

MARÍA FERNANDA MADRÍZ

IMAGINARIO SOCIAL, DISCURSO Y HEGEMONÍA*

Abstract: This paper presents a theoretical model based on the approaches of Cornelius Castoriadis and Antonio Gramsci. It deals with the relationship between social production of sense and discourse, understood in this context as a social practice which allows the collective creation, recreation and transmission of the imaginary meanings. Finally, the model proposes the gramscian concept of hegemony as a concept that explains the manner in which "social imaginary" is created and imposed in non egalitarian societies where the exercise of power is asymmetrical and is grounded on power relationships.

En primera instancia, no sabría decir qué cosa me ha producido desde siempre mayor estupor, si el hecho de que las sociedades cambien o el hecho de que se preserven. La pregunta que subyace a mi inquietud remite a las condiciones de posibilidad de la emergencia de lo nuevo en la historia y a su articulación con lo ya establecido.

Buscando responder este interrogante, Cornelius Castoriadis se distancia de los enfoques que postulan lo histórico/social como conjunto de hechos explicados gracias al principio de causalidad, como una secuencia en la que cada evento se define bien como antecedente, bien como consecuente, sobre el presupuesto de que los antecedentes explican y prefiguran las consecuencias que, así, quedan determinadas en su posibilidad de *ser* por los límites que les imponen sus

* Versión revisada y ampliada de la ponencia presentada ante la XLVII Convención Anual de AsoVAC, en Valencia, 16-21 de noviembre, 1997.

causas.

Se aleja asimismo de los enfoques que conciben lo histórico/social como teleología. En este caso la historia se postula como el encadenamiento en secuencia de las acciones humanas articuladas ya no como causas/efectos sino como medios/fines; es decir, se presumen actores sociales que saben de antemano lo que quieren y, en consecuencia, establecen sus fines y eligen racionalmente los medios adecuados para conseguirlos. En este caso, lo histórico/social está determinado por la finalidad, en la medida en que se halla circunscrito en su posibilidad de *ser* por la orientación particular que el fin le impone.

Por otra parte, se distancia de las perspectivas funcionalistas que piensan lo histórico/social como un sistema estructurado cuyo surgimiento, preservación y cambio se justifican por su capacidad para satisfacer unas necesidades que se presuponen constantes en tanto que constitutivas del ser humano. También para el funcionalismo, lo histórico/social está limitado en su posibilidad de ser y explicado en su especificidad por la determinación que, en este caso, le imponen las necesidades humanas.

Por último, se distancia de los múltiples enfoques estructuralistas para los cuales lo histórico/social se concibe como la actualización en el espacio y en el tiempo de alguna de las posibles combinaciones de un número finito de elementos articulados por una forma estructurante o código. Elementos y código constituirían la estructura que subyace a toda forma de sociedad; en otras palabras, la posibilidad de ser de lo histórico/social queda determinada y se agota en las permutaciones que resultan de aplicar a ese conjunto limitado de elementos, la lógica combinatoria que el código impone.

Dos limitaciones básicas restringen las posibilidades de estos enfoques. En primer lugar, centran la atención en los hechos, las estructuras, los imperativos teleológicos, las secuencias temporal/causales y no en los hombres, de modo que los acontecimientos parecen depender de entidades "independizadas" de la acción, el pensar y el sentir humanos. En

segundo lugar, conciben los procesos históricos como determinados más o menos complejamente por leyes, de forma que estas últimas explicarían la emergencia de los primeros. El punto a destacar aquí es que *"...si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los 'sucesos' no son pues, más que la realización de las leyes"*.¹

En otras palabras, estos enfoques arrojan luz a propósito de los factores del pasado y del contexto que tienen incidencia sobre el acontecer, pero impiden aprehender en un principio la posibilidad y/o imposibilidad de la emergencia de lo nuevo indeterminado y su vínculo con lo ya establecido, lo que Castoriadis llama la *"autopoiesis"* o *"autocreación"* histórica como un *"...hacer que hace ser"*.²

En contraposición con los enfoques deterministas, la perspectiva de Castoriadis entiende la sociedad como *"autocreación que se despliega como historia"*,³ explicando así los dos movimientos constitutivos y aparentemente antinómicos de lo histórico/social: preservación y transformación. El primer movimiento remite a lo que hace posible que una sociedad se constituya como esa sociedad específica imprimiéndole una identidad y logrando que funcione como un todo integrado; a aquello que, al reproducirse en el tiempo, la reproduce preservándola como esa misma y no otra sociedad. El segundo refiere exactamente a lo contrario, a aquello que explica que de una sociedad así constituida y dotada de los mecanismos para su reproducción, nazca una sociedad nueva, en el entendido de que lo que hace que tal sociedad sea una sociedad otra nos regresa al primer movimiento, es decir, a lo que la constituye como un todo reconocible y capaz de autoperpetuarse. En otras palabras, transformación y preser-

¹ Castoriadis, C., *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988, p. 65.

² Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. II, Barcelona, ed. Tusquets, 1989, p. 11.

³ Castoriadis, *Los dominios ...*, *op. cit.*, p. 73.

vación son los dos modos de existencia de un único proceso, la *autopoiesis* o autocreación histórico/social, que se despliega respectivamente como sociedad instituyente (creación de nuevas instituciones) y como sociedad instituida (reproducción de las que ya existen).

Como se desprende del epígrafe a este artículo, tal enfoque no niega en ningún caso la coacción que la sociedad instituida ejerce sobre la sociedad instituyente, pero: 1) señala que lo instituido constriñe pero no determina lo instituyente. La determinación es una categoría que establece lo que algo debe necesariamente ser, el constreñimiento⁴ es una categoría que establece lo que algo no puede ser; 2) afirma que la potencia que crea lo nuevo no puede buscarse en lo ya instituido puesto que, por lo dicho, lo instituido refiere a la preservación de la sociedad que *ya es* y constriñe las posibilidades de la que está por ser.

Lo nuevo indeterminado sólo puede originarse en alguna potencialidad de los hombres que se actualiza y vive a través de la sociedad que ellos crean y que, a la vez, los crea. Más aún, sólo puede derivar de aquello que distingue al hombre de otras formas vivas, puesto que *"...el ser viviente supera al simple mecanismo porque puede dar respuestas nuevas a situaciones nuevas. Pero el ser histórico supera al simplemente vivo porque puede dar respuestas nuevas a las mismas situaciones o crear nuevas situaciones"*⁵

Según Castoriadis, de los múltiples órdenes implicados en la realización de la vida humana -práctico, racional, afectivo, imaginario- es este último, el imaginario, el que explicaría tanto la emergencia de lo nuevo como, en última instancia, la reproducción/preservación de lo instituido. Pero, ¿qué debemos entender en este contexto por lo imaginario? Para el autor: *"La imaginación es aquello que nos permite crearnos un mundo, o sea, que nos permite presentarnos algo de lo cual, sin la imaginación, no sabríamos nada ni podríamos decir nada. La imaginación comienza con la sensibilidad; se halla en forma manifiesta en las percepciones más elementales de la sensibilidad. Podemos determinar una correspondencia*

⁴ "Sobre el concepto de *constreñimiento*", Cf. Morin, E., *El Método*, vols. 1 y 2, Madrid, ed. Cátedra, 1981.

⁵ Castoriadis, *La Institución ...*, *op. cit.*, p.76.

*psico-fisiológica entre algunas longitudes de onda y el color rojo o azul; no podemos en lo absoluto explicar ni físicamente ni fisiológicamente la sensación rojo o azul en su cualidad (...) La imaginación incorporada a nuestra sensibilidad hizo ser a esta forma de ser que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores. Hay radiaciones)”*⁶

Lo imaginario se define entonces como invención o *poiesis*, es decir, como la capacidad humana que “hace ser” a aquello que no existía y/o “hacer ser otro” a lo existente. Y, esa forma de ser que no existe en la naturaleza y que distingue las sociedades humanas de otras formas vivas es el sentido. Sentido que sólo puede ser creado colectivamente y que es instituido por cada sociedad como su imaginario. En la filosofía de Castoriadis el sentido, las significaciones sociales imaginarias y el imaginario social son nociones sinónimas que remiten a lo “*imperceptible inmanente*” que se expresa y vive en todas las instituciones de la sociedad: “No vemos nunca una mercancía, vemos un automóvil, un kilo de bananas, un metro de tela. Es la significación imaginaria social mercancía la que hace funcionar a estos objetos como funcionan en una sociedad mercantil (...) Este imperceptible inmanente, creado por la sociedad, no existe en otras regiones del ser; y con este imperceptible inmanente aparece la idealidad. Idealidad significa que la significación no está unida rígidamente a un soporte, y que supera todos sus soportes particulares -sin poder prescindir nunca, ciertamente, de contar con algún soporte en particular. Todos podemos hablar utilizando diferentes medios o expresiones, que remiten a signos o a símbolos de Dios, de la vida eterna, de la polis, del partido, de la mercancía, del capital y del interés: éstas son idealidades”⁷

El sentido, así definido, remite a tres dimensiones, sin las cuales la vida humana no sería posible. En primer término, refiere a los procesos de representación con base en los cuales la sociedad instituye lo que será validado cognitivamente como *realidad*. Sobre el punto, es necesario decir que en este caso por representación no se entiende ni “imagen defectuosa de lo que en verdad es”, en cuyo caso equivaldría a conocimiento precientífico; ni “ocultamiento de la realidad”, en cuyo caso equivaldría a la definición “dura” de la ideología;

⁶ Castoriadis, C., *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, ed. Eudeba, 1997, p. 138.

⁷ *Ibid.*, p. 144.

ni "elaboración ficticia", en cuyo caso equivaldría a fantasía. Estas definiciones apuntan a algunas modalidades particulares de la representación pero no a lo que ella es en su más amplio registro antropológico. La representación:

...no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra imágenes 'empobrecidas' de las 'cosas', sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un 'índice de realidad' y se estabilizan en percepciones de 'cosas' (...) No pertenece al sujeto, es, y desde el comienzo, el sujeto. Es aquello por lo cual siempre, aun cuando 'no pensemos en nada', existe esa corriente densa y continua que somos.⁸

Así, es gracias a la representación que los hombres pueden *hacer* el mundo inteligible, en primera instancia a través del lenguaje; más allá de él, gracias a la asignación de un sentido simbólico a la "realidad" y a la experiencia que de ella tenemos. Sólo porque podemos representar -*crear* imágenes, ponerlas en *lugar de*, convencionalizar y compartir los signos/símbolos que representan a "la realidad" - podemos existir y dotar de existencia al mundo. Es la capacidad de crear los signos/símbolos de "las cosas" y de nuestra experiencia de ellas, la que nos permite *conocerlas* y apropiárnoslas como realidad natural y social.

El proveernos de los sistemas cognitivo/perceptivos con base en los cuales construimos el mundo sería, entonces, la primera función del imaginario social. La segunda, alude a los órdenes deontológico y teleológico. En efecto:

Las significaciones sociales designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: hay que adorar a Dios, o bien hay que acumular las fuerzas productivas, en tanto que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera física, dice que hay que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas.⁹

Por último, el imaginario social instituye ciertas *formas de sentir* que se generalizan hasta imponerse como patrones

⁸ Castoriadis, *La institución...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 269.

⁹ Castoriadis, *El avance...*, *op. cit.*, p. 158.

colectivos del *afecto*. El punto es difícil de aprehender pero piénsese, por ejemplo, en la fe al interior de la sociedad cristiana, o en la adoración al líder al interior de las fascistas, o en el narcisismo y el *fanscismo*¹⁰ en las sociedades occidentales modernas.

Así, *representación*, *finalidad* y *afectividad* permiten que la sociedad se instituya como un mundo *con sentido* o, mejor aun, un mundo *de sentido* para sus miembros. Mas, ¿quién o qué crea ese sentido? Según ya se anotó, la capacidad de crear sentido es exclusiva de nuestra especie y, para Castoriadis, dimana de la *imaginación radical* contenida en la *psique* del hombre. Sin embargo, la *psique* humana, tal cual se manifiesta en cada uno al nacer, es:

...flujo representativo/afectivo/intencional que tiende a referirlo todo a sí mismo y lo vive todo como sentido constantemente buscado. Sentido esencialmente solipsista, monádico (...) Esta búsqueda, si es absoluta y radical, no puede sino fracasar y conducir a la muerte del soporte vivo de la psique y a la muerte de la psique misma (...) Radicalmente inepta para la vida, la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad de sentido: la significación imaginaria social".¹¹

En otras palabras la *psique* humana, que en el recién nacido se expresa como *imaginación radical*, debe ser elaborada. Sólo como *potencia* la *psique* humana puede pensarse en tanto que entidad *asocial*. Potencia extraordinaria pero caótica, la *psique* tiene necesariamente que dar paso al *individuo* y, el individuo, es y sólo puede ser una entidad social. Es la sociedad la que -al proveer al recién nacido de un lenguaje, de un sistema de significación a partir del cual hacer el mundo inteligible y, al proveerlo de finalidades, valores, normas, modos de hacer-, lo socializa e instituye como uno de sus miembros. En este orden, puede decirse que los padres, en

¹⁰ Nos referimos al peculiar modelo de afecto que vincula a los y las *fans* con sus ídolos massmediáticos.

¹¹ Castoriadis, *Los dominios...*, *op. cit.*, p. 177.

tanto que grupo primario, son "...la sociedad en persona y la historia en persona reclinados en la cuna del recién nacido..."¹² y que, una vez que han internalizado las significaciones imaginarias propias de su sociedad, los individuos "...casi (son) esas significaciones imaginarias caminando, trabajando, bebiendo, etc"¹³

Desde este enfoque, son inadmisibles las perspectivas que postulan "...un individuo que posee por su nacimiento, no se sabe cómo, lengua, entendimiento (...) un ser de ficción frente al cual los centauros y las quimeras enrojecerían de vergüenza por su propio realismo; individuo que, multiplicado en un número suficiente de ejemplares haría nacer lo social como simple efecto de coexistencia y de yuxtaposición"¹⁴

Es la sociedad la que hace percibible/pensable/actuante el mundo para sus miembros, en la medida en que éstos internalizan un sistema de interpretación en el que ellos, los otros y lo otro significan algo. Así, como apunta el epígrafe de Castoriadis, la institución de la sociedad exige en primera instancia la producción de sujetos capaces de reproducirla, de sujetos constreñidos en su hacer, pensar y sentir por las significaciones que los han socializado, en un circuito donde imaginación radical e imaginario social se implican e imbrican mutuamente. Este circuito hace posible que idealidad, materialidad y práctica se articulen para crear el sentido, de forma que "... lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro"¹⁵

En este orden, uno de los ámbitos más trascendentes en los que el sentido opera es el de la asignación de las *identidades*. *Identidad* definida en este contexto no como lo que podríamos llamar *identidad fáctico/histórica* sino como *auto-representación*. Efectivamente y, más allá de que éstas se correspondan o no con lo que su historia señala, toda socie-

12 Castoriadis, *El avance...*, *op. cit.*, p. 165.

13 *Ibid.*, p. 147.

14 *Ibid.*, p. 227.

15 Castoriadis, *Los dominios...*, *op. cit.*, p. 194.

dad instituye significaciones sobre sí misma que alimentan su autoimagen y la dotan de una identidad; significaciones a propósito de lo que ella *es*, lo que *debe ser*, lo que quiere *llegar a ser*. Esta autorrepresentación vectoriza las finalidades, orienta las prácticas, sustenta la autoestima de esa sociedad, operando como el fundamento último de su cohesión. De allí que las significaciones vinculadas a la autoimagen sean determinantes: mientras los miembros de la sociedad compartan y validen mayoritariamente esta autorrepresentación, las instituciones que dan vida a esa sociedad podrán preservarse y fortalecerse.

Sobre este *imaginario primero* que provee las significaciones indispensables para construir tanto la experiencia cognitivo/perceptiva de la realidad como los modelos de autorrepresentación, la sociedad instituye imaginarios *segundos* que refieren a ámbitos específicos como la familia, el trabajo, la política.

Así, lo que una sociedad instituye, por ejemplo, como “lo político” en tanto que algo diferente de lo religioso, lo lúdico, lo biológico; los rasgos que permiten que, en esa sociedad, ciertos sujetos se identifiquen como “políticos”; los espacios, los tiempos, el tipo de vivencias que emergen como vivencias políticas, refieren al *imaginario segundo* que esa sociedad ha instituido en lo que a esta dimensión de la vida atañe. Y, más allá de que los individuos, sectores o grupos sociales suscriban posturas ideopolíticas diferentes, el *modelo de interpretación* desde el cual “lo político” se instituye como *sentido* es común a todos. Es desde ese contexto de *sentido* que algunos de sus miembros se proponen preservar la sociedad que los ha instituido, al tiempo que otros propugnan su transformación.

En este orden de cosas, la dialéctica que opone sociedad instituida/sociedad instituyente refiere a un mismo tiempo al *discurso* y al *poder*. Al discurso, porque los procesos de afianzamiento y actualización del *imaginario* ya instituido y de institución de nuevas significaciones imaginarias presuponen las prácticas discursivas en la medida en que, a través del

lenguaje, los sujetos elaboran y transfieren el conjunto de significaciones que dan sentido a la sociedad a la que pertenecen. De hecho, el lenguaje es el primer recurso de socialización de la *psique* humana toda vez que:

La imaginación radical jamás podría convertirse en pensamiento, si los esquemas y figuras a las que da existencia permanecieran simplemente aprehendidas en la indefinición del flujo representativo, si no se fijaran y no se estabilizaran en soportes materiales-abstractos (...) a saber, para decirlo brevemente, en signos.¹⁶

Así, en el lenguaje, *imaginación radical* y *racionalidad* confluyen haciendo posible la construcción del *imaginario social*. Gracias a las funciones *lógicas* de la *psique*, el torrente de representaciones que es la *imaginación radical* deviene significación a través del principio estructurante que le provee el lenguaje. Sólo porque podemos estabilizar la significación/sentido en signos/símbolos la sociedad se hace pensable/comunicable/instituible para sus miembros.

Al respecto, puede decirse entonces que es la capacidad para "...distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir"¹⁷ -es decir, la razón- la que impide que la imaginación radical se consuma en su pura virtualidad y pueda emerger como sentido socialmente elaborado y compartido. De allí que el nexo entre imaginación y razón que se despliega en primera instancia como lenguaje, que el vínculo entre orden imaginario y producción signico/simbólica, sea recursiva:

Lo imaginario debe utilizar lo simbólico no sólo para expresarse, lo cual es evidente, sino para existir. Pero, también inversamente, el simbolismo presupone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno represente al otro (...) Lo simbólico comporta, casi siempre, un componente racional-real: lo que representa lo real, o lo que es indispensable para pensarlo o actuarlo. Pero este componente está inextricablemente tejido con el componente imaginario.¹⁸

16 Castoriadis, *La institución ...*, op. cit., vol. II, p. 278.

17 *Ibid*, p. 22.

18 Castoriadis, *La institución ...*, op. cit., vol. I, p. 220-21.

La argumentación nos regresa al circuito *imaginación radical/imaginario social* puesto que el código lingüístico es una creación social que el individuo recibe de la sociedad que lo instituye. En este orden, el lenguaje:

...nos muestra el imaginario social en marcha, como imaginario instituyente, planteando a la vez una dimensión propiamente racional, a la que llamo conjuntista identitaria (todo lenguaje debe poder expresar uno más uno igual a dos), y una dimensión propiamente imaginaria, ya que en y por el lenguaje están dadas las significaciones sociales imaginarias que mantienen a una sociedad unida.¹⁹

Así, el lenguaje no puede abordarse ni sólo ni principalmente como código lingüístico sino que es imperativo abordarlo como *práctica social* creadora y transmisora del sentido; abordarlo en *acto* y en *contexto* o, en otras palabras, concebirlo como *discurso*. Discurso caracterizado como: 1) expresión del *imaginario ya instituido* en la medida en que, por su intermedio, la sociedad expresa las significaciones que la animan; 2) práctica que permite la preservación de ese imaginario ya instituido en la medida en que, por su intermedio, la sociedad transfiere y reproduce en sus miembros los modelos cognitivos con base en los cuales éstos construyen un principio de realidad; los de autorrepresentación con base en los cuales definen su identidad; los deonto/teleológicos con base en los cuales orientan su hacer; los afectivos con base en los cuales estructuran sus emociones, y; 3) práctica que hace posible la creación e institución de nuevas significaciones sociales.

Así, son los usos sociales del discurso entendido como lenguaje *en acto* y en *contexto*, los que permiten que *idealidad*, *materialidad* y *práctica* se articulen para crear el sentido que, a la postre, anima tanto la preservación como la transformación de la sociedad.

Mas, definir el discurso como lenguaje en acto y en contexto y, hablar de la preservación/transformación de la sociedad cuando esa sociedad resulta no ser igualitaria implica,

¹⁹ Castoriadis, *El avance...*, *op. cit.*, p. 140.

inequívocamente, hablar del *poder* y del modo en que el imaginario social se instituye imbricado a ese poder. Al respecto, la doctrina de la *hegemonía* desarrollada por Antonio Gramsci y redimensionada posteriormente por múltiples estudios gramscianos, permite establecer nexos teóricos fecundos con la visión de Castoriadis sobre el imaginario social y el discurso.

Es imposible presentar aquí la complejidad del pensamiento gramsciano a propósito del tema, que involucra la redefinición de la casi totalidad del aparato crítico marxista en lo que a la filosofía, la política, la ideología, la cultura, el Estado, la sociedad civil y el poder se refiere.²⁰ Por lo tanto, resumiremos sólo aquellos puntos que pueden articularse al enfoque de Castoriadis y, a tal fin, recurriremos a los propios textos de Gramsci que explicitan por sí mismos los encuentros. El primer punto de enlace refiere a la concepción de lo histórico-social como *autopoiesis*, como “hacer que hace ser” y no como determinación:

El criterio de investigación de que los acontecimientos subsiguientes arrojan luz sobre los precedentes, o sea, que todo el proceso histórico es un documento histórico de sí mismo, es mecanizado, exteriorizado y reducido, en el fondo, a una ley determinista de rectilineidad y unilinealidad (...) La historia es un hacerse continuo (...) La historia como acaecimiento es pura actividad práctica (económica y moral) (...) “el hombre es un proceso y precisamente es el proceso de sus actos.”²¹

El segundo refiere a la confluencia en el hombre de lo individual y lo social, así como a la irreductibilidad entre ambos términos. El hombre gramsciano conjuga la doble interpretación del “casi nada” de Castoriadis:

El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o mate-

²⁰ Un análisis sobre el tema se encuentra en M. F. Madriz, *La gramscicultura*, trabajo para optar a la categoría de Asistente, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1993.

²¹ Gramsci A., *Antología*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 37-41; *Cuadernos de Pasado y Presente*, Barcelona, ed. Garnica, 1974, p. 32.

riales con los cuales el individuo se halla en relación activa (...) la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es individual, pero ella no se realiza y desarrolla sin una actividad frente a lo externo, modificadora de las relaciones externas, desde aquéllas con la naturaleza hasta aquéllas con los otros hombres en varios grados, en los distintos círculos sociales en que se vive.²²

El tercero refiere a la concepción de la realidad como construcción histórico-social, como representación cognitivo/sensorial del mundo. Al respecto, Gramsci declara a la filosofía de la praxis como la recuperación, vía el historicismo absoluto, del idealismo filosófico alemán:

Lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino a nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses (...) (por lo tanto) ¿parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de punto de vista del cosmos en sí y qué significará semejante punto de vista? (...) Objetivo significa siempre humanamente objetivo, lo que puede corresponder exactamente a históricamente subjetivo, o sea que objetivo significaría universalmente subjetivo (...) Nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir.²³

Aunque en Gramsci no hay elaboración a propósito de lo *imaginario* en sí mismo, su concepto de *realidad* remite a la función cognitivo/representacional que dicho imaginario cumple de acuerdo al enfoque de Castoriadis. Más aún, el concepto de realidad gramsciano integra -aunque nombrado de otra forma- tanto al *imaginario radical* (potencia creadora del sujeto) como al *imaginario social* (magma de significaciones socialmente instituido e internalizado por el sujeto) y, lo hace, a partir de la misma secuencia argumentativa que Castoriadis:

¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o a lo sumo ordenadora, o bien una actividad absolutamente creativa? (...) Receptivo

²² Gramsci A., *Cuadernos de la Cárcel*, México, ed. Era, Tomo IV, 1980, p. 215.

²³ *Ibid.*, p.p. 178-79 y 276.

implica la certeza de un mundo externo inmutable, que existe en general, objetivamente en el sentido vulgar del término. Ordenador se aproxima a receptivo: si bien implica una actividad en el pensamiento, esta actividad es limitada y estrecha ¿Pero qué significa creativo? (...) Creativo hay que entenderlo en el sentido relativo de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y por lo tanto de la realidad misma que no puede ser pensada sin ese mayor número. Creativo también en el sentido de que enseña que no existe una realidad válida por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican.²⁴

Gramsci rechaza simultáneamente los términos de *receptivo* (porque presupone la existencia de un mundo objetivo); *ordenador* (porque no explica la emergencia creativa de lo nuevo) y, *absolutamente creativo* (porque obvia la dimensión histórico/social de la creación). Es como realidad creada/pensada por el mayor número -es decir, como *imaginario social*- que el mundo existe para los hombres y, es la *representación* que los hombres tienen de ese mundo, el *sentido* que le asignan, lo que los induce a actuar:

Lo que determina directamente la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de ésta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo. Esas leyes no tienen nada en común con las leyes naturales, aunque tampoco las leyes naturales son datos de hecho objetivos, sino sólo construcciones del pensamiento, esquemas útiles prácticamente por comodidad de estudio y de enseñanza.²⁵

La afirmación de que la incidencia de lo económico sobre lo político no está determinada por lo económico “en sí”, sino por la *interpretación* que los hombres tienen de ese “en sí”, halla su formulación general en el concepto gramsciano de *cultura*. Aunque sin referirse al *imaginario social*, Gramsci asigna a la cultura un significado bastante cercano al aquí descrito a propósito de dicho imaginario, tanto en el sentido de que éste subyace a todas las formas de experiencia social, como en el sentido de que éste es la “fibra”, la “fe” que anima, dota de identidad y unifica la sociedad instituida:

24 *Ibid.*, pp. 331-332.

25 Gramsci, *Antología*, *op. cit.*, p. 46.

De Sanctis expresaba 'falta la fibra porque falta la fe. Y falta la fe porque falta la cultura'. Pero, ¿Qué significa cultura en este caso?. Indudablemente significa una concepción de la vida y del hombre, coherente, unitaria y difundida nacionalmente, una religión laica, una filosofía que se ha transformado en cultura, es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual (...) una ideología podría decirse, si al término ideología se le da precisamente el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas.²⁶

Como puede verse, la noción gramsciana de cultura o, de ideología "en su significado más alto" (en Gramsci, esta noción amplia de *ideología* es homóloga a la de *hegemonía*), coincide con la de *sentido* y/o *imaginario social* descrito como "lo imperceptible inmanente". Gramsci está persuadido de que es lo que los hombres piensan/creen/sienten a propósito del mundo lo que los impulsa a actuar y, desde tal convencimiento, formula entonces su doctrina sobre la *hegemonía* y sobre el Estado ético y de cultura: la sociedad debe ser capaz -a través de su "aparato de hegemonía política y cultural"- de producir los individuos que, a su vez, son capaces de reproducirla:

Todo Estado es ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral (...) a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes (...) La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (pertenecientes a un grupo social), como elemento de cultura activa, o sea, como un movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano, debe servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la que el individuo particular se gobierne por sí mismo sin que por ello éste, su autogobierno, entre en conflicto con la sociedad política, sino por el contrario, se convierta en su continuación normal, en su complemento orgánico.²⁷

26 Gramsci, *Cuadernos...*, *op. cit.*, tomo IV, p.p. 21-22 y 249.

27 *Ibid.*, tomo III, pp. 307 y 282.

El párrafo no deja dudas a propósito del carácter del Estado ético y de su función *hegemónica*: ésta refiere a la creación -podemos perfectamente decir *institución*- de “una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano” o, en otras palabras, refiere a la institución imaginaria de la sociedad y, especialmente, de los individuos que, como miembros de tal sociedad, la perpetúan no por coacción sino por “autogobierno”, por consenso voluntario, por identificación con el imaginario instituido. Así, sin *hegemonía*, ni la lucha por el poder ni su preservación son posibles:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominio y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a (...) someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder (...) se hará dominante, pero tiene que seguir siendo también dirigente (...) puede y debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder (...) Desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad (...) En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política; en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de la disolución del Estado.²⁸

El aporte fundamental de Gramsci a la teoría del Estado no es, por siguiente, el afirmar su función represiva (la función represiva del aparato estatal, más allá de las múltiples justificaciones que de ella se den, es admitida por casi todas las doctrinas sobre el Estado), sino en aprehender su función hegemónica y, en extender la teoría de la hegemonía no sólo al Estado como poder ya instituido, sino a la lucha de las clases subalternas como poder instituyente. La certeza de que la construcción hegemónica era requisito obligado para la toma y preservación del poder, llevó a Gramsci a afirmar que:

²⁸ *Ibid.*, tomo IV, pp. 349; 485-88; 337-38.

La fase más reciente de desarrollo de (la filosofía de la praxis) consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la valorización del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquéllos meramente económicos y meramente políticos.²⁹

Los párrafos transcritos ponen en evidencia las identidades conceptuales entre las nociones de *hegemonía* e *imaginario social* pero, al mismo tiempo, explicitan aquello que las distancia. En efecto, el trabajo de construcción e institución de la hegemonía pasa en Gramsci por la categoría de *clases sociales*. El Estado expresa los intereses de la clase que coercitiva y hegemónicamente ejerce el poder y, las clases subalternas -bajo la dirección del proletariado- expresan los intereses del bloque histórico emergente convocado a la construcción de una contrahegemonía para la conquista del poder. A su vez, la categoría de *clases* está determinada por la dialéctica estructura/superestructura: La *identidad* y *unidad* de estas clases, su condición de dominantes o dominadas depende del lugar que las mismas ocupan en la estructura económica en tanto que clases explotadoras o explotadas. Pero, si se sustituye la idea de la *determinación* por la de la *indisociabilidad* entre poder y economía y, si los sujetos -o clases- se abordan desde una óptica que enfatice los procesos de autorrepresentación o construcción de las identidades -como, por lo demás, el propio Gramsci sugiere en las citas 26 y 28- la visión gramsciana sobre la hegemonía puede articularse con el enfoque de Castoriadis.

De hecho, elaboraciones posteriores del concepto de *hegemonía* se han concentrado en articular la visión gramsciana en un contexto de reflexión más complejo en el que la *hegemonía* continúa indosiciablemente vinculada a la noción de *poder* pero de un poder cuyo ejercicio no puede concebirse en términos maniqueos como la dominación lúcida y perversa que la clase dominante impone a una clase dominada que, así, se postula solamente como entidad vaciada, títere,

²⁹ *Ibid.*, p. 126.

ocupada por el imaginario y los intereses de un *opuesto* que, término a término, es su total negación. En este sentido apunta el enfoque de Raymond Williams, para quien la hegemonía debe entenderse como:

...una saturación de todo el proceso de la vida, no solamente de la actividad política y económica o de la actividad social manifiesta, sino de toda la sustancia de las identidades y las interrelaciones vividas; un efecto de tal profundidad que las presiones y limitaciones que, en última instancia, deben verse como propias de un sistema económico, político y cultural específico, a la mayoría de nosotros nos parecen las presiones y limitaciones propias de la simple experiencia y del sentido común. Así, la hegemonía no es sólo el más alto grado de articulación de la 'ideología' y, sus formas de control, tampoco son sólo éstas que ordinariamente vemos como 'manipulación' o 'adoctrinamiento'. La hegemonía es todo el cuerpo de prácticas y expectativas con relación a la totalidad de la vida: nuestros sentidos y nuestra asignación de energía, el moldeamiento de nuestra percepción sobre nosotros mismos y sobre el mundo.³⁰

Como puede verse, la indisociabilidad del nexo entre *imaginario hegemónico* y *poder* se mantiene, pero el modo en que esta indisociabilidad se aborda trasciende el esquema de la dominación de clases vectorialmente determinada desde la economía y fundamentalmente ejercida a través del dominio político/estatal. La definición de Williams pone el énfasis en las funciones que Castoriadis asigna al imaginario: representación cognitiva del mundo, procesos de autorrepresentación, asignación de finalidades, moldeamiento de los afectos. En otras palabras, este enfoque pone el énfasis en la institución de los individuos que con sus conocimientos y creencias, sus valores y finalidades, sus afectos y deseos reproducen cotidianamente el imaginario que los ha instituido y que, en sociedades no igualitarias, tiene estatuto hegemónico y está indisolublemente asociado al poder. Mientras los miembros de la sociedad suscriban tal imaginario, apelarán a él para hacer inteligible su experiencia, dotar de sentido a sus acciones, argumentar sus decisiones y fundar sus expectativas.

30 Traducción nuestra de Williams, R., *Marxism and literature*. Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 108.

A estas alturas, es imperativo aclarar que no se pretende reducir la sociedad y sus múltiples instituciones a “pura significación” y, en consecuencia, a puro discurso, lo que quiere enfatizarse es que:

...todo lo que se presenta a nosotros en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos -el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto-, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica (...) Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico.³¹

No se sostiene, por lo tanto, que una sociedad sea *sólo significación*, se sostiene que lo que *mantiene unida* a esa sociedad, lo que en última instancia le permite preservarse ante movimientos de disolución y/o ruptura, es el grado en que sus miembros suscriben el *magma de significaciones imaginarias* que tal sociedad ha instituido. Este enfoque conlleva su anverso: para que una sociedad pueda transformarse efectivamente, es imperativo que sus miembros, al tiempo que no se sienten ya identificados con el imaginario hasta entonces hegemónico, instituyan un nuevo imaginario que anime su hacer, pensar y sentir. Y, las prácticas discursivas, son escenario privilegiado de este proceso en ambos sentidos. Lo son como ámbito de *reproducción* y lo son como sitio de creación a partir del *hacer* que, con Castoriadis, debe leerse como un *a-ser* e interpretarse como lo que *está por ser*.

Desde esta perspectiva puede uno volver al epígrafe de este artículo para descubrir que su riqueza heurística dimana de su doble interpretación: *casi nada* de lo que somos escapa a lo que la sociedad hace de nosotros al instituirnos como sus miembros, pero precisamente es ese *casi nada* lo que nos permite transformarnos en *otros* al transformar la sociedad que nos ha instituido.

MARÍA FERNANDA MADRÍZ

Universidad Central de Venezuela

³¹ Castoriadis, *La institución...*, *op. cit.*, vol. I, p. 201.