser seguida desde abajo hasta lo alto de las objetividades culturales e históricas sin invocar nunca una entidad distinta de la interrelación de los egos¹⁰⁴.

Ahora bien, para Ricoeur el vínculo analógico permanece soterrado bajo la superficie de las múltiples experiencias sociales. Sólo es accesible a través de «prácticas imaginativas»¹⁰⁵. Con esta expresión el pensador francés se refiere a los modos en los que la imaginación opera en el ámbito social. Y Ricoeur resume estas prácticas en dos: la ideología y la utopía. En forma conjunta, tipifican la «imaginación social y cultural»¹⁰⁶.

Jean-Luc Amalric ha destacado que esta conceptualización de prácticas imaginativas permite reubicar la teoría ricœuriana de la imaginación en el marco general de la historia de la filosofía¹⁰⁷. Por un lado, la decisión de comenzar desde la función de la imaginación, y no desde la imagen, distancia claramente a Ricoeur de la problemática platónica del *eikon* y lo ubica en una línea de pensamiento aristotélico y kantiano. Pero, por otro lado, esta misma opción de comenzar desde la actividad y las

104 Para una intersección plena de la fenomenología de Husserl con la fenomenología del espíritu objetivo de Hegel, Ricoeur considera que las bases trascendentales y *a priori* de la fenomenología husserliana deben complementarse con los contenidos empíricos de una sociología comprensiva como la de Max Weber y su teoría de la acción significativa y los tipos ideales. Cf. *Ibíd.*, pp. 273-276.

105 Cf. *Ibíd.*, p. 211.

106 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 45; *Del texto a ...*, op. cit., p. 349.

107 Cf. Amalric, J.-L., "Événement, idéologie et utopie", en *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol. 5, N° 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2014, p. 11.

prácticas imaginativas en lugar de la representación imaginativa implica también una determinada "primacía del acto sobre la representación" que lo acerca a todas aquellas filosofías, que, desde Spinoza hasta Freud, pasando por Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche y Nabert, hicieron de la representación, no un punto de partida, sino, por el contrario, una expresión secundaria del acto, del deseo o de la vida.

En todo caso, aspectos fundamentales de lo que hemos comentado con respecto a la filosofía ricoeuriana de la imaginación reaparecen aquí pero referidos a la ideología y la utopía¹⁰⁸. La oscilación entre la imaginación reproductora y la imaginación productora se corresponde con la dialéctica entre la ideología y la utopía. La conciencia ilusoria que confunde lo imaginario con lo real, así como la conciencia crítica que mantiene claramente la diferencia entre los dos, anticipan una expresión patológica y una expresión positiva en las prácticas imaginativas. La generación del vínculo que integra socialmente y la entropía que se expresa como reificación de las relaciones sociales se relacionan con funciones constitutivas y con distorsiones de la ideología respectivamente. La restitución de la analogía del ego que posibilita el curso de la historia como crítica ante la hipóstasis de las mediaciones sociales anticipa el eventual rol crítico de la utopía.

108 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 45, 285.

Al mismo tiempo Ricoeur observa que la dialéctica entre ideología y utopía arroja luz sobre la cuestión general de la imaginación como problema filosófico¹⁰⁹. Acaso uno de los más destacados de estos aportes sea el que la presencia de lo ideológico y lo utópico en la dinámica del campo social invita a ver en la imaginación reproductora y en la imaginación productora evidencia del carácter estructurado de la imaginación.

Por último, Ricoeur llama la atención hacia el hecho de que el análisis de las prácticas imaginativas de la ideología y la utopía presenta desde el comienzo dos rasgos fundamentales¹¹⁰. En primer lugar, ambas muestran la ambigüedad de tener tanto un papel constructivo como uno patológico. Y en segundo lugar, el lado patológico de ambas se hace visible antes que el lado constructivo de las mismas. Esto último tiene importancia para el pensador francés. La significación problemática tanto de la ideología como de la utopía impone la exigencia metodológica de llevar a cabo un análisis regresivo, una «fenomenología genética», que permita ahondar debajo de la superficie de la significación aparente para así llegar a las significaciones fundamentales¹¹¹. De hecho el filósofo galo desarrolla su análisis siguiendo este

109 Cf. *Ibid.*, p. 45; *Del texto a ...*, op. cit., pp. 200, 215-218.

110 Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 45-46. Cf. también Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 349.

111 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 45, 275, 286, 326. Véase también Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 350.

procedimiento fenomenológico regresivo¹¹². Por esta razón, para continuar el recorrido por la teoría ricoeuriana, nosotros seguiremos el mismo curso de análisis en la consideración de las prácticas imaginativas de la ideología y la utopía.

La ideología: de la distorsión a la imaginación reproductora

Para llevar adelante el análisis regresivo, Ricoeur comienza por la superficie de la significación de la ideología, es decir, por la expresión negativa de la misma, a saber, la deformación¹¹³. Para ello, se apoya en la teoría marxista de la ideología. El análisis de Marx y del marxismo que para este fin realiza el filósofo francés es extenso¹¹⁴. Nosotros sólo tomaremos aquellas partes que son pertinentes para nuestra exploración.

Con respecto a la noción marxista de ideología, el pensador galo no se propone refutarla¹¹⁵. Desea, más bien, lograr encontrarse con la misma, revisar el contexto de aspectos fundamentales de esta noción de ideología y fortalecerlos¹¹⁶. Veamos cómo lleva adelante este encuentro.

112 Para Ricoeur esta fenomenología genética está presente en el propio Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*. Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 326.

113 En los textos de Ricoeur traducidos al castellano que nos sirven de fuente primaria para nuestra investigación, se usan de manera intercambiable las palabras *deformación*, *distorsión*, *inversión*, *disimulo* para referirse a esta función de la ideología.

114 En Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, op. cit., la discusión de Marx y el marxismo representado por Althusser abarca ocho de las catorce conferencias destinadas al tema de la ideología.

115 Cf. *Ibíd.*, p. 211.

116 Cf. también Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 282.

En su acercamiento a la noción marxista de la ideología, Ricoeur da importancia a *La ideología alemana*. Ve en dicha obra un hito significativo en el desarrollo de las ideas materialistas históricas de Marx¹¹⁷. Para el pensador francés, este escrito es por lo menos un texto de transición, si no es que representa ya la base de todos los escritos propiamente marxistas de Marx. Sabe, sin embargo, que su lugar en este desarrollo es objeto de discusión. El debate consiste en decidir de qué lado se ubica *La ideología alemana* en la brecha formada entre los primeros textos de Marx, considerados premarxistas por la tradición posterior, y sus escritos de madurez, tomados en conjunto como los textos canónicos. El marxismo posterior considera dicha obra como uno de los textos ideológicos de Marx. Pero Ricoeur sostiene que en ella hay elementos que permiten valorarla de otra manera. Para el filósofo galo, cuando Marx sostiene, en los comienzos de *La ideología alemana*, que las premisas de las cuales parte son los individuos reales, su actividad y las condiciones materiales en que viven, ya están presentes dos posibilidades de interpretar esta obra¹¹⁸. Marx coloca juntos los «individuos reales» y las «condiciones materiales». Tal vez esto indique la posibilidad de mantener juntas las dos lecturas. En todo caso, las condiciones materiales y los individuos reales son los dos conceptos fundamentales.

117 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, op. cit., p. 109.

118 *Ibíd.*, p. 112. Cf. Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Barcelona, España, Grijalbo, 1974, p. 19.

La anterior cuestión es crítica ya que la interpretación marxista variará según cómo se analicen estos conceptos¹¹⁹. Lo que sí queda claro en *La ideología alemana* es que las nociones feuerbachianas (conciencia, autoconciencia, ser de la especie) han sido descartadas. La discusión se presenta al momento de determinar con qué se les ha sustituido.

La primera alternativa de interpretación es que los viejos conceptos feuerbachianos han sido reemplazados por nociones que remiten a entidades colectivas tales como modos, fuerzas y relaciones de producción¹²⁰. Si se elige esta alternativa, el punto de partida del marxismo estaría representado por el establecimiento del concepto de la base real en entidades colectivas. Esta base correspondería a la llamada «infraestructura» y la ideología se relacionaría con ella en la condición de «superestructura».

En la segunda alternativa de interpretación, las entidades colectivas no constituyen la base real propiamente dicha sino las condiciones de la vida real de los individuos concretos¹²¹. En este enfoque la noción de vida real o material adquiere importancia. En este caso, la ruptura sería entre el énfasis que ponen los jóvenes hegelianos en la humanidad como conciencia y el énfasis que pondría Marx en la humanidad como individuos vivos reales. En esta segunda interpretación, las

119 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, op. cit., p. 109.

120 Cf. *Ibíd.*, p. 110.

121 *Ibíd.*

entidades colectivas, como las estructuras mencionadas en *El Capital*, serían más bien abstracciones metodológicas que en última instancia tienen sus raíces en la vida material de los individuos.

Esta discusión puede resumirse en la cuestión de si los conceptos que se refieren a entidades colectivas (como las clases) constituyen la base real o son abstracciones epistemológicas que pueden reducirse a los individuos vivos reales¹²². Para el filósofo galo, en el texto de *La ideología alemana* compiten ambas lecturas: una basada en las estructuras y otra basada en los motivos últimos de los individuos que están detrás de las estructuras. Pero sostiene que prevalece la primacía del papel de los individuos¹²³.

La conceptualización de la ideología varía dependiendo de si la base real a la que se opone se reduce a entidades colectivas o a los individuos reales¹²⁴. En el primer caso, se trata de una comprensión estructuralista y determinista de la ideología según la cual ésta se refiere a la deformación de lo real causada por las estructuras sociales dominantes. En el segundo, está presente una interpretación historicista que da lugar a un proceso más dialéctico, el cual pone el acento en el rol activo de los individuos reales en la configuración de la ideología.

122 Cf. *Ibíd.*, p. 127.

123 Cf. *Ibíd.*, p. 136.

124 Cf. *Ibíd.*, p. 127.

En la interpretación historicista, la ideología no tiene necesariamente connotaciones negativas desde un primer momento¹²⁵. Abarcaría todas las «representaciones de lo real», más que solamente las deformaciones. Y si se mantiene esta diferenciación entre representación y deformación, cabe la posibilidad de considerar la deformación como una ideología segunda. Lo cual a su vez introduce la posibilidad de una ideología primera, más básica. Ricoeur considera que Marx mismo responde a esto al sostener en *La ideología alemana* que al principio la producción de ideas está entrelazada directamente con la actividad material, como el «lenguaje de la vida real»¹²⁶. Para el pensador francés esta observación es importante. Si el lenguaje de la vida real es anterior a toda deformación, se trata de una estructura simbólica de la acción que no es simplemente primitiva sino más bien constitutiva¹²⁷. Más adelante haremos mención nuevamente de esto en el análisis regresivo que realiza el filósofo galo. En todo caso, acá interesa destacar que Ricoeur presta atención a la extensión de la ideología que se desprende de estas consideraciones, desde el lenguaje de la vida real hasta la deformación.

Ricoeur llama la atención a lo que considera como "una radical oscuridad" en la presentación marxista sobre la relación entre las relaciones materiales de dominación y las ideas rectoras de la clase dominante¹²⁸. Sostiene que en *La*

125 Cf. *Ibíd.*, p. 117.

126 Cf. Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, op. cit., p. 25.

127 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 118.

128 Cf. *Ibíd.*, pp. 127-128, 132.

ideología alemana puede verse que la relación entre clase gobernante e ideas rectoras no es mecánica sino que se trata de un proceso más activo. Destaca que Marx mismo sostiene que para lograr sus objetivos, la clase dominante se ve obligada a dar a sus ideas la forma de universalidad y representarlas como las únicas ideas racionales al hacer pasar sus propios intereses como los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad. Se produce un proceso de idealización, en el que una idea vinculada con un interés particular debe aparecer como una idea universal. Esto significa que también se produce algún proceso de legitimación que aspira a la aceptación por parte del resto de la sociedad. De manera que está presente un verdadero trabajo simbólico en la transposición de intereses particulares a intereses universales.

Esta transposición es en realidad un proceso complejo, que no alcanza a ser explicado con un enfoque simplemente mecanicista¹²⁹. Hay muchos eslabones intermedios entre la cruda expresión de un interés particular y la refinada forma de un interés universal. Tiene más sentido interpretar la relación entre un interés y su expresión en ideas si nos valemos de un sistema de legitimación. El proceso es una compleja interacción de pretensiones y creencias, pretensiones por parte de la autoridad y creencias por parte de los miembros de la sociedad. El proceso de motivación es tan complejo que resulta extremadamente difícil incorporarlo dentro de la rígida relación de infraestructura y superestructura.

129 Cf. *Ibíd.*, pp. 132-133.

Ricoeur agrega que en otros pasajes Marx habla de la clase como de una circunstancia o condición¹³⁰. En todo caso, las condiciones y circunstancias siempre se refieren a los individuos que se encuentran en tales situaciones. De manera que puede aplicarse la reducción de clase a individuos reales. Está implícita una reducción antropológica en la continua aseveración de Marx de que los individuos reales son quienes entran en relaciones. De modo que la brecha entre el Marx premarxista y el Marx marxista estaría, no en la desaparición de la noción de individuo, sino en la conceptualización del individuo real en oposición al concepto idealista de la conciencia¹³¹. La ruptura entre humanismo idealista y marxismo sólo es comprensible si se interpreta el humanismo como una afirmación de la conciencia y no del individuo real.

Ricoeur es consciente de que podría objetársele que no toma en cuenta el pasaje dentro de *La ideología alemana* en el que se hace mención explícita de la «superestructura»¹³². Se trata del momento en el que Marx comenta que la organización social evoluciona directamente partiendo de la producción y el comercio, que en todas las épocas forman la base del Estado y del resto de la "superestructura idealista"¹³³. El pensador francés considera que ese pasaje no afecta su interpretación del texto de Marx. Por «superestructura» entiende Ricoeur "el juego

130 Cf. *Ibíd.*, p. 134.

131 Cf. *Ibíd.*, p. 135.

132 *Ibíd.*, p. 139.

133 Cf. Marx, K., Engels, F., *La ideología alemana*, op. cit., p. 38.

del lenguaje de las fuerzas productivas", el cual debe diferenciarse del "juego del lenguaje de los individuos reales que viven en condiciones materiales"¹³⁴. El gran descubrimiento de Marx, para el filósofo galo, está precisamente allí, en la noción de individuos reales que viven en condiciones materiales concretas. Esto posibilita sostener que la segunda interpretación, la historicista, está implícita en la primera, la estructuralista. Al procederse de esta manera no se destruye la dialéctica entre los individuos reales y las condiciones materiales, también mencionada por Marx en *La ideología alemana*.

Para Ricoeur, la teoría weberiana de la dominación y la legitimación suministra un mejor marco conceptual que la teoría marxista de la base y la superestructura para el análisis y explicación del ejercicio de la autoridad y el poder en una sociedad determinada¹³⁵. A pesar de esta significación de la teoría weberiana, considera desconcertante el hecho de que Weber mismo no trate el problema de la ideología. Acaso esto se deba a que en su teoría está ausente una noción como la de clase dominante, que sí está presente en la teoría marxista.

En opinión de Ricoeur, el lugar para una conceptualización de la ideología en la teoría weberiana está en la noción de creencia en la legitimidad y su relación con la pretensión de legitimidad¹³⁶. Según el propio Weber, observa el pensador

134 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 139.

135 *Ibíd.*, pp. 227-228.

136 Cf. *Ibíd.*, p. 228.

francés, la costumbre, el provecho personal, los motivos afectivos o los ideales de solidaridad no constituyen base suficiente para explicar la aceptación de una dominación. Hay algo más que sí es determinante y ese otro elemento está representado por la creencia en la legitimidad. Sin embargo, en Weber hay una disparidad en el desarrollo teórico dado a la pretensión de legitimidad y el dado a la creencia en la legitimidad.

El lugar más favorable para observar esta asimetría en Weber es su famosa tipología de las tres clases de pretensiones a la legitimidad¹³⁷. Como vimos en el capítulo anterior, allí se clasifican los tipos de dominación según las pretensiones de legitimidad respondan a motivos racionales, tradicionales o carismáticos. La idea de motivo aparece tres veces y las tres veces se relaciona con la idea de creencia. El filósofo galo resalta que no se puede hablar de legitimidad sin hablar de móviles y los móviles tienen relación con creencias. De modo que para elaborar un sistema de pretensiones es necesario considerar su contrapartida en un sistema de creencias. El fenómeno de la creencia aparece de manera más prominente en el tercer tipo, por su trasfondo religioso. No obstante, sería un error pensar que la influencia de la creencia está presente sólo en los casos de autoridad carismática o de autoridad tradicional, pues hasta la legalidad descansa en la creencia.

137 Cf. *Ibíd.*, pp. 229-230.

Ahora bien, para Ricoeur precisamente este vacío es el lugar apropiado para una teoría de la ideología en Max Weber¹³⁸. A partir de estos elementos presentes en Weber, el filósofo galo sostiene una hipótesis con tres partes: 1.º la cuestión de la ideología se refiere al suplemento o «plusvalía» que aportan las creencias sobre el poder, al hecho de que en la creencia hay algo más de lo que racionalmente se puede pensar desde el punto de vista de un cálculo de intereses; 2.º en tanto plusvalía, la función de la ideología consiste en llenar la brecha de credibilidad; y 3º se necesita agregar un concepto de plusvalía pero ya no relacionado con el trabajo sino con el poder. Expresada en una forma más general, la hipótesis de Ricoeur sostiene que en la pretensión de legitimidad de un sistema de dominación hay más de lo que puede satisfacerse a partir de los motivos o intereses de los gobernados; para suplir ese faltante está un suplemento de creencia aportado por un sistema ideológico¹³⁹.

Lo que interesa para nuestra comprensión del análisis regresivo practicado por Ricoeur es que esta revisión de la teoría weberiana le permite la identificación de una función ideológica previa a la deformación. Se trataría de la legitimación del sistema de autoridad o dominación. En este proceso la ideología mostraría expresiones ambiguas. Por un lado, contribuye a preservar la necesaria integración

138 Cf. *Ibíd.*, pp. 228-229.

139 Cf. *Ibíd.*, p. 229.

del conjunto social. Pero, por otro, está siempre al borde de reificarse, de hacerse patológica y devenir en la deformación¹⁴⁰.

En la última etapa del análisis regresivo de la significación de la ideología, Ricoeur considera a Clifford Geertz, cuyas investigaciones antropológicas le suministran los acercamientos que llevan al tercer concepto de ideología¹⁴¹. Como ya vimos en el primer capítulo, para este acercamiento es fundamental el concepto de «acción simbólica». Para Ricoeur, esta noción puede resultar ambigua debido a que entre muchos lingüistas y semiólogos es usada para referirse al lenguaje como acción. Por ello, el filósofo francés prefiere hablar de «acción por mediación simbólica», ya que lo que se quiere decir es que la acción misma es simbólica en el sentido de que está estructurada sobre la base de símbolos fundamentales, es decir, la efectuación de la acción se da dentro de una estructuración representativa sin la cual no se llevaría a cabo¹⁴².

El análisis de Geertz incluye otra parte a la que Ricoeur da mucha importancia. El antropólogo establece una correlación entre la ideología y los recursos retóricos del discurso. Esto lo lleva a cuestionar los tratamientos despectivos de científicos sociales que no ven valor cognitivo en los discursos retóricos presentes en entornos sociales y a los que toman como muestra fehaciente de ideología en

140 Cf. *Ibíd.*, p. 285.

141 Cf. *Ibíd.*, p. 275.

142 Cf. *Ibíd.*, p. 277.

sentido negativo. El pensador galo, por su parte, resalta que, para Geertz, el desconocimiento de las herramientas de análisis del lenguaje por parte de estos científicos no les permite una adecuada comprensión de los amplios efectos de sentido que se construyen en estos discursos y del lugar de los mismos en los procesos sociales¹⁴³.

Para Ricoeur el aspecto importante de estas observaciones de Geertz está en el hecho de que, a la luz de ellas, la retórica participa de la estructura simbólica de la motivación, fundamental y necesaria, en los procesos sociales, particularmente en los de identidad e integración. Esto da la posibilidad de un concepto no despectivo de ideología. Se trataría de una función ideológica distinta tanto a la patología de la deformación como a la ambigüedad de la legitimación. El pensador francés habla entonces de la función de integración¹⁴⁴.

La existencia de una función integradora de la ideología tiene, en opinión de Ricoeur, implicaciones fundamentales. La primera de ellas es que lleva al reconocimiento de que no hay acción social que no esté ya simbólicamente mediada. Habría que hablar entonces de ideología no sólo en la superestructura sino también en la infraestructura. Los sistemas simbólicos pertenecen a la constitución básica del ser

143 Cf. *Ibíd.*, p. 278.

144 *Ibíd.*

humano social. En esto, se presenta un paralelismo con aquel lenguaje de la vida real del que hablaba Marx, según lo que ya vimos¹⁴⁵.

Una segunda implicación de la integración como función de la ideología es la correlación que se establece entre ideología y retórica. A la luz de esto, la ideología no se comporta inicialmente como deformación de la comunicación sino como retórica de la comunicación básica. De acuerdo con esto, la ideología es fundamental y necesaria¹⁴⁶.

Una tercera y última implicación de la noción de la ideología como integración es que no parece lícito hablar de ideología sólo con referencia a la función básica de integración, es decir, sin incluir también la situación de legitimación y deformación¹⁴⁷. Este es un punto importante. Implica que sólo cabe hablar de una ideología de integración en el contexto de la presencia de otras ideologías integradoras que se le oponen. Tal entorno de confrontación de ideologías sólo parece posible en sociedades alcanzadas de alguna manera por los procesos representados por la Ilustración.¹⁴⁸

145 Cf. *Ibíd.*, pp. 279, 117. Dice Ricoeur "lo imaginario es coextensivo al proceso mismo de la praxis", Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 352.

146 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 279.

147 *Ibíd.*

148 No encontramos, al menos en el corpus ricoeuriano al que hasta ahora hemos tenido acceso, otro lugar en el cual el filósofo francés trate también esta comprensión suya sobre ideología y modernidad. Entendemos que, al mencionar la Ilustración, Ricoeur está pensando en los procesos sociales en los que se configuraron las sociedades modernas, en otras palabras, habla de la

En este tratamiento de la ideología Ricoeur encuentra aspectos positivos. El concepto de integración responde a la amenaza de falta de identidad. Lo que más teme un grupo es no ser ya capaz de identificarse a causa de las crisis y confusiones que provocan los conflictos¹⁴⁹.

Ilustración en términos de historia social. No obstante, al describir este proceso histórico-social lo caracteriza, siguiendo a Mannheim, como el “derrumbe del acuerdo universal”, es decir, como el contexto en el que ya no se puede partir, como antes, de la incontestable existencia de un criterio de validez general que posibilite una fuerte cohesión social. Cf. *Ibidem*. Entendemos además que el pensador galo no está refiriéndose a una cuestión simplemente epistemológica, sino al despliegue de un entorno social, un *ethos*, en el que se confronta toda idea que pretenda la condición de validez universal. De acuerdo con esto, no cabe hablar de ideología sino sólo en el contexto de confrontación de ideologías entre las cuales se da una disputa por los ideales que integran y legitiman una forma de ser social. Ahora bien, ¿qué condición le da carácter moderno a esta disputa? No nos parece que sea el hecho de la disputa en sí, ya que el conflicto, el antagonismo, pareciera en Ricoeur un factor presente en las distintas etapas de la historia social, como veremos hacia el final del presente capítulo. ¿Se trata acaso de un antagonismo abierto y, por lo tanto, libre como entorno social, como *ethos*? La referencia a la Ilustración nos hace pensar que sí. Este *ethos* de antagonismo abierto y libre sería fundamental, representaría un *sine qua non*. Nótese que, en el texto que estamos comentando, Ricoeur mismo se pregunta si puede hablarse de ideología en el caso de sociedades no modernas. Aunque el pensador galo se plantea este asunto en términos de una interrogante abierta, finalmente se inclina por responder que no. De allí que sostenga que en estas sociedades o culturas el imaginario social de integración tendría carácter pre-ideológico, por no darse en un contexto de confrontación. Nos llama la atención que esta apreciación ricoeuriana sobre ideología y modernidad muestra cierta afinidad con la tesis de Marx según la cual la ideología aparece como un fenómeno propio de la sociedad de clases, que es la forma marxiana para referirse a la sociedad moderna y capitalista. En todo caso, e independientemente de la relación entre los planteamientos de Ricoeur y de Marx, la apreciación ricoeuriana sobre ideología y modernidad hace pensar que el filósofo galo desarrolla su teoría del rango de funciones (constructivas y negativas) de la ideología en el contexto social de abierto

Otro elemento positivo de la ideología como integración está en que sustenta la cohesión de un grupo no sólo en el espacio sino también en el tiempo. El recuerdo de los acontecimientos fundadores de un grupo es extremadamente importante. Con esta repetición comienzan ciertamente los procesos ideológicos negativos. Pero, ¿es acaso posible imaginar una comunidad sin la celebración casi mítica de su propio nacimiento? Este recuerdo de los eventos fundadores es una estructura ideológica que puede funcionar positivamente como estructura integradora¹⁵⁰.

Al llegar a la identificación de una función integradora de la ideología, Ricoeur alcanza lo que considera el límite final del análisis regresivo, ya que esta función hace referencia a la instancia en la que se constituye todo grupo o comunidad humana¹⁵¹.

Ahora bien, Ricoeur mismo observa que el proceso de derivar las tres formas de ideología puede desarrollarse en la dirección inversa. De hecho, es el procedimiento que sigue en otro de sus trabajos, el cual tomaremos en cuenta para

antagonismo. Esta apreciación suya pareciera problemática a la luz de su comprensión sobre la circularidad entre lo ideológico y lo utópico en la historia social, de la cual hablamos al final del presente capítulo.

149 Cf. *Ibíd.*, p. 281.

150 Cf. *Ibíd.*, p. 282.

151 Cf. *Ibíd.*, p. 280.

mostrar esta reconstrucción no regresiva así como para prestar atención a algunos aspectos adicionales que resalta¹⁵².

La ideología está ligada al hecho de que toda comunidad histórica (o grupo social) tiene la necesidad de hacerse una imagen de sí misma, de representarse la relación que mantiene con el acto fundador que la ha establecido¹⁵³. Este último puede ser retomado y actualizado a través de una interpretación que lo modela retroactivamente. Esto se muestra claramente en el hecho de que, desde las primeras celebraciones de los acontecimientos fundadores, aparecen los fenómenos de ritualización y de estereotipo. Por eso el fenómeno ideológico está presente desde la constitución misma de la comunidad histórica. En ello se muestra el primer concepto de ideología como integración.

A partir de esta fuerza originaria, la ideología se expresa además en el poder fundador de segundo grado que ejerce con respecto a instituciones que sustentan en ella la creencia en el carácter justo y necesario de la acción instituida en las mismas. Aquí la ideología se muestra como plusvalía y, por la misma razón, como el sistema justificante de una dominación. Para cumplir esta función legitimadora la ideología se comporta como simplificación o esquematización de una visión de conjunto, de una cosmovisión (sobre la comunidad, la historia, el mundo). El

152 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., pp. 282-289.

153 Cf. *Ibíd.*, pp. 282-283. Ricoeur destaca que debe este acercamiento a los análisis de la ideología llevados a cabo por Jacques Ellul.

pensamiento pierde rigor para alcanzar eficacia social¹⁵⁴. Este segundo concepto de ideología está estrechamente imbricado en el anterior, en la medida en que el fenómeno de la autoridad es en sí mismo coextensivo con respecto a la constitución de la identidad de una comunidad o un grupo¹⁵⁵.

Esto nos deja ante el umbral del tercer concepto de ideología, el concepto propiamente marxista de la distorsión o conciencia falsa¹⁵⁶. Éste asume todo su relieve si se lo integra a los dos precedentes. ¿De qué modo las ilusiones, las fantasías, las fantasmagorías, tendrían alguna eficacia histórica, si la ideología no tuviera un papel de mediación simbólica del vínculo social más elemental?

Puede entonces apreciarse que la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social¹⁵⁷. La realidad social tiene desde siempre una mediación simbólica. Esto implica una interpretación, en imágenes y representaciones, del propio vínculo social. Pero también es necesario apreciar la necesidad de recorrer en los dos sentidos los procesos ideológicos y sostener con la misma fuerza dos ideas: que la distorsión no es el fenómeno constitutivo, sino una corrupción del proceso de legitimación; y que toda idealización de la legitimación inevitablemente adquiere la forma de distorsión, disimulo, engaño¹⁵⁸.

154 Cf. *Ibíd.*, p. 283.

155 Cf. *Ibíd.*, p. 286.

156 Cf. *Ibíd.*, pp. 287-288.

157 Cf. *Ibíd.*, p. 289.

158 Cf. *Ibíd.*, p. 356.

La relación que existe entre las tres funciones de la ideología puede comprenderse aún más trasladando la descripción del papel de la ideología al papel más amplio que cumple la imaginación en la vida social. Pero para ello, necesitamos recordar que la imaginación opera de dos maneras diferentes, como vimos anteriormente: o como imaginación reproductora o como imaginación productora. En el primer caso, la imaginación funciona para preservar un orden. En el segundo, la imaginación puede promover un cambio¹⁵⁹.

La ideología, ya sea que se muestre como integración, como legitimación o como distorsión, corresponde al primer tipo de imaginación. Pretende conservar una identidad, pero también aspira a conservar lo que ya existe y, por lo tanto, es resistencia¹⁶⁰.

Ahora bien, estas consideraciones sobre la ideología como imaginación reproductora nos dejan al mismo tiempo ante la otra modalidad en la que opera la imaginación en la vida social, a saber, la imaginación productora. A esta última corresponde la utopía, la cual entonces pasaremos a considerar.

La utopía: de la fantasía a la imaginación productora

En las conferencias sobre ideología y utopía dictadas por Ricoeur, el espacio empleado para el análisis de la utopía es considerablemente menor que el

159 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 285.

160 *Ibidem*.

usado para tratar la ideología. Según el propio autor galo, la razón fundamental para esto tiene que ver con la disponibilidad de fuentes bibliográficas que en las ciencias sociales toman la ideología o la utopía como tema¹⁶¹. Con respecto a la ideología, la literatura disponible es abundante. No sucede lo mismo con la utopía, en cuyo caso las fuentes son de menor cantidad. De hecho, al momento de considerar una teoría de la utopía desarrollada desde algún campo de las ciencias sociales, el filósofo francés incluye sólo a Karl Mannheim. Los otros dos autores que comenta (Saint-Simon y Fourier), representan utopías propiamente dichas, y no son textos de ciencia social¹⁶².

La inclusión de Mannheim, en todo caso, en la investigación llevada a cabo por Ricoeur tiene pleno sentido. Como ya hemos comentado, fue el primero en dar un tratamiento conjunto a la ideología y la utopía. Al proceder de esta manera, aportó a la solución de problemas metodológicos que incidían en el estudio de ambas nociones. En el caso particular de la utopía, Ricoeur resalta que Mannheim aporta una caracterización de la misma que permite conceptualizarla; además desarrolla una tipología que contribuye a manejar la diversidad de formas generalmente consideradas como utopías y, por último, hace una valoración crítica del estado de lo ideológico y lo utópico en la sociedad contemporánea¹⁶³.

161 Cf. *Ibíd.*, p. 289.

162 Saint-Simón y Fourier son parte de los llamados «socialistas utópicos». Allí radica el interés de Ricoeur, ya que el tipo de utopía que representan («utopías prácticas») se diferencia de las «utopías literarias». Hablamos de este punto en el tercer capítulo, en la sección relativa a “Utopía, microsociedades y movimientos sociales”.

163 Cf. *Ibíd.*, pp. 291-292.

Ahora bien, Ricoeur interactúa ciertamente con los análisis de Mannheim, pero su conceptualización de la utopía se apoya en última instancia en su filosofía de la imaginación y en el análisis regresivo de la ideología, los cuales necesariamente conducen a la consideración del contraste con la utopía. Por ello, consideraremos ahora la conceptualización de la utopía que se desarrolla por esta vía.

En la superficie de las relaciones sociales, lo visible en un primer momento es la polaridad entre la práctica imaginativa representada por la ideología y la práctica imaginativa materializada por la utopía. Pero la tensión entre estas prácticas imaginativas es constitutiva de las mismas. Esto significa que la relación polar es lo que hace inteligible tanto la ideología como la utopía¹⁶⁴. El aspecto positivo de la una y el aspecto positivo de la otra mantienen la misma relación de complementariedad que experimentan el aspecto negativo y patológico de una con el aspecto negativo y

164 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 213.

patológico de la otra¹⁶⁵. Se trata de conceptos conjugados¹⁶⁶. De allí que todo análisis de la ideología exige el análisis paralelo de la utopía, y viceversa¹⁶⁷.

A fin de comprender la complementariedad entre la utopía y la ideología, necesitamos caracterizar las funciones de la primera tomando en cuenta las que antes se describieron con respecto a la segunda¹⁶⁸. En sus escritos, el pensador galo hace este recorrido tanto en sentido regresivo como en sentido inverso al desarrollado en el caso de la ideología, es decir, comenzando por la función degenerativa de la utopía hasta llegar a la manifestación constitutiva de la misma, o a la inversa¹⁶⁹. Nosotros usaremos acá el sentido usado en el análisis regresivo de la ideología que ya presentamos.

165 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 46.

166 En el materialismo filosófico de Gustavo Bueno esto significa que se trata de un par de conceptos cuya relación muestra una oposición *sui generis* como partes conjuntas (relación *diamérica*) de una entidad superior (relación *metamérica*). La conexión entre los conceptos conjugados es tal que las relaciones existentes al interior de uno de ellos sirven para la explicación de las relaciones al interior del otro. Aplicado al análisis de Ricoeur, la ideología y la utopía aparecen como partes opuestas conjuntas en el imaginario social. La descripción desarrollada en torno a las funciones de la ideología mantiene un paralelismo con las correspondientes a la utopía. Sobre los conceptos conjugados en el materialismo filosófico, véase Bueno, G., *Teoría del cierre categorial*, Oviedo, España, Pentalfa, 1993, Vol. V, pp. 1392-1393.

167 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 356.

168 Al iniciar su análisis regresivo de la ideología, Ricoeur sostuvo que el cuadro que se desarrollase para la ideología permitiría establecer, al final y por contraste, el carácter de la utopía. Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 212.

169 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., pp. 357-359; Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 324-325.

Ricoeur sostiene que, así como la ideología opera en tres planos, la utopía también. En el nivel superficial, la ideología es deformación. En ese mismo plano la utopía es fantasía, lo completamente irrealizable¹⁷⁰. Allí la lógica de la acción es reemplazada por la lógica de la «escatología realizada»¹⁷¹, del todo o nada. Las inevitables contradicciones a las que conduce una lógica de esta naturaleza llevan a algunos a huir hacia la literatura, a otros a refugiarse en la nostalgia de un paraíso perdido y a otros a matar sin discriminación¹⁷².

Pero tenemos luego un segundo plano, un nivel intermedio, previo a la deformación o engaño¹⁷³. Como vimos, allí la ideología opera como legitimación de la autoridad. La utopía, en cambio, se muestra en este plano como cuestionamiento de la autoridad. Claramente reivindica una forma alternativa de poder. El distanciamiento entre lo imaginario y lo real del que ella es portadora representa una amenaza para la estabilidad y permanencia de la forma de autoridad realmente existente. Para Ricoeur, este conflicto permite ver que la ideología y la utopía convergen en el problema representado por la "oscura naturaleza del poder"¹⁷⁴.

170 Cf. *Ibíd.*, p. 325.

171 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 358. La expresión *escatología realizada*, de origen teológico, hace referencia a la mentalidad propia de cierta literatura apocalíptica antigua para la cual el orden presente experimenta una crisis final detrás de la cual irrumpe el orden nuevo.

172 Cf. *Ibíd.*, p. 359.

173 Cf. *Ibíd.*, p. 358; Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 325.

174 *Ibíd.*, p. 324.

Por último, está el tercer plano, el plano fundamental. Así como la mejor función de la ideología es integrar y conservar la identidad de grupo, la mejor función de la utopía es explorar “las posibilidades laterales de la realidad”¹⁷⁵. En este sentido, la utopía opera como la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. Lleva a cabo un ejercicio de la imaginación para pensar en «otro modo de ser» de lo social.

El curso de la historia, entre lo ideológico y lo utópico

Hemos visto que con la polaridad entre la ideología y la utopía Ricoeur se refiere al imaginario social, entendiendo por éste las mediaciones simbólicas de la experiencia histórica social¹⁷⁶. En estas mediaciones imaginativas, no sólo se reproducen las relaciones sociales (imaginación reproductora) sino que también se las concibe (imaginación productora). En otras palabras, el imaginario social expresa ciertamente las prácticas históricas sociales pero también las modela. Sus contenidos simbólicos no se reducen a imágenes inertes, a meras representaciones estáticas¹⁷⁷. De allí que el filósofo francés pueda hablar de la ideología y la utopía no solamente como representaciones imaginarias sino especialmente como prácticas imaginativas del vínculo analógico¹⁷⁸.

175 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 357; Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 325.

176 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 349, 359-360.

177 Cf. Amalric, J.-L., "Événement, idéologie et ...", op. cit., p. 10.

178 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 211.

Ahora bien, de acuerdo con la comprensión ricoeuriana, la relación entre lo ideológico y lo utópico es un círculo. Esta metáfora le permite a Ricoeur referirse al menos a dos de los aspectos de la problemática representada en la misma. Por un lado, la circularidad ideológico-utópica remite a una condición que limita todo saber sobre estas prácticas imaginativas. Por otro, se trata de una característica de la experiencia histórica social. De la primera, hablaremos en el tercer capítulo al analizar el alcance de la teoría ricoeuriana. Ahora nos interesa mantenernos en la circularidad de lo ideológico y lo utópico como una característica del campo histórico social.

La metáfora del círculo, en el segundo sentido que hemos mencionado, podría hacer pensar que se describe un fatalismo. Pero el filósofo galo expresamente descarta esta posibilidad al indicar que no se trata de un círculo vicioso, que se anula a sí mismo, sino de un círculo práctico¹⁷⁹. En esta oposición de tipos de círculo hay una antonimia que permite comprender, al menos inicialmente, la «practicidad» que Ricoeur adscribe a la circularidad entre la ideología y la utopía. Este círculo no se anula a sí mismo porque no representa una repetición mecánica. Por medio de él se hace presente una variación. Y, de hecho, Ricoeur nos dice que el círculo puede dar lugar a una espiral. Lo que media en el paso de una figura a la otra es lo que el

179 Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 210.

pensador francés identifica como «sabiduría práctica», un tipo de saber y hacer político del que tendremos oportunidad de hablar en nuestro tercer capítulo¹⁸⁰.

El marco conceptual anterior nos permite comprender porqué la circularidad, aplicada a la praxis social, es representada por Ricoeur indistintamente como dialéctica, antagonismo, oscilación. El conjunto nos permite pensar en movimiento, conflicto, alternancia. Aplicado a la historia social esto describiría la relación entre procesos de institucionalización y procesos de cambio. Así entendidas, la circularidad o la polaridad, remiten al dinamismo propio de la experiencia histórica social¹⁸¹.

Ahora bien, esta dialéctica también le permite a Ricoeur pensar la naturaleza del cambio histórico¹⁸². Un conjunto de reflexiones expresan esta parte de su pensamiento. Una de ellas tiene que ver con el hecho de que para el hermeneuta, al igual que para Mannheim, pensar en una sociedad humana sin ideologías y sin utopías sería pensar en una sociedad humana inerte y, por lo tanto, inexistente¹⁸³. Esto equivale a sostener que no habría historia realmente humana sin la polaridad ideológico-utópica.

180 Cf. *Ibíd.*, p. 328. De la sabiduría práctica hablamos al caracterizar el alcance de la teoría ricoeuriana en el capítulo tercero.

181 Cf. Amalric, J.-L., "Événement, idéologie et ...", *op. cit.*, p. 9.

182 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, *op. cit.*, p. 328.

183 Cf. *Ibíd.*, p. 210.

La importancia que el pensador galo encuentra en esto se expresa también en la distinción que hace entre el «curso de la historia» y el «curso de las cosas», la cual mencionamos antes brevemente al describir su comprensión del trascendental de la intersubjetividad representado por la analogía del ego¹⁸⁴. El curso de las cosas, para Ricoeur, está referido a una causalidad única, la cual impone orden y regularidad. En cambio, el curso de la historia, que es el campo de la experiencia social, está referido a la apercepción analógica (analogía del ego) que, facilitada en la imaginación productora, genera mediaciones que constituyen e institucionalizan el vínculo histórico y social. Estas mediaciones tienen, por lo tanto, carácter contingente. A veces, sin embargo, la institucionalización semeja el orden de las cosas, lo cual se muestra cuando las relaciones sociales se reifican y se hipostasian grupos, clases, nación, Estado¹⁸⁵. En esta reificación queda abolida precisamente la distinción ente el curso de la historia humana y el curso de las cosas.

Ricoeur destaca que la analogía del ego, en tanto trascendental de la intersubjetividad, tiene una significación crítica para el proceso anterior y adquiere entonces valor de protesta. Esto implica que hipóstasis y reificación no representan la constitución primordial de la historia sino su malestar¹⁸⁶. De allí que el filósofo

184 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 210.

185 Cf. *Ibíd.*, p. 278.

186 *Ibíd.*

francés pueda afirmar, sin abandonar su perspectiva crítica, que el elemento utópico siempre desplaza al elemento ideológico¹⁸⁷.

Esta valoración de la función positiva de lo utópico se ve profundizada cuando destaca que el «no lugar» de la utopía mantiene abierto el campo de lo posible en la experiencia social¹⁸⁸. Y, usando una terminología de Reinhart Koselleck que muestra ya el curso que toma su propia reflexión sobre el sentido de la historia, Ricoeur concluye que la utopía es lo que impide que se fusionen el «horizonte de expectativa» y el «campo de la experiencia»¹⁸⁹. Lo que nos lleva a comentar que, en estas reflexiones, el filósofo francés parece ubicarse ya en las antípodas de una teoría hegeliana o neo-hegeliana sobre el fin de la historia¹⁹⁰.

187 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 327-328.

188 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., p. 359.

189 Estas afirmaciones ricoeurianas son importantes para una apreciación de esta parte de su pensamiento, ya que aparecen en un texto que tiene dos versiones: una primera de 1976, publicada en inglés, y una segunda de 1983, publicada en francés. Las nociones de «campo de la experiencia» y «horizonte de expectativa» no aparecen en el texto de 1976, pero sí en el de 1983. Esta diferencia, por un lado, evidencia el encuentro de Ricoeur con las investigaciones de Koselleck y, por el otro, muestra la maduración de su reflexión sobre la historia. Para la primera versión del texto de Ricoeur, véase Ricoeur, P., "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", en *Philosophic Exchange*, Vol. 7, N° 1, Brockport, NY, SUNY, 1976, pp. 17-28. Para la segunda, véase la traducción castellana en Ricoeur, P., *Del texto a ...*, op. cit., pp. 349-360. Asimismo, para una de las primeras reflexiones ricoeurianas, al menos en castellano, en las que explícitamente se refiere a Koselleck y a estas nociones, véase Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid / Arrecife Producciones, 1999, pp. 21-23.

190 En el desarrollo posterior de su reflexión sobre la historia, Ricoeur termina renunciando a Hegel en filosofía de la historia. Cf. Ricoeur, P., *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2009, pp. 918 y sigs.

CAPÍTULO III

SIGNIFICACIÓN DE LA TEORÍA RICOEURIANA DE LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPIA

En este último capítulo exploramos la significación de la conceptualización ricoeuriana de la ideología y la utopía como modos del imaginario social. Y a fin de llevar a cabo dicho objetivo, nos pareció conveniente considerar su pertinencia tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Para ello lo que nos planteamos fue revisar su relevancia, por un lado, para la discusión de algunos temas presentes en la filosofía social y política y, por el otro, para la comprensión de procesos sociales concretos.

Alcance de la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía

Pero antes de considerar la significación de la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía preguntémosnos por el alcance de la misma. Este punto nos parece necesario para la tarea que nos hemos dado en este tercer capítulo.

Podríamos dar una primera parte de la respuesta a esta inquietud tomando en cuenta la caracterización de las dos grandes vertientes de investigación en la teoría social sobre las relaciones sociales que mencionamos al final del primer capítulo: aquella que se lleva a cabo como estudio del componente objetivo (estructuras, funciones o sistemas) de la acción social y aquella que se realiza como estudio del componente subjetivo o las representaciones de la experiencia social. De acuerdo con esto, las investigaciones de Ricoeur sobre la imaginación, la ideología y la utopía se

ubicarían en el segundo tipo de estudios. Esto ayudaría a comprender la atención que el filósofo galo presta a acercamientos como la sociología comprensiva de Weber o la antropología interpretativa de Geertz. Pero su noción de «prácticas imaginativas» nos recuerda la importancia que da a la actividad simbólica antes que al sistema de símbolos, como ya hemos comentado en el capítulo anterior. Esta misma noción explicaría a su vez la atención que el filósofo francés presta también a la antropología materialista de Marx (y no del marxismo) y su atención al individuo real concreto que interactúa con las condiciones materiales dadas. Todo esto parece expresado en el desplazamiento de la filosofía ricoeuriana desde una hermenéutica del texto a una hermenéutica de la acción¹⁹¹.

Podríamos ampliar lo anterior al contrastar el acercamiento ricoeuriano con algunas de las tendencias en los análisis contemporáneos sobre los imaginarios sociales, según las cuales estos últimos representan repertorios de significaciones sociales presentes en el espacio social¹⁹². De nuevo, contrastado con esta perspectiva, Ricoeur se interesa no tanto por tales repertorios sino por las prácticas imaginativas en las cuales se les desarrollan. Y así se ocupa de interpretarlos según respondan a la función de integrar y preservar el orden social o, lo contrario, a la de cuestionarlo y transformarlo, es decir, según cumplan una función ideológica o una función utópica.

191 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 169.

192 Cf. Cegarra, J., “Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales”, en *Cinta de Moebio*, N° 43, Santiago, Universidad de Chile, 2012, pp. 1-13.

Ahora bien, nos parece que el propio filósofo francés nos obliga a abordar la cuestión del alcance de su teoría desde un ángulo alternativo. Al explorar, desde un punto de vista epistemológico, las condiciones de posibilidad de una teoría sobre la ideología, llega a la conclusión de que es imposible un saber total u objetivante que pudiese estar en la posición soberana de tomar distancia de la totalidad de sus condicionamientos¹⁹³. Estos últimos se relacionan con la circularidad de la que no es posible escapar y de la que ya hemos hecho mención al final del capítulo anterior¹⁹⁴. Esto significa, para el pensador galo, que no está al alcance desarrollar una teoría que, desde fuera del círculo, trate lo ideológico y lo utópico de la experiencia histórica social. Asumir esto conlleva reconocer a su vez que la ideología y la utopía no son conceptos simplemente teóricos, descriptivos, neutrales. Toda pretensión a una concepción científica de estas ideas es solamente eso, una pretensión¹⁹⁵.

Pero la anterior constatación no significa la renuncia a un saber crítico sobre la ideología o sobre la utopía¹⁹⁶. Para Ricoeur, la imposibilidad encontrada hace necesario desarrollar otro tipo de saber o discurso, ya no meramente epistemológico. Se trata de una «hermenéutica de la comprensión histórica». En los textos dedicados a los análisis de la ideología y la utopía, la describe como un discurso sobre las

193 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., pp. 301-302. Recuérdese al respecto, la paradoja de Mannheim.

194 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 328.

195 Cf. *Ibíd.*, p. 208.

196 “¿Debemos renunciar a todo juicio de verdad sobre la ideología? No lo creo”. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 301

condiciones de toda comprensión de carácter histórico¹⁹⁷. En los textos posteriores, como los que conducen a *La memoria, la historia y el olvido*, habla de esta hermenéutica como la exploración de los modos de comprensión implicados en los saberes objetivantes¹⁹⁸.

En todo caso, el pensador galo describe las posibles condiciones para un discurso de carácter hermenéutico sobre la ideología y, agregaríamos por el carácter conjugado de esta noción, sobre la utopía. Presenta cuatro propuestas para esta caracterización, las cuales pasamos a resumir a continuación¹⁹⁹.

En primer lugar, todo saber objetivante sobre nuestra posición en la sociedad está precedido por una relación de «pertenencia» que no es posible recuperar plenamente mediante el pensamiento²⁰⁰. Ser conscientes de esta pertenencia es reconocer nuestra exposición a la función integradora de la ideología, aquella que precisamente es mediadora de la representación propia, colectiva e individual. Y, por medio de ella, somos afectados también por las otras funciones ideológicas (legitimación, distorsión). Se trata de la «condición ontológica de precomprensión».

197 Cf. *Ibíd.*, pp. 301-302.

198 Cf., al respecto, Vergara, L., *Paul Ricoeur para historiadores*, México, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés Editores, 2006, p. 120. La expresión *saber objetivante* es usada por Ricoeur también en los textos sobre ideología y utopía y con ella se refiere a los saberes científicos.

199 Cf., al respecto, especialmente Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., pp. 302-305.

200 *Ibíd.*, p. 302.

En segundo lugar, con respecto a esta pertenencia, que nos precede y nos conduce, es posible desarrollar una «relativa autonomía» por medio del «distanciamiento de sí», el cual implica un trabajo sobre el sí mismo de la comprensión, equivalente a una crítica de las ilusiones del sujeto. Dicho distanciamiento es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías y de las utopías, pero no fuera de la hermenéutica o contra la hermenéutica, sino en la hermenéutica²⁰¹.

En tercer lugar, si bien la crítica de las ideologías y las utopías puede organizarse en un saber, el mismo está condenado a permanecer fragmentario, parcial, incompleto. Esta falta de completud se debe a la condición insuperable que hace del distanciamiento tan sólo un momento de la pertenencia. De modo que la crítica de las ideologías y de las utopías, ella misma movida o por un interés ideológico o por uno utópico, no corta plenamente sus lazos con la pertenencia que la sustenta²⁰².

Por último, acaso en respuesta a lo anterior, Ricoeur habla de una condición de carácter deontológico. La crítica de las ideologías y las utopías es una tarea que por principio no puede darse por terminada, que siempre hay que comenzar²⁰³.

201 *Ibíd.*, pp. 302-303. Nótese que, para el acercamiento ricoeuriano, este distanciamiento de sí es de carácter hermenéutico, por tratarse del sí mismo que critica. De allí que sólo pueda hacerse en la hermenéutica, no fuera de ella y mucho menos en contra de ella.

202 *Ibíd.*, p. 304.

203 *Ibíd.*, p. 305. Nos parece que este último criterio es consecuencia del anterior. Si el saber crítico de la ideología y de la utopía es fragmentario, parcial, incompleto, su desarrollo no puede concebirse sino como permanente.

A la luz del marco anterior, puede entenderse porqué, para el pensador francés, la ideología y la utopía, antes que «conceptos teóricos», representan «conceptos prácticos». Y, como tales, son polémicos, lo cual los hace difíciles de aplicar de manera puramente descriptiva²⁰⁴. Así, por ejemplo, la identificación de una práctica imaginativa como ideológica o como utópica no es un acto simple²⁰⁵. Por una parte está el hecho de que lo que en algún momento se muestra como utópico en otro aparece como ideológico. Por otra, a veces sólo el paso del tiempo es lo que arroja claridad sobre la condición utópica o ideológica en una experiencia histórica social determinada.

En todo caso, como conceptos prácticos nos conducen desde el terreno de la ciencia hacia el de la política, demarcado por la dialéctica de lo ideológico y lo utópico²⁰⁶. De hecho, la crítica de las ideologías o de las utopías se lleva a cabo desde la circularidad que las implica. Esto conlleva, para Ricoeur, que la crítica de la ideología no se hace sino desde lo utópico²⁰⁷. Y la recíproca es válida también. La crítica de la utopía se lleva a cabo desde lo ideológico. Esto no sólo se debe al lugar desde el cual se hace la crítica, que se determina por la relación que se tenga con el poder, sino también al carácter conjugado de estos conceptos, del cual hemos hablado

204 Los conceptos prácticos no se desarrollan plenamente en una abstracción pura, teórica, sino que necesariamente se construyen en la experiencia, en la praxis. Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 208. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 360, n. 3.

205 Cf. *Ibíd.*, p. 216.

206 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 208.

207 Cf. *Ibíd.*, p. 203.

suficientemente, y que establece una cierta complementariedad entre ellos por causa precisamente de los intercambios mutuos²⁰⁸.

Hay una operatividad que se desprende de esta implicación mutua. Así, por ejemplo, la expresión patológica de una implica la expresión constructiva de la otra. Frente a la petrificación de la ideología, lo utópico despliega el cuestionamiento crítico que procura la transformación que rehaga el vínculo analógico. Frente a la obsesión escatológica de la utopía, lo ideológico porta lo creíble disponible de una época²⁰⁹. Pero, más allá de estas implicaciones operacionales, está el importante hecho de que para Ricoeur sólo tomamos posesión del poder creador de las prácticas imaginativas por medio de una relación crítica con las figuras de falsa conciencia que pueden desplegarse tanto en un imaginario ideológico como en un imaginario utópico²¹⁰.

A la luz de este recorrido, inicialmente puede describirse el alcance de la teoría ricoeuriana caracterizándola como crítica hermenéutica de los imaginarios sociales, en sus expresiones ideológicas y en sus expresiones utópicas. Pero necesitamos detenernos un poco más en el hecho de que este trabajo crítico se lleva a cabo no sólo para deconstruir las formas que adopta la falsa conciencia. En tanto

208 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 360.

209 Cf. *Ibíd.*, p. 359.

210 Cf. *Ibíd.*, p. 360.

fenomenología genética, está encaminada a reencontrarse con la imaginación creadora en la experiencia histórica social²¹¹.

Pero, ¿cómo se ejerce eventualmente esta imaginación creadora en la conflictividad ideológico-utópica? La reflexión ricoeuriana parece apuntar a una figura: la «sabiduría práctica». De modo que, en lugar de una pretensión pseudohegeliana que se propone alcanzar una visión total como saber absoluto, lo que se procura es una sabiduría práctica²¹². En Ricoeur esta última tiene ciertamente un trasfondo aristotélico, como cuando afirma siguiendo a Aristóteles que en las cuestiones humanas no se puede alcanzar la exactitud que se aspira en las cuestiones de la naturaleza²¹³. O como cuando el filósofo francés explícitamente la caracteriza como la *frónesis* del Estagirita²¹⁴. Pero, a diferencia del cálculo aristotélico del punto medio, para Ricoeur esta sabiduría se expresa como el «juicio de lo apropiado» que resulta del trabajo crítico sobre las formas de la falsa conciencia²¹⁵. De allí que tenga sentido que la tarea última de esta sabiduría es política: aceptar su inserción en la

211 Cf. *Ibíd.*, p. 211.

212 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 328

213 Cf. *Ibíd.*, p. 208.

214 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 227.

215 Posteriormente Ricoeur conceptualiza más esta relación entre la «sabiduría práctica» y los conflictos histórico-sociales. En este desarrollo procura dar a los conflictos sociales el lugar e importancia que les corresponden como lugares que muestran los «límites» y los «vacíos» de las instituciones sociales y políticas. En ese marco, describe el juicio que desarrolla la sabiduría práctica como «juicio moral en situación» y como «juicio político en situación». Cf. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1996, pp. 265-271.

polaridad y procurar, por medio del juicio de lo apropiado, que el círculo se convierta en una espiral²¹⁶. Todo lo cual nos lleva a decir finalmente que la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía representa una crítica hermenéutico-práctica de los imaginarios sociales²¹⁷.

Ahora bien, la teoría ricoeuriana de la imaginación, la ideología y la utopía no es todavía filosofía política. De hecho, estos textos son tomados como parte de los desarrollos que en el pensador francés llevan tanto a la reflexión ética como a la política²¹⁸. Por esta razón nos parece que estas investigaciones desarrolladas por el filósofo galo pueden comprenderse más adecuadamente en el marco de su antropología filosófica, como hemos mencionado ya al comienzo de nuestro capítulo segundo²¹⁹. Sólo que, tomando en cuenta que su ámbito es la experiencia social, habría que agregar que se trata más bien de una antropología filosófica de la «vida social real»²²⁰. Apelando a otras caracterizaciones usadas en los estudios ricoeurianos,

216 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 328.

217 Luiz Rohden destaca que la práctica hermenéutica de Ricoeur no se reduce a un trabajo de la significación, sino que además contiene suposiciones e implicaciones éticas. Cf. Rohden, L., "Ethical Assumptions and Implications of Hermeneutic Practice as Practical Wisdom", en *Études Ricæuriennes / Ricæur Studies*, Vol. 10, N° 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2019, pp. 5-20.

218 Cf. Domingo, T., "Fenomenología y política en Paul Ricoeur: La fenomenología como resistencia", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 3, Madrid, UNED, 2011, p. 149.

219 Así lo sostiene George H. Taylor en su Prólogo a las conferencias de Ricoeur sobre ideología y utopía. Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 13.

220 Ricoeur destaca esta expresión en su análisis del pensamiento de Marx sobre la ideología. Cf. *Ibid.*, pp. 52 y 102. Sobre esta apreciación de la antropología ricoeuriana, véase además Adams, S.,

concluiremos diciendo que estas investigaciones son parte del tránsito en Ricoeur desde una antropología filosófica del «hombre falible» a la del «hombre capaz», el «*homo capax*»²²¹.

Dialéctica ideológico-utópica y racionalidad política

El marco anterior nos permite apreciar el alcance antropológico de conceptualizaciones presentes en la teoría ricoeuriana que nos ha ocupado hasta ahora. Tal sería el caso de la recuperación que el pensador francés hace de la noción husserliana de la analogía del ego como trascendental de la experiencia social. O las observaciones como las que Ricoeur hace a propósito de las tesis mannheimianas relativas a que una sociedad sin ideología y sin utopía sería una sociedad inerte, afirmación que él comparte, aunque fundándola sobre otras bases²²². Una consideración similar tal vez pueda hacerse sobre su comprensión de la «sabiduría práctica», la cual, como ya comentamos, se muestra como un saber y un hacer de carácter político que hace de la dialéctica ideológico-utópica no un círculo vicioso

"On Ricœur's Shift from a Hermeneutics of Culture to a Cultural Hermeneutics", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 6, N° 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2015, p. 130.

221 Cf. *Ibidem*. Sobre «l'homme capable» en Ricoeur véase Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 121-123. Véanse también Domingo, T., "Fenomenología y política ...", op. cit., p. 149; y Zapata, G., "La hermenéutica política de Paul Ricoeur", en *Universitas Philosophica*, Vol. 29, N° 59, Bogotá, Universidad Javeriana, 2012, p. 271.

222 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 300-302.

sino una espiral. El «*homo capax*» se mostraría allí como agente y paciente de experiencia social²²³.

Nos parece que hay una relación de continuidad entre estas conceptualizaciones y lo que en textos posteriores Ricoeur expresamente denomina como la «racionalidad política». Recordemos al respecto que una tesis fundamental para el filósofo francés es que existe una racionalidad política y que la misma debe diferenciarse de otras racionalidades²²⁴. Inicialmente al pensador galo le interesa marcar esta diferenciación con respecto a la racionalidad económica, debido a la confusión de estas racionalidades en el marxismo, lo que impide que se preste la debida atención a la especificidad de la racionalidad política, a su problemática, a su teleología, a su patología. Para recuperar esta especificidad de lo político frente a lo económico, Ricoeur se apoya en la distinción entre «lo racional» y «lo razonable», establecida por Eric Weil²²⁵. Dicho brevemente, lo racional corresponde a lo económico y lo razonable a lo político. En este último ámbito, lo razonable se

223 Con «agente» y «paciente» Ricoeur se refiere a la «causalidad recíproca» o «reciprocidad» de la acción social. Cf. Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento*, op. cit., p. 73. Es decir, el ser humano *determina* (agente) y *es determinado* (paciente). Nos parece una conceptualización relacionada con las observaciones hechas por el filósofo francés al comentar las nociones de «individuos vivos reales» y «condiciones materiales», presentes en Marx, y que Ricoeur interpreta como indicación de que los seres humanos están sujetos a condiciones materiales de vida pero también actúan sobre las mismas y las modifican.

224 Cf., especialmente, Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 362 y sigs.

225 Cf. *Ibíd.*, p. 365.

relaciona con el sentido que nutre la vida en común y que responde a la necesidad de satisfacción del ser humano en la sociedad del cálculo técnico y económico.

Esta razonabilidad de lo político se expresa en principio como la articulación de la «comunidad histórica» en un todo orgánico (instituciones, funciones, roles, esferas)²²⁶. Nótese que dicha articulación está representada por la organización como «Estado». Para Ricoeur, ésta es la manera en la que la comunidad histórica es capaz de tomar decisiones. Y si bien se trata de una articulación institucional, la misma no se reduce a un formalismo. Se trata de la racionalidad de una práctica colectiva, es decir, de aquello que es portador de una acción con sentido en la historia, de una identidad narrativa y simbólica.

Manteniéndose en esta línea de pensamiento, el pensador galo expresa que la función razonable del Estado es la de conciliar dos racionalidades: la técnico-económica y la acumulada por la historia de las costumbres²²⁷. Su virtud está en la «prudencia» o «sabiduría» que alcanza a mantener de manera conjunta el criterio del cálculo eficaz y el criterio de las tradiciones vivas que dan a la comunidad el carácter de organismo particular, orientado hacia su independencia y su duración.

226 Cf. *Ibíd.*, p. 366. Por «comunidad histórica» Ricoeur entiende un pueblo o nación. Nos parece su manera de superar el formalismo jurídico presente en la noción de república.

227 Cf. *Ibíd.*, p. 367 y sig. Lo racional-histórico se diferencia de lo racional-económico en que se refiere a la comunidad de personas que habitan una nación, como resultado de un origen, una historia, una identidad, un horizonte compartido, una narrativa. Todo lo cual queda resumido como «historia de las costumbres». Lo racional-económico se muestra como técnico, abstracto, impersonal, e independiente frente a estos componentes.

Asimismo Ricoeur sostiene que la racionalidad política, en tanto organización en Estado, asume dos alternativas: una que se basa en la «forma» y otra que se apoya en la «fuerza»²²⁸. Esta última pone el acento en el «poder», mientras que la primera pone su acento en el «Estado de derecho». Entre estos dos modos se despliega una dialéctica que el pensador galo describe como «paradoja política», según la cual continuamente se enfrentan la forma y la fuerza en la práctica política²²⁹.

Esta distinción entre forma y fuerza del Estado le permite al filósofo francés señalar que lo razonable de la organización política de la comunidad histórica se implementa a través de la forma del Estado de Derecho, el cual limita la latente arbitrariedad del Estado en tanto fuerza²³⁰. Y es esta misma racionalidad política orientada a la forma la que lleva a entender que un Estado es democrático cuando los conflictos sociales no son ignorados o eliminados, sino que se mantienen los procedimientos que permiten expresarlos y mantenerlos negociables²³¹.

Nos parece que la dialéctica ideológico-utópica de la experiencia social así como la sabiduría práctica se corresponden adecuadamente con esta comprensión de

228 Cf. *Ibíd.*, p. 367.

229 Cf. Ricoeur, P., *Sí mismo como...*, op. cit., p. 279.

230 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 368.

231 Cf. *Ibíd.*, p. 371. “La democracia no es un régimen político sin conflictos, sino un régimen en el que los conflictos son abiertos y negociables según reglas de arbitraje conocidas”, Ricoeur, P., *Si mismo como...*, op. cit., p. 280.

la racionalidad política del «*homo capax*». El reconocimiento de esta dialéctica, polaridad, antagonismo o conflictividad como componente propio de lo político es una constante de la reflexión ricoeuriana²³². Dicha orientación ubica su filosofía social y política en las antípodas de otros acercamientos teóricos que proponen diferenciar la política y lo político, más concretamente, llevar adelante la política de un Estado sin lo político representado precisamente por la dialéctica, la polaridad, el antagonismo y la conflictividad.

Probablemente una de las expresiones de este tipo de acercamiento está en el discurso desarrollado en torno a la teoría de la «gobernanza». Introducida inicialmente desde el Banco Mundial, este acercamiento ha alcanzado un amplio y

232 El “Noveno Estudio” de *Sí mismo como otro* es una muestra importante del lugar y significación que Ricoeur da a los conflictos sociales en su teoría ética y política. En tanto accidentes de la historia, los conflictos muestran el «carácter humano, demasiado humano» de las instituciones sociales y políticas, ya que señalan los «límites» y los «vacíos» de las mismas. Debido a esto, el filósofo galo mantiene su recelo ante la *Sittlichkeit*, esa moral concreta que en Hegel tiene su expresión central en la institucionalidad, particularmente en el Estado. Los conflictos evidencian que la *Sittlichkeit* nunca totaliza la complejidad de la vida. Ahora bien, la instancia en la que la conflictividad ha de encontrar su expresión es el debate político, abierto y constante, en el espacio público. Para una sociedad democrática, destaca el pensador francés, no hay lugar o instancia alguna desde la cual se pueda clausurar la discusión política. Se trata de un «bien público». De esta manera, se faculta la toma de decisión política que responda a los vacíos evidenciados a través de la mediación de los conflictos sociales. En este proceso la «sabiduría práctica» se diferencia de la *Sittlichkeit* y se muestra como «juicio político en situación». Lo que todo esto representa para la teoría sobre la democracia está entre las razones que finalmente llevan a Ricoeur a renunciar a Hegel en filosofía política. El pensador francés llega a sentenciar que frente al veredicto rígido y soberbio de la *Sittlichkeit*, los conflictos sociales pueden contener el veredicto inverso, mucho más abrumador, en la voz de las víctimas de la historia. Véase particularmente *Ibíd.*, pp. 271-285.

diverso desarrollo²³³. No obstante puede mencionarse un grupo de ideas comunes. Así, por ejemplo, se entiende por Estado fundamentalmente el «gobierno» y se le diferencia de la «sociedad civil». Se sostiene además que el Estado, así entendido, no tiene ya la capacidad para dirigir la sociedad y para atender sus problemas. De allí que, en lugar de enfocarse en el gobierno, se hace énfasis en una gobernanza, entendiendo por ésta última una gestión pública que haga una eficiente administración de los escasos recursos. Para alcanzar este objetivo, ciertamente se hace necesario superar la corrupción, factor de ineficacia y de falta de transparencia. Pero, en última instancia, se busca la formulación y aplicación de políticas públicas que sean resultado de la complementación del sector público con la sociedad civil.

Ahora bien, la teoría de la gobernanza ha recibido cuestionamientos. Una de las críticas se relaciona con el problema de la legitimación democrática²³⁴. No obstante, a nosotros nos interesa destacar que la racionalidad política promovida en este acercamiento parece identificarse más con la orientación hacia lo racional descrita antes por Ricoeur. Acaso esto se deba a que la teoría de la gobernanza emerja

233 Para esta parte tomamos en cuenta a Ramírez, M. F., "Gobernanza y legitimidad democrática", en *Reflexión Política*, Vol. 13, N° 25 , Bucaramanga, Colombia, Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2011, pp. 124-135.

234 En algunos análisis, se describe esta teoría como discurso político que se articula desde una posición que se presenta como apolítica. Cf. Fair, H., "El discurso político de la antipolítica", en *Razón y Palabra*, Vol. 17, N° 80, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Agosto-Octubre, 2012, Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199524426051>.

cercana a los ámbitos y espacios correspondientes a las instituciones financieras internacionales. En todo caso, la ausencia de una clara consideración de lo razonable en la agenda de la gobernanza implicaría un déficit en relación con la comunidad histórica, lo que eventualmente sumaría factores adversos en una crisis de legitimación. Y en efecto ésta parece ser la perspectiva con la que se analiza la gobernanza en algunos de los centros de investigación que, teniendo incluso una orientación liberal, se preocupan por la incidencia negativa que esta teoría tiene en la crisis de representación que experimenta la democracia representativa²³⁵.

En este contexto, puede comprenderse la plena pertinencia de la afirmación ricoeuriana relativa a que la virtud política se muestra en mantener conjuntamente el criterio de lo racional con la necesidad de lo razonable. De modo que, a fin de mejorar u optimizar una gestión pública, no es necesario subestimar, y mucho menos marginar, la dialéctica o la conflictividad que dinamiza la racionalidad política de una comunidad histórica y que le permite hacer su historia²³⁶.

235 Al respecto, véase Sermeño Quesada, A., y Aragón Rivera, A., "La reinención de la representación política", en *Andamios*, Vol. 14, N° 35, 2017, pp. 3-5.

236 A propósito de esto, es significativo que en algunas investigaciones sobre el conflicto armado colombiano y la construcción de la paz se intenta una reconceptualización en la que se integran «gobernanza» y «conflicto» apelando a la noción de «gobernabilidad», teniendo en esta última la referencia al gobierno como factor y actor fundamental para el reconocimiento del conflicto y su necesaria canalización en la construcción de un acuerdo de paz. Cf. Rodríguez, M. E., "Gobernanza, gobernabilidad y conflicto como conceptos en la construcción de paz", en *Revista Análisis*, Vol. 51, N° 94, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2019, pp. 101-119.

Utopía, microsociedades y movimientos sociales

Hemos visto suficientemente que en Ricoeur toda consideración de lo ideológico necesariamente conlleva una consideración de lo utópico, y viceversa. Y hemos comentado, también de manera suficiente, que el filósofo francés rescata los aspectos positivos de lo utópico pero también no pierde de vista el carácter deformante que eventualmente asumen sus mediaciones, aquello que le permite señalar la patología de lo utópico como una de las formas de falsa conciencia, junto a la correspondiente a la ideología. Esta posición teórica del pensador galo hacia los cambios sociales ha sido comentada por sus críticos. Se le señala que su acercamiento no conduce a un optimismo en el plano histórico social²³⁷. Tal señalamiento nos parece una valoración desproporcionada sobre la comprensión ricoeuriana de la historia social, en general, y de lo utópico, en particular. Pero este cuestionamiento nos da la ocasión para explorar la significación de esta parte de su pensamiento.

Luz Ascárate ha descrito bien el esfuerzo y el cuidado con el que Ricoeur desarrolla un fundamento fenomenológico para la función de lo utópico en la historia social²³⁸. Este fundamento lo establece el pensador francés con dos nociones husserlianas que utiliza: «variaciones imaginativas» y «epojé». Apoyándose en ellas, Ricoeur destaca que en lo utópico encontramos variaciones imaginativas de lo real, en

²³⁷ Cf. Michel, J., *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 179.

²³⁸ Cf. Ascarate, L., "L'utopie: du réel au possible", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 9, N° 1, Pittsburg, University of Pittsburg, 2018, pp. 59-63.

cuestiones tales como la sociedad, el gobierno, la familia, la sexualidad, la religión, etc²³⁹. Aunque, en última instancia, las utopías representan variaciones imaginativas en cuanto al poder y su expresión en distintos ámbitos de la vida social²⁴⁰. Estas variaciones son posibles ya que operan a la manera de la «epojé», es decir, requiriendo que suspendamos nuestros supuestos sobre la realidad. Gracias a este paréntesis en las suposiciones sobre lo real, el orden social que hemos dado por sentado muestra de pronto su carácter contingente²⁴¹. Y se introducen entonces dudas que ponen en tela de juicio lo que existe. Para Ricoeur, éste es el principal valor de las utopías. Y en una apreciación suya, de importancia para esta parte, sostiene que ante el pesimismo que produce una época en que las cosas están bloqueadas por sistemas que han fallado pero que parecen no poder ser vencidos, la utopía es nuestro recurso²⁴².

239 Siendo que Husserl habla de variaciones imaginativas de una esencia, George H. Taylor señala que al principio Ricoeur asocia la utopía con la «imaginación reproductora». Cf. Taylor, G. H., "Delineating Ricoeur's Concept of Utopia", en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 1, Praga, Zeta Books, 2017, p. 42. Sin embargo, como sostiene Ascárate, el propio Ricoeur comenta estas variaciones imaginativas como un tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción, lo que lleva a relacionarlas más bien con la «imaginación productora». Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 58; y Ascárate, L., "L'utopie...", op. cit., p. 62.

240 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 358; Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 58, 315; Ricoeur, P., "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", en *Philosophic Exchange*, Vol. 7, N° 1, Brockport, NY, SUNY, 1976, p. 26.

241 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 316.

242 *Ibidem*.

¿Cómo entonces caracterizar la posición de Ricoeur? Algunas valoraciones hechas por el mismo filósofo galo probablemente puedan ayudarnos a describir mejor su propia posición. Al comentar el pensamiento utópico de Saint-Simon, Ricoeur lo caracteriza como alguien prudentemente revolucionario para quien la ruptura con el pasado debe provocarla la imaginación y no la violencia²⁴³. Por otro lado, considera que analizar no sólo a Saint-Simon sino también a Fourier le permite enfocar la dialéctica interna de la utopía, entre su aspecto racional y su aspecto emocional²⁴⁴. Ya antes Ricoeur ha descrito esta dialéctica como la polaridad entre la dimensión constitutiva y la dimensión patológica, interna a la utopía y a la ideología, por igual²⁴⁵. De modo que tal vez sea más apropiado considerar la posición del pensador galo sobre la utopía como «prudentemente revolucionaria», entendiendo por esto un acercamiento abierto a la necesidad del cambio histórico ante la reificación de las estructuras sociales pero, al mismo tiempo, permanentemente en guardia ante las deformaciones que pueden presentarse en el despliegue histórico de los cambios.

Si ésta es la valoración que Ricoeur hace de la utopía, vale la pena ahora preguntarse a qué utopías presta atención y cuáles descarta al momento de establecer su apreciación de lo utópico. Para ello podemos tomar en cuenta dos ocasiones en las que toca este punto. En primer lugar, en *Ideología y utopía* descarta considerar el

243 Cf. *Ibíd.*, p. 305.

244 *Ibíd.*

245 Cf. *Ibíd.*, pp. 45-46. Véase también Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 211.

análisis de la obra *Utopía* de Tomás Moro y opta por detenerse más bien en las de Saint-Simon y Fourier. Para justificar esta selección, usa la distinción entre «utopías literarias» y «utopías prácticas»²⁴⁶. Las primeras, por más que puedan estimular una actitud crítica, no tienen la intención de llevarse a cabo y terminan representando un refugio en el cual resguardarse de la realidad, en lugar de enfrentarla. En cambio, las segundas, las utopías prácticas como las de Saint-Simon y Fourier, sí tienen esa pretensión. Este razonamiento de Ricoeur debería llamarnos la atención al menos en un aspecto. Lo planteado por Saint-Simon y Fourier tiene ciertamente el carácter de proyección pero se trata de postulados teóricos, especulativos, y aún así Ricoeur los considera utopías prácticas. Nos parece, por ello, que el carácter práctico de estas utopías está en el hecho de que se refieren a la praxis social real. Usando un lenguaje frecuente en las descripciones filosóficas, diríamos que representan «utopías de genitivo», es decir, utopías de y sobre la praxis social real.

En segundo lugar, Ricoeur también contrapone estas utopías que son «fantasías sociales y políticas de carácter literario» con aquellas otras que representan «tentativas de realizar la utopía»²⁴⁷. Por estas últimas se refiere el filósofo francés a las «microsociedades» representadas por monasterios, kibutz y comunas (es decir, comunidades religiosas, económicas, sociales). Lo que permite entender estas tentativas como microsociedades es el hecho de que representan laboratorios o

246 Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 324.

247 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 215.

experimentos menores para proyectos de mayor escala que abarcan la totalidad de la sociedad²⁴⁸. Esto hace de tales tentativas un testimonio de la seriedad del espíritu utópico, de su capacidad para instituir nuevos modos de vida y de su aptitud fundamental para responder de manera concreta las contradicciones del poder.

Nos parece que lo que Ricoeur sostiene sobre estas «microsociedades», corresponde a lo que en la teoría social se describe como «movimientos sociales». El filósofo galo no desarrolla ciertamente una teoría de tales laboratorios o experimentos sociales. Pero las consideraciones hechas por él, y que hemos mencionado ya, permiten explorar, de manera hipotética, la relación de las mismas con planteamientos teóricos contemporáneos sobre los movimientos sociales. Y para llevar adelante dicha comparación nos parecen pertinentes los análisis del sociólogo belga Geoffrey Pleyers, cuyas investigaciones han estado enfocadas en los movimientos sociales en la era global²⁴⁹.

Pleyers considera el activismo que promueve el cambio social en el siglo XXI. Y presta especial atención a dos de estas vías: la «vía de la razón» y la «vía de

248 Cf. Ricoeur, P., "Ideology and utopia...", op. cit., p. 26.

249 Para esta parte, tomamos en cuenta su obra Pleyers, G., *Movimientos sociales en el siglo XXI : perspectivas y herramientas analíticas*, Buenos Aires, CLACSO, 2018. Pleyers es investigador del Fondo Belga de la Investigación Científica (FNRS) y profesor en el centro CriDIS de la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, donde coordina el grupo de investigación "Movimientos sociales en la era global". Es además investigador asociado en el Collège d'Etudes Mondiales, en la Fondation des Maisons des Sciences de l'Homme en París, donde coordina el programa "Movimientos sociales en la era global". Cf. *Ibid.*, p. 209.

la subjetividad»²⁵⁰. Estas dos vías se hicieron muy visibles en el movimiento altermundialista pero también han estado presentes en buena parte de los movimientos contemporáneos, como algunas de las "primaveras árabes", los movimientos ecologistas y otros.

En la primera vía se promueven una ciudadanía activa e informada y una crítica científica de las políticas dominantes²⁵¹. Para ello se forman redes de expertos y ciudadanos que llevan adelante el monitoreo de las instituciones y actores políticos así como la formación de la ciudadanía para debatir e incidir en la resolución de los problemas políticos, sociales y económicos. Buena parte del esfuerzo está dirigido a lograr instituciones democráticas más fuertes, tanto en el plano nacional como en el internacional. De allí que se conceda mucha importancia al Estado de derecho y a la independencia de la justicia.

La segunda vía está representada por los actores y movimientos que consideran que la lucha comienza con los «cambios personales» y «locales» que hacen posible que cada individuo y colectividad se construyan como «sujetos» de su existencia propia²⁵². En lugar de la visión clásica de una revolución abrupta y radical, estos actores y movimientos conciben el cambio como un «proceso de

250 Cf. *Ibíd.*, pp. 46-47.

251 Cf. *Ibíd.*, pp. 48-49.

252 Cf. *Ibíd.*, pp. 49-50. Pleyers entiende por subjetividad "la voluntad de pensar y actuar por sí mismo, de desarrollar y expresar su propia creatividad, de construir su propia existencia sin que ello le sea impuesto por la tradición o por las reglas de la vida colectiva". *Ibíd.*, p. 56, n. 1.

experimentación creativa». La tarea está en lograr que los lugares sociales apropiados por estos activistas se transformen en «espacios de experiencias autónomas» que permitan vivir de acuerdo con principios alternativos y entablar relaciones diferentes a las del orden social y económico dominante. En estos espacios el activismo es «prefigurativo» (los elementos de un mundo mejor y más democrático se prefiguran ya en actos concretos) y «performativo» (los objetivos de la acción no la preceden sino que son concomitantes a la misma). En todo caso, si bien hay un énfasis en comenzar por los niveles personal y local, se concibe el cambio social como un «proceso de abajo hacia arriba» (*bottom-up*)²⁵³. De allí que pueda decirse que el activismo prefigurativo y performativo de estos movimientos es, a un mismo tiempo, utópico y realista²⁵⁴.

El sociólogo belga comparte el entusiasmo e identificación de muchos teóricos sociales con los movimientos sociales. Incluso considera importante la tesis de Alain Touraine según la cual los movimientos sociales representan los protagonistas centrales de la transformación de la sociedad, "la producción de la sociedad por sí misma"²⁵⁵. Sin embargo, Pleyers hace señalamientos críticos hacia lo que identifica como los límites e ilusiones de la vía de la subjetividad²⁵⁶. Destacaremos en esta parte tan sólo algunas de estas observaciones críticas. Así, por

253 Cf. *Ibíd.*, p. 51.

254 Cf. *Ibíd.*, p. 135.

255 Cf. *Ibíd.*, p. 91.

256 Cf. *Ibíd.*, pp. 72-75.

ejemplo, señala una romantización que impide darse cuenta que, a pesar de no tener jerarquías formales, en la práctica éstas se desarrollan bajo la forma de liderazgos. Asimismo considera que al hacer de las agendas de los espacios locales el alfa y el omega de los movimientos, éstos devienen a veces en grupos corporativistas al servicio de sus miembros. Igualmente, la autonomía reivindicada por estos movimientos en ocasiones se convierte en un rechazo al resto de los actores políticos e institucionales que eventualmente lleva a una despolitización. Esa misma pretensión de autonomía puede impedir darse cuenta de que la permanencia de los espacios de experiencia de estos movimientos depende también de acciones, de relaciones de fuerza y de influencias en el seno mismo de la arena política, de la que los movimientos pretenden escapar²⁵⁷. Por último, el paso desde un cambio local a una transformación social sigue siendo un punto débil de estos movimientos sociales.

A los planteamientos críticos anteriores, Pleyers agrega que la segunda década del siglo XXI plantea una interrogante que no debe subestimarse²⁵⁸. La presencia prácticamente global de movimientos sociales activos parecía anticipar profundos cambios democráticos. Pero a partir de 2016, el escenario político y social se hizo reaccionario y autoritario. Por ello, cabe preguntarse si los movimientos sociales son realmente relevantes.

257 Uno de los ejemplos que al respecto cita Pleyers es que los espacios de resistencia zapatista hubieran desaparecido por la acción represiva del ejército mexicano en 1994 de no haber sido por la presión nacional e internacional que se movilizó para impedirlo.

258 Cf. *Ibíd.*, p. 91.

A la anterior interrogante Pleyers responde afirmativamente siempre y cuando se den algunas condiciones. En primer lugar, es necesario superar los sesgos epistemológicos que impiden comprender el alcance y los impactos propios de los movimientos sociales²⁵⁹. Asumir esto permitiría entender estos movimientos también como productores de significados y conocimientos que impactan la praxis social en el mediano y largo plazo. En segundo lugar, Pleyers considera necesario matizar el rol de los movimientos sociales²⁶⁰. Esto conlleva reconocer que los movimientos sociales ciertamente contribuyen a producir la sociedad, pero al lado de otros actores, instituciones y mecanismos sociales. Y, en tercer lugar, el protagonismo que en la segunda mitad de la década alcanzaron actores y organizaciones de carácter conservador o reaccionario, obliga a modificar la conceptualización de qué debe entenderse por movimiento social²⁶¹. Bajo esta categoría debería incluirse no sólo a los movimientos «progresistas», sino también a los movimientos «conservadores» y «reaccionarios» que defienden y reproducen el orden social existente²⁶². De modo que por movimientos sociales debe entenderse no solamente espacios y actores cuyo

259 Cf. *Ibíd.*, pp. 92-93.

260 *Ibíd.*, p. 98.

261 Cf. *Ibíd.*, pp. 100-101.

262 La conceptualización de posiciones «progresistas», «conservadoras» y «reaccionarias» remite a tipos de posicionamiento ante el cambio social. Nótese que Pleyers habla de «progresistas» y «conservadores-reaccionarios» donde Mannheim hablaba de «mentalidad utópica» y «mentalidad conservadora».

activismo procura la «producción» de un orden social nuevo sino también aquellos otros cuyo activismo está dirigido a la «reproducción» del orden social dominante.

Ya hemos indicado que Ricoeur no desarrolló una teoría de los movimientos sociales. Aún así, luego de considerar brevemente el enfoque desarrollado por Pleyers, nos llaman la atención algunos paralelismos que parecen darse con respecto a las investigaciones ricouerianas. En primer lugar, si tomamos en cuenta las últimas observaciones de Pleyers que hemos mencionado, en las que se considera como movimientos sociales tanto a los movimientos que producen una nueva forma social como a aquellos que reproducen el orden social existente, podemos recordar la tesis ricouriana relativa a una imaginación productora y a una imaginación reproductora y lo que a partir de esto se expresa como el antagonismo ideológico-utópico de las prácticas sociales. En segundo lugar, podemos destacar la caracterización de Pleyers de movimientos progresistas, conservadores y reaccionarios, lo que nos permite traer a colación observaciones de Ricoeur que no hemos mencionado y que se relacionan con el carácter eventualmente opuesto entre los proyectos de sociedad representados en esos laboratorios sociales en lo que tiene que ver con aspectos como la sexualidad, la familia, la economía o el poder²⁶³. En tercer lugar, nos llama la atención la cercanía entre la mención y aprecio que Ricoeur muestra hacia la seriedad del espíritu utópico de estas microsociedades y su capacidad para instituir nuevos modos de vida y la observación de Pleyers tocante al

263 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., pp. 213-214.

activismo prefigurativo y performativo como a un mismo tiempo utópico y realista. En cuarto lugar, nos parece que la prioridad que, de acuerdo con Pleyers, dan los movimientos sociales a los niveles personal y local permite comprender porqué Ricoeur describe a estos espacios como microsociedades, como laboratorios de escala menor que se relacionan con transformaciones de escala mayor al proyectarse hacia la totalidad de la sociedad. En quinto y último lugar, nos parece que la distinción que el sociólogo belga hace entre la vía de la razón y la vía de la subjetividad pareciera ayudarnos a comprender la posición ricoeuriana ante los procesos de cambio social como tal vez cercana a la vía de la razón. A ello nos anima la convicción ricoeuriana que traemos a colación en la que afirma que la filosofía política debe considerarse fundamentalmente como filosofía de la ciudadanía así como su apuesta por la importancia que debe darse al Estado de derecho en la resolución de los conflictos sociales²⁶⁴. Acaso debamos concluir estas comparaciones retomando nuestra caracterización de la posición de Ricoeur hacia los cambios sociales y decir que puede describírsele, tomando prestado ahora un término de Pleyers, como «prudentemente progresista», es decir, una posición que, por un lado, es favorable al cambio social y que, por el otro, mantiene una demanda de coherencia y responsabilidad ante los movimientos sociales y políticos que lo promueven²⁶⁵.

264 Cf. *Ibíd.*, pp. 366, 370-371.

265 Al respecto, no deja de ser significativo que entre sus contemporáneos Ricoeur era visto con frecuencia como representante de un “reformismo de la izquierda cristiana”. Cf. Michel, J., *Ricoeur y sus...*, op. cit., p. 63.

Acontecimiento, ideología y utopía

Antes de explorar la significación de la teoría ricoeuriana sobre la ideología y la utopía para la comprensión de procesos sociales, nos gustaría considerar las implicaciones que para esta tarea tiene uno de los estudios recientes sobre esta parte del pensamiento de Ricoeur.

Jean-Luc Amalric sostiene la hipótesis según la cual los conceptos ricoeurianos de ideología y utopía como los modos del imaginario social no se entienden plenamente sin un tercer concepto, el de acontecimiento recuperado de un modo regresivo en la memoria social²⁶⁶. El acontecimiento al que se refiere corresponde a eventos fundadores de una comunidad histórica.

Ricoeur, en efecto, trata este punto al describir la función de la ideología, como hemos visto en nuestro capítulo segundo. Para efectos del presente capítulo, ampliaremos ahora un poco lo que antes presentamos de manera resumida. Siguiendo a Jacques Ellul, el hermeneuta galo comenta que la ideología es función de la distancia que separa la memoria social de una comunidad histórica con respecto al acontecimiento fundador que la ha instaurado²⁶⁷. La ideología opera una interpretación que modela retroactivamente dicho acontecimiento. Su objetivo es no

266 Cf. Amalric, J.-L., "Événement, idéologie et utopie", en *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*, Vol 5, No 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2014, p. 9. En francés el término usado en estos textos es *événement*, que en las versiones castellanas es traducido generalmente como *acontecimiento*.

267 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., pp. 282s.

sólo difundir la creencia correspondiente al acontecimiento instaurador sino especialmente perpetuar su energía inicial. Se trata de un distanciamiento interpretativo característico de “situaciones de *posterioridad*”²⁶⁸. A partir de estas consideraciones, Ricoeur se topa con una función positiva de la ideología, de lo cual hemos hablado anteriormente.

Amalric va más allá. Considera que la concepción ricoeuriana de la ideología y la utopía como prácticas imaginativas dinámicas no habría sido posible sin el aporte del análisis de Ellul sobre la ideología²⁶⁹. Para evidenciarlo, resume las tesis ellulianas en tres puntos. En primer lugar, es Ellul quien piensa la ideología a partir de la *relación dinámica* que una comunidad histórica mantiene con el acto fundador que la estableció²⁷⁰. En segundo lugar, y a partir de lo anterior, para Ellul la ideología tiene un rol mediador que representa la fuente fundamental de motivación de la praxis social. En tercer lugar, Ellul sostiene un acercamiento muy original en el que la ideología es entendida como «práctica imaginativa en proceso constante», sujeta tanto al desgaste del tiempo como al empuje que representa la aparición de nuevos eventos. Para Amalric, esto permite pensar que fue en Ellul donde por primera

268 El énfasis en el texto citado es de Ricoeur. Nótese que el filósofo galo habla de situaciones, en plural. Es decir, una vez constituida una sociedad humana, una comunidad histórica, en diversos momentos o situaciones posteriores se llevan a cabo actualizaciones del significado de acontecimientos fundadores en la memoria social.

269 Cf. Amalric, J.-L., “Événement, idéologie et ...”, op. cit., p. 12.

270 Los énfasis son del propio Amalric.

vez Ricoeur se topó con la idea de una función positiva de la ideología, antes de encontrarla poco después en Clifford Geertz.

Es esta constatación de la relación de la memoria social con el acontecimiento fundador lo que lleva a Amalric a considerar este último como el factor que dinamiza la polaridad entre la ideología y la utopía. Entre otras cosas, toma en cuenta los análisis que Ricoeur realiza sobre la relación entre «acontecimiento» y «sentido» en un artículo dedicado precisamente al tema en 1991²⁷¹. Lo que Amalric toma de este trabajo de Ricoeur está representado por la distinción que allí hace el filósofo francés entre «acontecimiento infrasignificativo» y «acontecimiento suprasignificativo». El paso de lo infrasignificativo a lo suprasignificativo es la transición, en el imaginario social ideológico, de acontecimientos presentes en la historia de una comunidad histórica a acontecimientos fundadores de la misma en tanto originarios de una existencia y de una identidad. El medio en el que esto ocurre es siempre una «narrativa», que recupera «acontecimientos ordinarios» y los interpreta como «acontecimientos fundadores». Esta función del imaginario social ideológico conlleva la recuperación de la energía originaria del acontecimiento fundador, de lo que también hemos hablado antes.

271 El artículo de Ricoeur al que se refiere Amalric es Ricoeur, P., “Événement et sens,” en *Raisons pratiques*, “l'événement en perspective,” n° 2, 1991, al que no hemos tenido acceso. Amalric cita partes del mismo. Cf. Amalric, J.-L., *Ibíd.*, p. 14.

Pero en este artículo Ricoeur plantea también que lo que se juega en los acontecimientos fundadores es la cuestión del tiempo entendido como la polaridad entre el «origen» y el «horizonte», un horizonte que se renueva con cada nueva irrupción del origen. A pesar de la importancia que, en nuestra opinión, tiene esta preocupación ricoeuriana para su concepción de la relación acontecimiento/sentido, Amalric apenas la considera en una nota al pié dentro de su propio estudio²⁷². «Origen» y «horizonte» marcan referencias significativas en estas reflexiones de Ricoeur. El acontecimiento fundador enlaza ambos polos de la vida de una comunidad histórica. El imaginario ideológico los configura en una narrativa que busca preservar el sentido fundante del origen y el sentido motivador del horizonte correspondiente. Pero el imaginario utópico reconfigura estos polos cuando la narrativa ideológica experimenta su desgaste. En palabras de Ricoeur, se da allí una nueva irrupción del origen que hace renovar el horizonte.

¿Cómo ampliar nuestra comprensión de esta nueva irrupción del origen? Amalric se detiene a considerar una teoría de la expresión psíquica presente en Ricoeur a partir de su estudio sobre Freud y que tiene en la noción freudiana de *repräsentanz* (*presentante de la pulsión*) su punto fundamental²⁷³. Con esta noción se hace referencia a la expresión psíquica primaria de la pulsión, la cual representa el

272 Cf. Amalric, J.-L., *Ibíd.*, p. 20, n. 11.

273 Cf. Amalric, J. L., *Ibíd.*, pp. 15-16. Sobre *repräsentanz* en Ricoeur mismo, véase Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1990, p. 118 y sig.

punto en el que coinciden la fuerza y el sentido que instauran el psiquismo individual. Amalric piensa que es posible establecer una analogía entre este acontecimiento que instauro el psiquismo individual y un acontecimiento socio-histórico fundador. Este último operaría, a semejanza de lo que acontece en la psique individual, un punto de coincidencia entre la fuerza y el sentido, una sinergia entre el acto y su representación. Ambos acontecimientos tienen en común el que no son directamente accesibles. Un simbolismo los recupera. Esta recuperación es ella misma un acontecimiento, pero con una «evenencialidad» de carácter simbólico y, por lo tanto, de segundo orden²⁷⁴.

Si bien las observaciones que Amalric desarrolla en esta parte aportan a la comprensión de la teoría ricoeuriana, no tienen, en nuestra opinión, relación directa con su hipótesis fundamental del acontecimiento fundador como el concepto que hace inteligible la dialéctica ideología-utopía. Nos parece que en su lugar necesitamos prestar atención más bien a elementos que Ricoeur mismo nos aporta y que ya hemos mencionado al referirnos a lo que él describe, siguiendo a Ellul, como «situaciones de posterioridad». Una nueva irrupción del origen se enmarcaría en estas situaciones. En el marco de la propia teoría ricoeuriana presente en estos textos, puede sostenerse que

²⁷⁴ Amalric habla de *événement du symbolique* y de *événemantialité seconde*. Cf. *Ibíd.*, p. 15, 17. El neologismo *evenencialidad* es usado en traducciones de filósofos franceses en las cuales se castellaniza *événement* (acontecimiento) para significar *lo relativo al acontecimiento*. Cf. Cristiano, J. L., "Estructuración e imaginario: entre Giddens y Castoriadis", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. LVI, N° 213, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2011, p. 16, n. 21.

estas situaciones de posterioridad se explicarían por el desgaste de la narrativa ideológica que estaría expresado en una crisis de legitimación del orden social vigente. Una nueva narrativa, la del imaginario utópico, reinterpretaría el acontecimiento fundador, lo que a su vez conllevaría a una reapropiación del origen y a una renovación del horizonte, aportando una nueva motivación para la praxis social. Narrativa ideológica, narrativa utópica, ambas interpretan retroactivamente unos mismos acontecimientos en tanto actos fundantes de una identidad social y movilizadores de una praxis. Ambas representan lo que Ricoeur describe como el poder creador de la imaginación en la praxis social²⁷⁵.

Esta caracterización común tanto a la ideología como a la utopía en tanto expresiones del poder creador del imaginario social nos lleva a encontrarnos de nuevo con el planteamiento de Amalric. Considera este autor que la correlación originaria o implicación mutua entre estas dos prácticas imaginativas tiene que partir de alguna homogeneidad entre ellas²⁷⁶. Y dicha homogeneidad es la de la imaginación productora. Que la utopía se relacione con imaginación productora no es nada nuevo en nuestro recorrido. No obstante, sí lo es para el caso de la ideología. Amalric sostiene, al respecto, que la ideología proviene originalmente de una imaginación productora "constituyente". Por esta razón la utopía puede desafiarla y revitalizarla "críticamente". No podríamos hablar de nuestra relación de pertenencia a una

275 Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 217.

276 Cf. Amalric, J. L., "Événement, idéologie et ...", op. cit., p. 16 y sig.

determinada ideología (recordemos la función integradora) si esta ideología no portase la huella de su productividad originaria. Asimismo, no podríamos llevar adelante la reflexividad crítica de la utopía sin referirnos a la experiencia de pertenencia que siempre ha configurado nuestra identidad. La ideología sería el “rastros afectivo e identitario” del acontecimiento fundador. La utopía, por su parte, sería la “posibilidad de iniciativa” de ese mismo rastro del acto fundante de la identidad.

Compartimos esta interpretación de la correlación de la ideología y la utopía. Nos parece que el propio Ricoeur se refiere a ella cuando habla, en un caso, del poder creador de la imaginación y, en otro, de la imaginación productora, para afirmar que no nos son accesibles sino por medio de la crítica de las figuras antagónicas y patológicas del imaginario social²⁷⁷. El poder creador o productivo del imaginario social, tanto en su expresión ideológica como en la utópica, estaría entonces asociado al rastro activo de acontecimientos fundadores en la memoria social. En nuestra opinión, éste es el aspecto fundamental de la hipótesis de Amalric.

Crítica hermenéutica y procesos sociales contemporáneos

Hemos caracterizado antes la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía como una crítica hermeneútica-práctica de los imaginarios sociales. Por ello, y tratándose este tercer capítulo de una exploración de la significación de dicha teoría,

²⁷⁷ Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., pp. 211, 217.

en esta sección final ensayamos una aplicación de la misma para la comprensión de imaginarios sociales presentes en procesos sociales contemporáneos, que en este caso hemos querido referir a nuestro país, Venezuela. Hablamos de ensayo porque se trata de probar y experimentar con elementos de la teoría de Ricoeur. Además, para efectos de nuestra investigación, esta experiencia de ensayar nos da la oportunidad de acercarnos a la hipótesis ricoeuriana desde un ángulo distinto, en este caso, de carácter práctico. Esto nos permite a su vez plantearnos al final un balance complementario al tratamiento teórico que hasta ahora hemos desarrollado.

Para nosotros es muy importante hacer énfasis en la naturaleza experimental de los planteamientos que hacemos en esta sección. En primer lugar, porque lo que buscamos, como ya lo hemos expresado, es experimentar y probar. En segundo lugar, porque hasta ahora no hemos encontrado ensayos de aplicación de esta parte de la teoría ricoeuriana que puedan servirnos de antecedentes²⁷⁸. En tercer lugar, las cuestiones que abordamos ameritarían un espacio mayor al que alcanzamos a darles en esta exploración.

²⁷⁸ Nos hemos topado con un esfuerzo parecido entre las investigaciones que promueve la Asociación Ibero-Americana de Estudios Ricoeurianos. Allí se revisan las nociones de temporalidad, acontecimiento y poder en Ricoeur para reflexionar sobre su significación para el proceso histórico y social argentino en el marco del bicentenario de la Independencia. Cf. Fornari, A., "Temporalidad, acontecimiento y poder", en Marcelo, G.; Correa-Arias, C.; Lavelle, P. y Domingo-Moratalla, T. (Eds.), *A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana*, Vol. 1, Coimbra, Portugal, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017, pp. 173-226. En todo caso, nuestra aspiración es mucho más modesta, ya que, como hemos indicado, apenas se trata de un ensayo de aplicación.

Aclarado el carácter experimental de esta sección, destacamos ahora tres puntos. En primer lugar, por tratarse de un ensayo de la hermenéutica ricoueriana de la comprensión histórica adoptamos la modalidad de reflexión (o «autologismo») para desarrollar los planteamientos²⁷⁹. En segundo lugar, y en parte relacionado con lo anterior, con los planteamientos que hacemos sólo esbozamos hipótesis generales, algunas metodológicas y otras de interpretación, sobre los principales imaginarios en el proceso social venezolano contemporáneo, según correspondan a una funcionalidad ideológica o a una utópica, de acuerdo con la teoría ricoeuriana. Por último, con estos planteamientos sólo intentamos hacer una primera visión de conjunto.

Para comenzar, recordemos que para Ricoeur los conceptos de ideología y utopía tienen carácter práctico y polémico y que esto dificulta su uso. Dicho carácter impregna, por consiguiente, tanto la escritura del ensayo que intentamos como toda lectura que se haga del mismo. En aras de canalizar esta condición, nos parece pertinente recuperar algunas de las consideraciones que el propio pensador galo hace al respecto y que ya hemos mencionado al comienzo del presente capítulo de nuestra investigación.

279 Gustavo Bueno denomina *autologismos* aquellas partes de una investigación que corresponden a la reflexión que el sujeto gnoseológico hace a partir de su propia experiencia con el objeto de estudio. Es su manera de dar reconocimiento explícito al lugar que la experiencia personal tiene en toda construcción científica. Cf. Bueno, G., *Teoría del cierre categorial*, Vol. I, Oviedo, España, Pentalfa Ediciones, 1992, pp. 121-126.

Uno de los primeros asuntos tiene que ver con el hecho de que, para Ricoeur, identificar algún elemento de la experiencia histórica y social como ideológico o como utópico no conlleva un juicio de valor. En todo caso, para el filósofo francés el aspecto teórico fundamental está en que la dialéctica, polaridad o antagonismo ideológico-utópico dinamiza la historia social. Y que en el decurso de la misma se muestran aspectos positivos y negativos tanto en la ideología como en la utopía. Recordemos que a los aspectos negativos el pensador galo los denomina patologías o figuras de falsa conciencia, de nuevo, tanto en la ideología como en la utopía.

Por otro lado, Ricoeur también llama la atención hacia el hecho de que a toda crítica ideológica-utópica le precede una relación de pertenencia, que esta última es epistemológicamente insuperable, que la crítica que posibilita un distanciamiento de sí puede propiciar una relativa autonomía, que tal distanciamiento representa tan sólo un momento dentro de la pertenencia y que, por ello, la crítica eventualmente alcanzada es fragmentaria de todas maneras, al no poder superarse plenamente la relación de pertenencia.

Nos parece que esta fragmentariedad puede hacerse mayor al llevarse a cabo el trabajo crítico de manera individual, como es el caso de una investigación académica de grado como la presente. A propósito de esto haríamos al menos dos consideraciones. En primer lugar, una crítica hermenéutica de nuestros imaginarios

sociales podría mitigar parcialmente estas limitaciones si se lleva a cabo de manera colectiva. En segundo lugar, el marco categorial de la propia crítica puede ayudarnos a propiciar algún distanciamiento frente a nuestra relación de pertenencia. Es decir, las nociones presentes en dicho marco podrían llevar a plantearnos aspectos y preguntas que tal vez no nos hubiésemos hecho si no estuviesen incluidas precisamente en dicho marco.

A la luz de lo anterior, podemos orientar nuestro ensayo hacia el planteamiento de «aspectos tentativos para una crítica hermenéutica de nuestros imaginarios sociales», lo que también podríamos enunciar alternativamente como «aspectos tentativos para una crítica hermenéutica de las prácticas imaginativas en nuestros procesos sociales»²⁸⁰. En todo caso, tales aspectos sólo alcanzarían a representar insumos personales para un trabajo crítico que en última instancia debería hacerse de manera colectiva.

Veamos entonces un primer aspecto, el cual relacionamos con «cuestiones de método». Y para ello recordemos que el análisis llevado a cabo por Ricoeur es fundamentalmente regresivo, es decir, como él mismo lo describe, una fenomenología genética. ¿Hay en esto alguna significación para la comprensión que ensayamos sobre las prácticas imaginativas en los procesos sociales venezolanos? Optamos por

280 Nos parece necesario echar mano de una alternancia entre la expresión «imaginarios sociales» y «prácticas imaginativas». Su uso nos permite mantener a la vista el énfasis ricoeuriano en la actividad imaginaria antes que en las imágenes producidas.

responder afirmativamente. Nos parece que, al proceder de esta manera, se podría iniciar el trabajo a partir de materiales fenoménicos disponibles y pertenecientes a la experiencia histórica y social contemporánea a nosotros²⁸¹. Diríamos entonces que el trabajo crítico corresponde metodológicamente a una «fenomenología genética de nuestras prácticas imaginativas actuales».

Vayamos ahora a un segundo aspecto. ¿Cómo comenzar esta fenomenología genética? Ricoeur entiende el imaginario social en el contexto de un antagonismo ideológico-utópico. Para nuestra tarea, esto implica plantearnos la interrogante en torno a cuál sería la «dialéctica específica a los imaginarios venezolanos actuales». Y para ello nos parece que podríamos tomar en cuenta lo descrito por el filósofo francés cuando comenta que la cuestión de fondo en la polaridad ideológico-utópica se relaciona con el poder. Podríamos entonces enfocarnos en los imaginarios sociales que se disputan el poder. Nótese que un planteamiento como éste nos ayuda a delimitar el material fenoménico pero implica a su vez reconocer la existencia de otras prácticas imaginativas que no entrarían en nuestra exploración, precisamente por no estar involucradas en la disputa del poder.

A fin de dar una respuesta tentativa a la cuestión anterior, usaremos las expresiones «chavismo» y «antichavismo» para hacer una primera caracterización del

²⁸¹ Es interesante que, en otro de sus análisis, Ricoeur sostiene que para determinar conceptos prácticos la filosofía necesita ubicarse en primer lugar en la perspectiva del lenguaje ordinario para encontrar allí, en su estado implícito, lineamientos para el análisis de los conceptos. Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 229.

antagonismo constitutivo de las prácticas imaginativas que se disputan el poder. Al proceder de esta manera, tal vez quede la inquietud de si no convendría hacer una caracterización más rigurosa²⁸². Esto nos hace pensar que una fenomenología genética parece dar lugar a un recorrido que se hace de manera gradual y que otras preguntas de trabajo, que más adelante nos hagamos, pueden contribuir a precisar aún más las caracterizaciones con las que construimos nuestra comprensión histórica.

Pasemos a un tercer aspecto. Para ello incorporemos en esta parte los análisis de Amalric. Nos parece que, habiendo caracterizado inicialmente la dialéctica o polaridad constitutiva de los imaginarios venezolanos actuales, podríamos preguntarnos ahora por los «acontecimientos de lo simbólico» en los que se instauraría dicha polaridad. Plantearnos esto es preguntarnos también por la «situación de posterioridad», dentro de la historia social venezolana, en la que se presentarían estos acontecimientos de lo simbólico.

Los anteriores planteamientos nos hacen dirigir nuestra atención hacia los años 1961 y 1999. Con ellos nos estaríamos refiriendo a las constituciones políticas

282 Hablar de «chavismo» y «antichavismo» nos permite en principio referirnos a dos universos simbólicos, antagónicos entre sí pero heterogéneos en su interior, comprendidos en todo caso a partir del conflicto en torno al poder que se configura en la experiencia venezolana por el rol político de Hugo Chávez Frías (1954-2013). En todo caso, es una forma comúnmente usada para caracterizar la conflictividad política, social e ideológica de la Venezuela actual. Cf., por ejemplo, Morales, J. C., "Conflictividad política, social e ideológica en Venezuela 2002-2003: Polarización y mediación internacional", en *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, Vol. XXV, N° 4, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2019, p. 3.

que se promulgaron en dichas fechas. Tales documentos tienen ciertamente el carácter de ley fundamental en la que se configura el Estado Venezolano y, desde ese punto de vista, se trata de textos que tienen una naturaleza jurídica. Pero lo que los hace pertinentes para nuestro ensayo es que también pueden representar construcciones simbólicas de prácticas imaginativas distintas y eventualmente antagónicas²⁸³. Es decir, en la transición de una constitución a otra no se trata simplemente de un cambio de marco jurídico o del desplazamiento de unos actores políticos por otros. Lo que podría estar en juego también es la disputa por el sentido de la identidad, de la razón de ser como estado y del ejercicio del poder en la comunidad histórica que representa la nación venezolana. Tal vez el epítome fundamental de esta disputa esté expresado en la denominación del país como República Bolivariana de Venezuela, según lo establecido en la constitución de 1999. De acuerdo con esto, el cambio de nombre no se limitaría a un formalismo. Acaso pueda decirse que la denominación adoptada no sólo alude a una identidad sino que también nombra un proyecto histórico y social²⁸⁴. Nos parece que muestras adicionales de esto serían la disputa en torno al escudo y la

283 No estamos afirmando que un texto constitucional, en su conjunto, representa un imaginario social, sino que en su construcción simbólica en tanto discurso jurídico se incorporan significaciones sociales relativas a la identidad, la razón de ser, la naturaleza o el rol histórico de la sociedad política que representa un pueblo o nación.

284 Tal vez podríamos ver una confirmación de esto en los acontecimientos de abril de 2002, en medio de los cuales se separó temporalmente del poder al presidente Hugo Chávez, ocasión en la cual el gobierno provisional emitió un decreto en el que restituía el antiguo nombre de República de Venezuela. Cf. Morales, J. C., "Conflictividad política, social ...", op. cit., p. 8.

bandera nacionales así como la reconstrucción forense del rostro del mismo Simón Bolívar.

Las consideraciones anteriores nos hacen ver el paso de la Venezuela de 1961 a la Venezuela de 1999 como la situación de posterioridad en la que se presentan los acontecimientos de lo simbólico con los que se instaura el antagonismo constitutivo de los imaginarios sociales venezolanos contemporáneos. Y, siguiendo la misma línea de reflexión, podríamos retomar la caracterización que antes hicimos al hablar inicialmente de chavismo y antichavismo. Ahora podríamos plantearnos si acaso estas prácticas imaginativas no podrían caracterizarse respectivamente como imaginario venezolano bolivariano e imaginario venezolano que se resiste a una reducción de la identidad a lo bolivariano.

Ahora bien, el antagonismo de los imaginarios sociales venezolanos así descrito nos lleva a considerar otras de las conceptualizaciones ricoeurianas y formar con ellas un cuarto y último aspecto. En esta situación de posterioridad, ¿estaría presente una nueva «irrupción simbólica del origen»? Si es así, ¿cómo se mostrarían «lo ideológico y lo utópico en el despliegue de estas prácticas imaginativas antagónicas»? Las anteriores interrogantes nos llevan a intentar ahora una visión de conjunto, que sería la parte conclusiva de esta comprensión histórica que ensayamos.

El curso histórico-social involucrado en las cuestiones anteriores es amplio y complejo. La dialéctica parece mostrarse de una manera antes del 6 de diciembre de

1998 y, de otra, luego de dicha fecha, como resultado de la victoria electoral de Hugo Chávez, evento que cambió la ubicación de las prácticas imaginativas antagónicas con respecto al poder. Por ello, consideraríamos necesario ensayar una descripción en dos fases: una hasta 1998 y otra a partir de esa fecha.

La primera fase correspondería propiamente al paso de la Venezuela de 1961 a la de 1999. Y ello remitiría al contexto que posibilitó dicho cambio y que estaría representado en la crisis que experimentó el modelo político de la Venezuela del Pacto de Punto Fijo²⁸⁵. Entre los acontecimientos que describirían esta crisis podríamos mencionar dos. La declaración de moratoria del pago de la deuda externa en febrero de 1983 y las protestas sociales de febrero y marzo de 1989, conocidas como *El Caracazo*. El primero ilustraría en buena medida el fin de la *Venezuela Saudita*, para emplear otra de las expresiones comúnmente usadas en aquellos años. El segundo representaría un quiebre importante en el imaginario social de la Venezuela del Pacto de Punto Fijo. Dependiendo del lugar social en el que nos ubiquemos, el alcance de este quiebre podría considerarse o como parte de una crisis

285 La denominación "Pacto de Punto Fijo" no es despectiva, tomando en cuenta que era la forma con la que se refería a sí misma la sociedad política venezolana que tenía en la Constitución de 1961 una de sus expresiones institucionales de referencia. Sobre esta denominación, véase Martínez, J. H., "Pactos y petróleo en la configuración de la democracia venezolana (1958-1980)", en *Procesos Históricos*, N° 17, Enero-Junio, Mérida, Venezuela, ULA, 2010, Págs. 46-49.

de representatividad o como indicador de una crisis de legitimación que experimentaría la democracia venezolana²⁸⁶.

La primera lectura es lo que parece darse cuando desde el Estado entonces existente se despliega una práctica imaginativa que pareciera ideológica, en terminología ricoeuriana. Podríamos resumir la narrativa construida en este imaginario en dos de sus componentes fundamentales: una reforma político-administrativa (COPRE) y un programa de ajustes económicos²⁸⁷. Si bien se plantean cambios, éstos no conducen a un nuevo estado sino a una reforma del realmente existente.

Ahora bien, la comprensión de todo este proceso económico, político y social como crisis de legitimación explicaría la intentona golpista del 4 de febrero de 1992, que es otro acontecimiento que necesariamente debe mencionarse. Este evento, liderado por el entonces Teniente Coronel Hugo Chávez, tal vez no habría trascendido si no hubiese terminado constituyendo la emergencia de lo que parece una nueva práctica imaginativa, en este caso, de carácter utópico. Frente a la crítica realidad

286 Nos parece que puede marcarse una diferencia de grado en la manera de ubicarse ante la crisis según se opte por describirla como «crisis de representatividad» o como «crisis de legitimación». En el primer caso, se tiene conciencia de la seriedad de la situación crítica pero no se plantea una ruptura con el orden social existente. En el segundo caso, se toma la situación como lo suficientemente grave como para considerar precisamente la ruptura.

287 Para una descripción sucinta de este proceso, véase Berti, G., "Descentralización: de la reforma del estado a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela", en *Aldea Mundo*, Vol. 16, N° 31, San Cristóbal, Venezuela, Universidad de Los Andes, 2011, pp. 17-21.

económica, social y política de la Venezuela del Pacto de Punto Fijo, se invoca el pensamiento bolivariano como base revolucionaria para construir un nuevo modo histórico de ser venezolano: la V República, un proyecto de transformación política que incluye la convocatoria de una asamblea nacional constituyente para dar acta de nacimiento a un nuevo Estado. Nótese que se trata de un discurso y una narrativa que tienen su referencia fundamental en Simón Bolívar y que reinterpretan la gesta de la independencia como una tarea inconclusa que tiene valor programático en el presente. Esto nos hace pensar en la posibilidad de que se trataría de una nueva irrupción simbólica del origen, con la que se estaría renovando el horizonte, para usar nuevamente la terminología de Ricoeur. La victoria electoral de diciembre de 1998 evidenciaría la recepción de esta narrativa y de su performatividad en tanto retórica social.

En la segunda fase, que se abre precisamente a partir de esta victoria electoral, el antagonismo toma otro curso. La llegada de lo utópico al poder introduce una dinámica que inevitablemente lleva al desarrollo de lo ideológico en el seno del propio proyecto bolivariano. Nos referimos particularmente a la función de la ideología como integración, con la que se procuraría forjar una identidad colectiva así como alimentar la memoria social a fin de preservar el sentido y razón de ser de los cambios. La celebración del 4 de febrero como *gesta* ilustraría desde el inicio este desarrollo. Pero este proceso pareciera profundizarse luego del fallecimiento del

presidente Hugo Chávez el 5 de marzo de 2013²⁸⁸. Acaso pueda decirse, a la luz de estas consideraciones, que el chavismo representa la reconfiguración ideológica contemporánea del imaginario bolivariano venezolano²⁸⁹.

En este despliegue del imaginario bolivariano, ahora en su expresión ideológica, se configura también un discurso de legitimación. Como se recordará, en los análisis de esta función de la ideología, Ricoeur nos hace ver las ambigüedades que inevitablemente se hacen presentes: por un lado, es necesario sustentar y justificar el ejercicio del poder y el curso que toma el gobierno; por otro, la legitimación ideológica está siempre al borde de hacerse deformación ideológica. Sin embargo, nos parece que un análisis de esta problemática es uno de los aspectos que amerita un espacio mayor al que disponemos en esta primera aproximación. En el momento, dejamos planteada la interrogante de si no se mostrarían contradicciones relativas a este aspecto en la fragmentación y lucha de poder que se dieron internamente en el chavismo luego del fallecimiento de Hugo Chávez.

288 Por fallecer siendo presidente de la República, Hugo Chávez recibe honores de estado en su sepelio. No obstante, su sepultura fue y es un punto de fuerte controversia por haberse destinado el antiguo Museo Militar, rebautizado Cuartel "4 de febrero", como lugar en el que no sólo reposan sus restos sino en el que se rinde memoria a su vida y su obra. A la luz de esto, tal vez pueda considerarse el lugar de sepultura de los restos del presidente Chávez como mausoleo.

289 Decimos "reconfiguración" porque, a nuestro entender, no es la primera vez que en Venezuela se promueve una configuración ideológica del imaginario bolivariano. Eleazar López Contreras, por ejemplo, lanzó en su momento la Agrupación Cívica Bolivariana (ACB). Con todo, hay una diferencia significativa en el alcance logrado por el imaginario bolivariano configurado por el chavismo.

En todo caso, luego de la llegada al poder, lo utópico bolivariano alcanza expresión programática. Aporta ideas para la organización del Estado que se instala con la nueva constitución, como es el caso del llamado «Poder Moral», que pertenece al ideario político de Simón Bolívar. Asimismo se habla de la «Patria Grande», idea que también forma parte del pensamiento político del Libertador y que antes ya había tenido expresión programática en la historia política venezolana, pero que encuentra ahora materialización efectiva en proyectos de integración latinoamericana y caribeña (UNASUR, CELAC).

Pero lo utópico bolivariano experimenta ahora ampliaciones. A partir de cierto momento se habla de «socialismo bolivariano» o, en su defecto, de «socialismo del siglo XXI». Esta ampliación tiene implicaciones geopolíticas programáticas en lo que respecta a alianzas en el plano regional y global. A pesar de ello, hasta dónde dicha ampliación dota también de contenidos programáticos operativos que realmente conduzcan a la construcción de una sociedad denominada socialista es un asunto complejo y polémico. Su consideración amerita un análisis más detenido como parte de un trabajo crítico posterior²⁹⁰.

290 En reiteradas ocasiones, el Presidente Chávez sostuvo que el socialismo al que se refería no era una repetición del socialismo del siglo XX, de allí que hablase de «socialismo del siglo XXI» o de «socialismo bolivariano», pero que no había un manual para construirlo y que entonces era necesario desarrollar el marco teórico que condujese hacia el mismo. Lo mismo sostuvo al comienzo el presidente Nicolás Maduro. Ahora bien, a pesar de este reconocimiento, se desarrolló una retórica en la que los bienes y servicios del Estado son presentados como "hechos en socialismo", con lo que se hace de la práctica de gobierno la materialización real del socialismo.

Habiendo caracterizado *grosso modo* el imaginario bolivariano venezolano, ¿qué podríamos decir de su correlato imaginario antagónico? Una de las primeras consideraciones que podríamos hacer es que, frente a la definición bolivariana de la identidad venezolana que desde el poder sustenta el chavismo, la práctica imaginativa antagónica ejerce resistencia precisamente a dicha definición, a la que considera, si no un mito, al menos una distorsión²⁹¹. En todo caso, desde distintos espacios se lleva a cabo una fuerte disputa por los símbolos identitarios, como hemos mencionado anteriormente.

¿Invoca algún origen el imaginario social antagónico? Nos parece una pregunta pertinente. Diríamos que, más que apelar a la gesta bolivariana, se evoca con frecuencia el 23 de enero de 1958, fecha de la caída de la dictadura del General Marcos Pérez Jiménez. Habría en esto dos aspectos que nos gustaría destacar. En primer lugar, esta referencia muestra una relación de identidad y continuidad con la Venezuela del Pacto de Punto Fijo, cuyo nacimiento se relaciona precisamente con dicha fecha. Y, en segundo lugar, se trae a la memoria social este acontecimiento en tanto *gesta* democrática ante la dictadura militar de Marcos Pérez Jiménez. Dicha evocación se hace desde una retórica social que llama a la movilización ante la

291 “Mito bolivariano” es una noción crítica presente en los análisis que, dentro y fuera de Venezuela, realizan historiadores que cuestionan la interpretación de Bolívar que contiene el imaginario social bolivariano del chavismo. Dos textos representativos de este tipo de acercamiento son Carrera Damas, G., *El culto a Bolívar*, Caracas, UCV, 2008, y Pino Iturrieta, E., *El divino Bolívar*, Caracas, Alfadil, 2006.

dictadura del chavismo. Estos aspectos nos hacen pensar que esta retórica discursiva expresa una función ideológica, en términos ricoeurianos. ¿Acaso, a la luz de lo anterior, debiéramos caracterizar esta práctica imaginativa como imaginario liberal venezolano? En todo caso, desde allí se busca construir un discurso que, en nombre de la libertad, promueve el desconocimiento de la legitimidad del ejercicio del poder por parte del chavismo.

Ahora bien, el antagonismo que hemos descrito ha asumido en determinados momentos la forma «amigo/enemigo». Los acontecimientos de abril de 2002, a los que ya hemos hecho referencia, podrían interpretarse bajo esta perspectiva. Y tal vez sea ésta la caracterización que corresponda al momento en el que ensayamos nuestra comprensión histórica²⁹². En todo caso, lo que quisiéramos destacar es que dicha forma tiende a conducir el antagonismo hacia una retórica social dualista y maniquea. Para nosotros esto significaría que la esquematización, que tanto Ellul como Ricoeur ven como propia de la retórica de toda ideología, operaría no meramente como una simplificación del proceso histórico-social sino particularmente como una deformación del mismo. ¿No estaríamos frente a uno de los puntos del antagonismo de los imaginarios sociales venezolanos contemporáneos en los que cabría hablar de expresiones deformantes de dicha dialéctica? Nosotros tendemos a responder afirmativamente pero nos parece que es otro de los aspectos

292 Marzo de 2020.

que amerita un desarrollo mayor y que por ello debería considerarse en un trabajo crítico posterior²⁹³.

A la luz de lo anterior, y como forma de cerrar esta apreciación global del antagonismo ideológico-utópico en el caso venezolano, nos preguntamos qué implicaría plantearse la «sabiduría práctica». Diversas interrogantes cabrían acá. Algunas estarían dirigidas a una mayor comprensión de nuestro momento histórico. Otras se relacionarían con los cursos de acción. Mencionamos tan sólo unas pocas, entresacadas un tanto aleatoriamente de lo que sin lugar a dudas representa un conjunto amplio de inquietudes.

La conflictividad ideológica-utópica que hemos reseñado tiene sus referentes específicos al contexto venezolano, pero no es exclusiva a nuestro país. Es también expresión del contexto global. ¿Qué implicaciones tiene esto? Por otro lado, si la lógica «amigo/enemigo» distorsiona especialmente la praxis de actores y partidos políticos, ¿será posible identificar prácticas imaginativas que se construyen

293 A fin de problematizar aún más este aspecto, agregaríamos que la forma «amigo/enemigo» termina poniendo el acento en el Estado como «fuerza», de acuerdo con la comprensión ricoeuriana de la racionalidad política que hemos mencionado antes, sólo que la «fuerza» parece ejercerse no sólo desde donde se detenta el poder sino también desde algunos sectores que buscan acceder al mismo. Por otro lado, la experiencia vivida nos hace preguntarnos hasta dónde la relación «amigo/enemigo» responde a factores endógenos y hasta dónde se debe a factores exógenos. A propósito de cómo esta problemática se expresa en los imaginarios sociales, siguen siendo pertinentes las observaciones hechas en Lozada, M., "El otro es el enemigo: imaginarios sociales y polarización", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Vol. 10, Núm. 2, Mayo-Agosto, 2004, pp. 195-209.

desde otra lógica, que no ignoran los antagonismos pero que procuran no incurrir en una reducción maniquea o dualista? Esto último, por cierto, hace que nos preguntemos por las otras prácticas imaginativas presentes en el espacio social venezolano y que hemos puesto a un lado en nuestro recorrido. ¿Qué acciones políticas cabría considerar a la luz de todo esto, de modo que la conflictividad no se reduzca a un círculo vicioso, sino que se convierta en una espiral?

Entendemos que, en un posterior trabajo crítico, los planteamientos que hemos hecho pueden cambiarse parcial o totalmente, así como es de esperar que se agreguen otros. Lo que es importante para nuestra investigación, en todo caso, es que la exploración ensayada nos permite terminar esta sección haciendo algunas apreciaciones sobre la crítica ricoeuriana de la ideología y la utopía precisamente a partir de la experimentación con su aplicación. Al respecto, nos gustaría hacer los siguientes comentarios.

En primer lugar, para la comprensión histórica ensayada ha sido útil la hipótesis de Jean-Luc Amalric sobre la explicación de la dialéctica ideológico-utópica de los imaginarios sociales a partir de la recuperación de un acontecimiento fundador en la memoria social. Nos parece un componente fundamental en el antagonismo chavismo-antichavismo. Pero no estaríamos seguros de que tiene el mismo peso para otros antagonismos definitorios de la historia social venezolana²⁹⁴.

294 Por ejemplo, el paso de la Venezuela del período de Marcos Pérez Jiménez a la Venezuela del Pacto de Punto Fijo. La misma inquietud nos surge para otros procesos sociales en el contexto

En segundo lugar, diríamos que, al circunscribirse a las construcciones simbólicas que son correlato de procesos sociales, la crítica hermenéutica de los imaginarios sociales muestra cercanía con la «historia conceptual» de Reinhart Koselleck. Esta última estudia conceptos y aquella se enfoca en discursos y narrativas. En ambos casos, no obstante, se analizan significados sociales que operan o como indicadores o como factores de los procesos histórico-sociales²⁹⁵. Para el acercamiento que hemos ensayado estos significados estarían representados en conceptualizaciones tales como «Bolívar», «independencia», «soberanía», «socialismo», «antimperialismo», «capitalismo», «democracia», «libertad», «economía».

En tercer lugar, es evidente que el acercamiento crítico hermenéutico no agota los análisis que puedan hacerse para la comprensión histórica de las prácticas imaginativas y los procesos sociales. Se necesita contar también con el concurso de otras disciplinas (la economía, el derecho, la historia, entre otras). Pero la crítica hermenéutica de los imaginarios sociales parece tener un lugar para estas aportaciones en el desarrollo de lo que Ricoeur llama el «juicio de lo apropiado». Sólo que el acercamiento ricoeuriano mostraría su especificidad al procurar que este juicio no se limite a «lo racional» sino que alcance «lo razonable». En todo caso, esta

latinoamericano, algunos de los cuales sí parecieran corresponder a este acercamiento (¿Bolivia?) pero otros no (¿Colombia?).

295 Sobre este aspecto de la historia conceptual, véase Koselleck, R., *Historias de conceptos: Semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 45.

orientación del enfoque de Ricoeur parece alejar su propuesta del señalamiento de «presentismo» hecho con frecuencia a otros de los enfoques ubicados entre las sociologías interpretativas (como es el caso de Maffesoli)²⁹⁶.

Por último, lo anterior nos hace dirigir nuestra atención hacia la consideración de la «sabiduría práctica» como un tipo de comprensión histórica y acción política a la que conduce la crítica hermenéutica de la ideología y la utopía. Ahora vemos en ella el ejercicio de la «racionalidad política» en medio de la dialéctica ideológico-utópica. Con razón Ricoeur habla posteriormente en su teoría ética y política de «juicio político en situación» al describir la forma que asume la «sabiduría práctica» en medio de los conflictos sociales, como hemos reseñado ya en este capítulo²⁹⁷. Todo lo cual nos hace pensar también que la relación de pertenencia que precede al trabajo crítico no sólo se toma en cuenta como condicionante que se trabaja en el «distanciamiento de sí» sino también como conflictividad histórica a la que se responde en el ejercicio de la «racionalidad política».

296 Cf. Ruiz, M., "La hermenéutica filosófica, en diálogo con la sociedad y la cultura", en Bertorello, A. y Mascaró, L. (Editores), *La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: Convergencias, contraposiciones y tensiones*, Buenos Aires, Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2012, p. 514.

297 A propósito de este punto, vale la pena también citar la relación que Ricoeur establece entre razón práctica y sabiduría práctica, al sostener que la primera no se da sin la segunda. Cf. Ricoeur, P., *Del texto a...*, op. cit., p. 239.

CONCLUSIÓN

La exploración que hemos hecho nos ha permitido ver en la teoría ricoeuriana de la ideología y la utopía un esfuerzo que se ubica entre los estudios que se enfocan en el componente subjetivo de las relaciones sociales. Junto a otros acercamientos, Paul Ricoeur presta atención a la significación subjetiva como elemento de la experiencia histórica social. Asimismo hemos podido observar que, desde ese enfoque, el pensador galo dialoga con el materialismo histórico de Marx. Encuentra en la noción de individuos vivos reales una base que le permite anclar los procesos de significación en las interacciones de los individuos humanos unos con otros y con las condiciones reales en las que viven.

El aporte propiamente ricoeuriano en el tratamiento de estos temas está en el marco teórico que agrega a partir de la filosofía de la imaginación. Para el pensador galo, la facultad imaginativa no sólo opera en el psiquismo individual. En la terminología usada por el hermeneuta, la «imaginación social y cultural» cumple un papel en la configuración de las relaciones sociales. El dominio simbólico de esta configuración le permite hablar de «prácticas imaginativas» de la experiencia histórica social.

Vimos además que algunas de estas prácticas están destinadas a preservar las condiciones sociales dadas en una sociedad humana o «comunidad histórica». Se trata de la «imaginación reproductora». Pero vimos también que otras prácticas

imaginativas procuran lo contrario: cambiar las condiciones sociales dadas. Se trata, en este caso, de la «imaginación productora». A la práctica imaginativa reproductora, Ricoeur la identifica como la ideología. A la productora, como la utopía. Entre ambos tipos de prácticas imaginativas se presenta un antagonismo, una dialéctica, una polaridad, una circularidad. Y pudimos ver que esta polaridad entre las prácticas imaginativas ideológicas y las utópicas es constitutiva de la experiencia histórica social y que, por lo tanto, no es posible comprender el devenir histórico, en tanto humano, sin dicha circularidad.

También pudimos observar que, así como Ricoeur habla de la polaridad entre las prácticas imaginativas de la ideología y la utopía, también identifica otra, interna a cada tipo de práctica imaginativa: tanto en las prácticas ideológicas como en las utópicas se dan expresiones constitutivas pero también expresiones patológicas. De allí que hable de figuras de «falsa conciencia» que se forman no sólo en el caso de la ideología sino también en el de la utopía. La notoriedad de estas prácticas imaginativas patológicas es lo que, a juicio del pensador galo, ha dificultado el análisis de las mismas. Por ello el filósofo francés encuentra necesario recurrir metodológicamente a una «fenomenología genética».

Asimismo en nuestra exploración tuvimos la oportunidad de considerar algunos temas de filosofía social y política a la luz de esta teoría ricoeuriana. Y, si bien no pretendimos agotar dichos temas, sí pudimos ver cómo su acercamiento

anima a reconocer en la polaridad ideológico-utópica el ámbito de «la política». Esto nos condujo a considerar la «racionalidad política» de toda sociedad humana en el marco de los antagonismos que resultan de los procesos de sedimentación, reificación y cambio del orden social. Así entendida, la racionalidad política no se mostraría como una técnica sino como una «acción política» que construye a partir de los conflictos presentes. Dicha construcción es ciertamente compleja, pero necesaria para no encallar en círculos viciosos.

Lo anterior nos dio también la ocasión de ver en la teoría ricoeuriana consideraciones que tienden a una filosofía social y política que no está orientada a la explicación desde fuera. Sino una que asume su inmersión en los procesos históricos y sociales y que por ello adopta también una orientación hacia una acción política que para responder a los conflictos existentes construye una «sabiduría práctica», aquel posicionamiento que busca que el antagonismo no sea simplemente un círculo sino una espiral, es decir, una construcción histórica-social que conduzca la experiencia política hacia una nueva etapa en la que se canalice la conflictividad.

Ahora bien, la exploración que hemos hecho de la teoría ricoeuriana también nos permite proyectar algunos caminos que podríamos considerar como direcciones a seguir en nuestro estudio. Sin pretender ser exhaustivos, queremos comentar algunos puntos que nos han llamado la atención. Dos de ellos se relacionan

con cuestiones de método; los demás, con la teoría ricoueriana propiamente dicha o con aspectos que se derivan de ella.

Enfocándonos, en primer lugar, en las cuestiones de método, comentamos que la relación que hemos visto entre lo ideológico-utópico y la historia social nos hace pensar a su vez en una «relación entre la teoría ricoeuriana de las prácticas imaginativas y la historia conceptual de Reinhart Koselleck». Las mediaciones simbólicas del orden social, dirigidas a preservarlo o, por el contrario, a transformarlo, representan conceptualizaciones políticas que permiten explicar y comprender los procesos sociales que en la *longue durée* configuran la historia social. El origen hermenéutico del acercamiento de Koselleck tal vez ocasione esta cercanía. En todo caso, la exploración de esta relación puede enriquecer nuestra comprensión de la teoría ricoeuriana. Vimos algo de esto al prestar atención a la reflexión ricoeuriana sobre el «espacio de experiencia» y el «horizonte de expectativa» y lo que desde allí puede comprenderse sobre la ideología y la utopía. Pero nos parece que otras partes del enfoque de Koselleck se muestran útiles para nuestra inquietud, como la tipología de conceptos que plantea, la cual incluye algunos tipos (concepto de lucha, concepto de movimiento, concepto de futuro, concepto de acción) que parecen pertinentes para comprender más detenidamente la semántica conceptual de la dialéctica ideológica-utópica²⁹⁸.

298 Sobre estos conceptos en Koselleck, cf. Bödeker, H. E., "Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas, perspectivas" en *Historia y Grafía*, 2009, p. 146.

Asimismo diríamos que algunas de las reflexiones ricoeurianas parecen contribuir al debate de cuestiones metodológicas dentro del paradigma interpretativo en teoría social. Su noción de «conceptos prácticos» lleva ciertamente a tomar en cuenta que la comprensión científica se imbrica con la comprensión práctica, aquella que los actores sociales implican en su acción. Pero en Ricoeur, este reconocimiento no representa una renuncia a una perspectiva crítica. El lugar que concede al «distanciamiento» en la teorización sobre la sociedad parece dar lugar a un «momento crítico», en el cual los saberes provenientes de otras disciplinas sociales tienen un rol. Como hemos indicado antes, esto aleja la propuesta ricoeuriana del señalamiento de «presentismo» que se hace a otros de los enfoques ubicados entre las sociologías interpretativas. Esta diferenciación de la hermenéutica del filósofo francés podría representar una vía a explorar.

Dirigiendo ahora nuestra atención, en segundo lugar, a la teoría ricoeuriana propiamente dicha, detengámonos un momento en los planteamientos que hace sobre la polaridad ideológico-utópica y la política. Nos parece que este enfoque ricoeuriano tiene puntos de intersección con la teoría del agonismo en la filosofía política contemporánea. Como se sabe, en dicha teoría se afirma la condición inerradicable del conflicto en lo político y la necesaria transición del antagonismo (enemigos) hacia el agonismo (adversarios) en la política. Ello invita a explorar en qué medida la teoría

ricoeuriana y la del agonismo se intersecan, se distancian o se complementan y lo que ello pueda significar para una comprensión de la política.

Asimismo nos parece que la noción de «sabiduría práctica» que el filósofo galo inserta en su reflexión amerita una exploración mayor. La «sabiduría práctica» no aparece tratada como una colección de máximas para el ejercicio de la buena voluntad. Tampoco se la presenta como una *tecné*. Aparece referida tanto a una comprensión de la situación histórica como a una praxis que apunta a una construcción política que toma como punto de partida la conflictividad social. Un análisis mayor de esta noción ricoeuriana no sólo aportaría a una mayor comprensión de su pensamiento sino también podría dar la oportunidad para la comprensión de aspectos de la praxis política que la mantienen en el campo de lo político.

En continuidad con lo anterior, podemos mencionar el hecho de que la teoría ricoeuriana de las prácticas imaginativas no pareciera elaborada para la militancia social. Es decir, no se presenta como una retórica política, como sucede con otros pensadores contemporáneos. De hecho, en Ricoeur hay una preocupación explícita por no incurrir en las simplificaciones que reducen la historia social al dualismo o al milenarismo presente en cierto tipo de activismo social. Pero la investigación filosófica que el pensador galo lleva adelante no es indiferente ante la reificación de las instituciones y relaciones sociales. Una posición probablemente insuficiente tanto para una militancia conservadora como para una progresista. Cabría

entonces preguntarse en qué manera puede hablarse de activismo social en la perspectiva ricoeuriana. ¿Acaso pueda equipararse a aquella militancia que Pleyers describe como la vía de la razón?

Asimismo, al comentar la comprensión ricoeuriana de la ideología nos topamos con una apreciación suya según la cual sólo cabe hablar del fenómeno ideológico en el caso de las sociedades modernas. Comentamos asimismo que Marx sostiene una apreciación similar al considerar la ideología como un proceso propio de la sociedad de clases y del rol que en la misma detenta la clase dominante. Como vemos, Ricoeur parece estar pensando la condición moderna de lo ideológico sobre otras bases, al considerar que sólo puede hablarse de una ideología en el contexto de su confrontación con otras ideologías que le disputan los factores de integración y legitimación del orden social. ¿Puede establecerse alguna relación entre la apreciación ricoeuriana y la comprensión marxiana? ¿Es la «confrontación de ideologías» la traducción que hace Ricoeur de la «lucha de clases»? ¿Representa una caracterización de un componente inherente a la forma societal de la república y la democracia? Nos parece que interrogantes como éstas hacen pertinente un análisis más detenido de esta parte de la teoría ricoeuriana.

Por otro lado, en la comprensión ricoeuriana de las prácticas imaginativas, se muestra una relación entre imaginarios sociales, creencias y retórica. Ricoeur destaca particularmente el plus ideológico que se genera a partir de dicha relación.

Pero nos parece que puede urgarse más en ella. Los imaginarios sociales no se reducen ciertamente a creencias. Implican prácticas imaginativas. La retórica política pareciera invocar este aspecto para lograr la adhesión y la movilización. Nos parece un terreno no suficientemente explorado. Por ello, indagar más esta relación entre prácticas imaginativas y retórica política nos parece necesario. Algunos eventos de los procesos sociales contemporáneos parecieran no poder explicarse sin este carácter de los imaginarios sociales como prácticas imaginativas.

Por último, también parece pertinente explorar el lugar de la crítica hermenéutico-práctica de la «imaginación social y cultural» (es decir, los imaginarios sociales) en el conjunto del pensamiento de Ricoeur. Nociones presentes en la construcción ricoeuriana de la imaginación, la ideología y la utopía (como «memoria», «historia», «sabiduría práctica») adquieren densidad en obras posteriores del filósofo galo. No pareciera que en dichos desarrollos se presenten giros que diesen marcha atrás a la comprensión alcanzada en la crítica hermenéutica de las prácticas imaginativas. Con todo, conviene una explícita exploración sobre aspectos del pensamiento posterior que muestren continuidad y aquellos otros que tal vez indiquen algún desplazamiento. De esta manera podría hacerse un balance de esta parte del pensamiento de Paul Ricoeur, complementario al que hemos hecho en la presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Suzi, "On Ricœur's Shift from a Hermeneutics of Culture to a Cultural Hermeneutics", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 6, N° 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2015, pp. 130-153.

Adams, Suzi; Blokker, Paul; Doyle, Natalie; Krummel, John y Smith, Jeremy, "Social Imaginaries in Debate", en *Social Imaginaries*, Vol. I, N° 1, Praga, Zeta Books, 2015, pp. 15-52.

Altomare, Marcelo, "Las dimensiones del sentido en la teoría social de Max Weber: acción social, relación social y orden legítimo", en *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, Vol. 7, Mar del Plata, Argentina, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2010, pp. 40-44.

Amalric, Jean-Luc, "Événement, idéologie et utopie", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 5, N° 2, Pittsburg, University of Pittsburg, 2014, pp. 9-22. Disponible en DOI 10.5195/errs.2014.267,.

Ascarate, Luz, "L'utopie: du réel au possible", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 9, N° 1, Pittsburg, University of Pittsburg, 2018, pp. 55-69. Disponible en DOI:10.5195/errs.2018.427.

Berti, Guido, "Descentralización: de la reforma del estado a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela", en *Aldea Mundo*, Vol. 16, N° 31, San Cristóbal, Venezuela, Universidad de los Andes, Enero-Junio, 2011, pp. 17-21.

Bödeker, Hans Erich, "Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas, perspectivas", en *Historia y Grafía*, N° 32, México, 2009, pp. 131-168.

Bueno, Gustavo, *Teoría del cierre categorial*, Vol. I, Oviedo, España, Pentalfa Ediciones, 1992.

Bueno, Gustavo, *Teoría del cierre categorial*, Vol. V, Oviedo, España, Pentalfa Ediciones, 1993.

Cairo, Carlos del y Jaramillo Marín, Jefferson, "Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico", en *Tabula Rasa*, N° 8, Bogotá, Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008, pp. 15-41.

Cegarra, José, "Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales", en *Cinta de Moebio*, N° 43, Santiago, Chile, Universidad de Chile, Marzo, 2012, pp. 1-13.

Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul, *Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla*, Barcelona, España, Ediciones Península, 1999.

Cristiano, Javier L., "Estructuración e imaginario: entre Giddens y Castoriadis", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. LVI, N° 213, México, DF, Universidad Nacional Autónoma de México, Septiembre-Diciembre, 2011, pp. 9-25.

Domingo Moratalla, Tomás, "Fenomenología y política en Paul Ricoeur: La fenomenología como resistencia", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 3, Madrid, UNED, 2011, pp. 141-153.

Engels, Federico, "Del socialismo utópico al socialismo científico", en Marx, Carlos y Engels, Federico (Ed.), *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, pp. 92-161.

Fair, Hernán, "El discurso político de la antipolítica", en *Razón y Palabra*, Vol. 17, N° 80, Estado de México, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Agosto-October, 2012, Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199524426051>.

Fornari, Aníbal, "Temporalidad, acontecimiento y poder", en Marcelo, Gonçalo; Correa-Arias, César; Lavelle, Patrícia y Domingo-Moratalla, Tomás (Ed.), *A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana*, Coimbra, Portugal, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017, pp. 173-226.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España, Gedisa, 2003.

Geniusas, Saulius, "Between Phenomenology y Hermeneutics: Paul Ricoeur's Philosophy of Imagination", en *Humana Studies*, Dordrecht, Holanda, Springer, 2014, Disponible en 10.1007/s10746-014-9339-8, Fecha de acceso: 2019-09-29.

Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos: Semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

Larraín Ibáñez, Jorge, *El concepto de ideología*, Vol. I: Carlos Marx, Santiago de Chile, LOM, 2007.

Larraín Ibáñez, Jorge, *El concepto de ideología*, Vol. II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser, Santiago de Chile, LOM, 2008.

Larraín Ibáñez, Jorge, *El concepto de ideología*, Vol. III: Irracionalismo, Historicismo y Positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim, Santiago de Chile, LOM, 2009.

Leyva, Gustavo, "La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las ciencias sociales", en Bertorello, Adrián y Mascaró, Luciano (Ed.), *La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: Convergencias, contraposiciones y tensiones*, Buenos Aires, Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2012, pp. 338-347.

Lozada, Mireya, "El otro es el enemigo: imaginarios sociales y polarización", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 10, N° 2, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Mayo-Agosto, 2004, pp. 195-209.

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía: Una introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Martínez, José Honorio, "Pactos y petróleo en la configuración de la democracia venezolana (1958-1980)", en *Procesos Históricos*, N° 17, Universidad de los Andes Mérida, Venezuela, Enero-Junio, 2010, pp. 42-55.

Marx, Karl, *Capital*, Vol. I: The Process of Production of Capital, Moscow, Progress Publishers, 1963.

Marx, Karl, *Capital*, Vol. III: The Process of Capitalist Production as a Whole, Moscow, Progress Publishers, 1965.

Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, Vol. 1, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, DF, Siglo XXI Editores, 2008.

Marx, Karl y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Barcelona, España, Grijalbo, 1974.

Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

Morales, Juan Carlos, "Conflictividad política, social e ideológica en Venezuela 2002-2003: Polarización y mediación internacional", en *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, Vol. XXV, N° 4, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2019, Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28062322019>.

Nida, Eugene y Taber, Charles, *La traducción: Teoría y práctica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986.

Pleyers, Geoffrey, *Movimientos sociales en el siglo XXI : perspectivas y herramientas analíticas*, Buenos Aires, CLACSO, 2018.

Ramírez, María Fernanda, "Gobernanza y legitimidad democrática", en *Reflexión Política*, Vol. 13, N° 25, Bucaramanga, Colombia, Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2011, pp. 124-135.

Ricoeur, Paul, "Ideology y Utopia as Cultural Imagination", en *Philosophic Exchange*, Vol. 7, N° 1, Brockport, NY, SUNY Brockport, 1976, pp. 17-28.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1990.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid / Arrecife Producciones, 1999.

- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta / Cristiandad, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006b.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006a.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2009.
- Rodríguez, María Eugenia, "Gobernanza, gobernabilidad y conflicto como conceptos en la construcción de paz", en *Revista Análisis*, Vol. 51, N° 94, Enero-Junio, 2019, pp. 101-119 Disponible en 10.15332/s0120-8454.2019.0094.05,.
- Rohden, Luiz, "Ethical Assumptions y Implications of Hermeneutic Practice as Practical Wisdom", en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 10, N° 2, 2019, pp. 5-20 Disponible en DOI 10.5195/errs.2019.431,.
- Ruiz, Miguel, "La hermenéutica filosófica, en diálogo con la sociedad y la cultura", en Bertorello, Adrián y Mascaró, Luciano (Ed.), *La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: Convergencias, contraposiciones y tensiones*, Buenos Aires, Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2012, pp. 511-516.
- Sermeño Quesada, Ángel y Aragón Rivera, Álvaro, "La reinención de la representación política", en *Andamios*, Vol. 14, N° 35, 2017, .
- Taylor, George, "Ricoeur's Philosophy of Imagination", en *Journal of French y Francophone Philosophy*, Vol. 16, N° 1-2, Pittsburgh, USA, University Library System, University of Pittsburgh, 2006, pp. 93-104 Disponible en <https://doi.org/10.5195/jffp.2006.186>, Fecha de acceso: 2017.06.06.
- Taylor, George, "The Phenomenological Contributions of Paul Ricoeur's Philosophy of Imagination", en *Social Imaginaries*, Vol. 1, N° 2, Praga, Zeta Books, 2015, pp. 13-31.
- Taylor, George H., "Delineating Ricoeur's Concept of Utopia", en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 1, Praga, Zeta Books, 2017, pp. 40-61.
- Vergara, Luis, *Paul Ricoeur para historiadores: Un manual de operaciones*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, 2006.
- Walton, Roberto, "Husserl y Ricoeur: Sobre la intersubjetividad y lo político", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. 3 (Monográfico), 2011, pp. 35-60.
- Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Zapata Díaz, Guillermo, "La hermenéutica política de Paul Ricoeur", en *Universitas Philosophica*, Vol. 29, N° 59, Bogotá, Universidad Javeriana, Julio-Diciembre, 2012, pp. 267-281.