

# Flujos, elementos y formas sociales: La modernidad líquida a debate

## *Flows, Elements and Social Forms: Debating Liquid Modernity*

Celso SÁNCHEZ CAPDEQUÍ

Universidad Pública de Navarra  
*celso.ca.@teleline.es*

Recibido: 17.04.06

Aprobado: 03.05.06

### RESUMEN

Este trabajo intenta describir el imaginario en *la sociedad de flujos*. Defiende que las imágenes virtuales no agotan la actividad del imaginario. La sociedad de flujos emerge del flujo de las metáforas. Es una expresión histórica de la apertura imaginaria del hombre. La recuperación del imaginario significa destacar la política como la capacidad humana de *iniciar la acción* y transformar el hecho social. De este modo, se advierte contra el intento de defender un nuevo *final de la historia*.

**PALABRAS CLAVE:** Imaginario, fluidez, metáforas, creatividad, política

### ABSTRACT

This article attempts to describe the imaginary in *the Society of Flows*. It defends that virtual images don't exhaust the activity of imaginary. The society of flows emerges of the flow of metaphors. It is a historic expression of the imaginary opening of human condition. The «return» of imaginary means to emphasize politics as the human capacity of *initiate the action* and transform the social fact. It warns against the attempt to defend a new *end of history*.

**KEY WORDS:** Imaginary, fluidity, metaphors, creativity, politics

### SUMARIO

1. Acerca de las metáforas de *lo líquido*. 2. El imaginario, la contingencia y la autonomía. 3. Los perfiles del imaginario. 4. Imaginario contemporáneo: apoteosis de la circulación. 5. El imaginario, la muerte y la política: a modo de conclusión.

La reflexión que viene a continuación echa raíces en un contexto social cargado de indeterminación y complejidad. Algo que no ofrece mucha novedad. La in-determinación constitutiva de la realidad y, como parte de ella, de la existencia humana, ya fue explicitada, en especial, por la filosofía existencialista de M. Heidegger a mediados del siglo pasado. Sin embargo, lo llamativo en nuestros días es que esa indeterminación ha perdido su carácter tácito, larvado, para abrirse paso y ocupar un lugar central en nuestra experiencia contemporánea. El destino de nuestra época obliga a convivir con ella, a gestionarla con mejor o peor suerte. Ya no vale mirar para otro lado. No hay otro lado carente de indeterminación: está en todos, en todo lugar y tiempo. Constituye la densa atmósfera que cubre globalmente nuestras vidas, acciones y decisiones.

La novedad de este tiempo convulso es que vivimos interconectados en tiempo real. Más allá de nuestros entornos de proximidad, compartimos el mismo espacio y tiempo con el resto del mundo. En especial, compartimos *flujo* por el que navegan nuestras emociones y las ajenas sin destino conocido, por el que transcurren nuestras biografías sin rumbo definido. Asistimos a la agonía de la cultura del crono, del tiempo homogéneo y de la predicción fiable para dar paso a la de la simultaneidad global de decisiones, efectos imprevisibles y riesgos manufacturados. La característica de esta sociedad ya no es el desplazamiento físico, sobre un entorno conocido y un territorio consistente, sino el flujo informacional, el desplazamiento virtual a velocidad de la luz a través de las redes globalmente interconectadas. Estallan las fronteras y los límites (políticos) apegados a lo territorial, se difumina el dibujo preciso trazado sobre el espacio físico, se agranda globalmente el horizonte en el cual es posible intervenir.

Vivimos tiempos sin constancias. Siempre bajo la inquietante presencia de la extrañeza derivada de la imposibilidad de aferrarnos a nada estable. De algún modo, «la vida pierde su obviedad» (Beck, 2003: 46). La continuidad del flujo aporta inconsistencia a nuestra circunstancia social en la que, por ello, no hay lugar, más exactamente, *no hay tiempo para las instituciones*, con las que responder, a través de sus automatismos, a los desafíos del vivir. El actor contemporáneo vive cada día empezando de cero, sin precedentes orientativos. El hoy nace abso-

lutamente nuevo en cada ocasión, sin continuidad aparente con el pasado ni con lo venidero. Sin dejar poso. Dejando al actor ante un vasto horizonte en el cual las autorías se diluyen en una larga e imperceptible cadena de efectos a escala global que escapa al control de sus responsables y que ninguno de ellos reconoce como propia.

En sintonía con este nuevo decorado social la idea de provisionalidad lo invade todo. El tono vital de la época invita a no demorarse en nada, a concebirse como presente constante, a borrar de la existencia las referencias al pasado y al futuro: a afrontar el abismo que se abre a cada paso con motivo de la novedad que incorpora en su peregrinar *el continuum virtual*. Hoy más que nunca, nos sabemos *efímeros*, que, según su forma griega, *epi heméra*, define a los hombres, al decir de Emilio Lledó (2005: 66), como *seres de un día*. Algo que se encarna en la actualidad en la extinción del ideal de *eternidad* entendido como el anhelo humano consistente en proyectarse hacia escenarios despojados de tiempo. Nos asedia *lo aleatorio* y, con ello, el final de las continuidades cronológicas que conferirían dirección y norte al curso de la historia. La línea recta se rompe. En su lugar se reivindica el instante, cada instante, siempre único, en el que, desprovisto de paternidad conocida y de dirección preestablecida, el mundo se juega su suerte. En medio de ambos extremos, el instante y el mundo, se alza la figura del individuo contemporáneo, más libre y sobrecargado y asfixiado que nunca. Sólo a él corresponde diseñar su agenda vital a partir de materiales que circulan por su entorno sin ningún control, de manera anónima y sin procedencia conocida. Vive respondiendo a una sobreestimulación tal que hace imposible la consolidación de proyectos de vida, siempre sometido a las urgencias que promueve el flujo en el que vive.

La realidad fluye. Pasa. Se va ..... de las manos. Es imposible atraparla como quiso hacerlo el individuo faústico de la primera modernidad. El mundo ha perdido espesor, consistencia, dureza. Y ha ganado en levedad, ingravidez, volatilidad. Es el momento del cuerpo que mejor gestiona el flujo, que genera, digiere, elimina y sustituye con celeridad: *la imagen*. En la información, en el consumo, en la economía, en la política, en la moda, en el arte, la imagen goza de buena salud. Y ello porque nace para no durar, para ser digerida sin esfuer-

zo, sin dejar rastro, sin dejar memoria: para morir joven. Es de envejecimiento casi instantáneo. Sin lugar a dudas, la nueva fase de la economía capitalista, la del consumo, condiciona el papel preponderante que ella ocupa. Pero, más allá de esto, la imagen encarna las claves secretas de la sensibilidad contemporánea: llega sin avisar, promete una visita corta, aporta disfrute inmediato e intenso y se despide sin exigir compromisos futuros.

No en vano, las imágenes van y vienen. Se suceden. Pero *queda la imagen*. Su omnipresencia. Su imperio. Este ejerce activando nuestras emociones, ofreciendo información, facilitando la comunicación, difundiendo transparencia, pero también despertando los monstruos que llevamos dentro, destronando el tiempo de reflexión, encerrando a los actores en sus mundos privados, generando diferencias y exclusiones. En concreto, dirigiendo y pilotando la atención individual en cuanto a gustos, temas de debate, servicios, posibilidades sin que, a su vez, los actores puedan intervenir en la lógica secreta que la gestiona. Dicho de otro modo, constituye LA MIRADA de la época. Su flujo constante es lo que perdura. Y con él, la ausencia de otras miradas, como las del conocimiento y la política, que pudieran ponerla en evidencia. Esa mirada de la información virtual es indiscreta con el resto del mundo menos consigo. Ofrece imagen de todo, de todos: menos de sí misma, menos de las sombras que maquinan bajo la transparencia que dice expresar, menos de los procesos sociales que la hacen posible. Así las cosas, la imagen levanta sospechas porque toma *la parte por el todo*, porque ciega al tiempo que ilumina, porque, en tiempos en los que la eternidad está en crisis, es lo único que quiere perdurar.

En los debates sociológicos de la época los teóricos sociales meditan sobre el lugar de las imágenes en nuestras prácticas y comportamientos. En buena parte de los mismos sigue viva una diferencia que acompaña al saber occidental desde sus orígenes griegos: realidad objetiva (ideal o empírica) versus copia imperfecta.

Por un lado, los hay quienes celebran el fasto semiológico por lo que tiene de posibilidad de una mejor comunicación y un conocimiento veraz en nuestra aldea global. Así, por ejemplo, Gianni Vattimo (1992) afirma que ya no hay excusa para ignorar lo que en realidad ocurre en el mundo. Las imágenes nos transmiten lo que pasa en él. Se corresponden y se adecuan a los

hechos. Conforman la garantía de *transparencia* que exige una sociedad global y diversa obligada a controles mutuos. Se trataría, siguiendo su reflexión, de una oportunidad histórica que ofrece el mundo de la información que el hombre contemporáneo debe aprovechar para ganar espacios de entendimiento recíproco.

Por otra parte, se encuentran aquellos que sospechan de la imagen mediática y virtual porque su omnipresencia supone un ocultamiento de *la realidad*. Así, según F. Lyotard (2003) y F. Jameson (1998), nos aleja de ésta, que parece haberse disipado y ocultado en el bullicio mediático convertido, de este modo, en lo único que queda, el universo fantasmal de los *media*. Luego de haberse difuminado el mundo de la experiencia real, ya no hay *nada*. Si acaso, las palabras y las imágenes que, ya sin referentes, generan espacios de ficción y ensoñación al remitirse únicamente a sí mismas.

Cabe una tercera opción: la que recuerda que la realidad no es mera *facta bruta*, que nunca está del todo acabada, que goza de indeterminación y que el hombre, como parte de la misma, contesta a su propia indeterminación *cuidando de sí*, retomando y reimaginando las relaciones consigo mismo, con los otros y con el mundo. Esta opción subraya, en referencia a la primera, que esta corriente de imágenes virtuales se convierte en un instrumento de poder si se le concibe como un proceso autónomo y no mediado socialmente y, en referencia a la segunda, que la realidad social, por su indeterminación constitutiva, siempre es simbolizada y se encuentra intervenida por la praxis humana. En última instancia, ni el complejo mediático ni la realidad bruta constituyen hechos naturales e irreductibles.

A esta constante de la existencia humana apunta *lo imaginario*. En su constante intervención en sí y en el mundo, el hombre, el *animal simbólico* para Cassirer, no hace otra cosa que proyectarse. Su ser inacabado obliga a terminar *culturalmente* lo que deja sin acabar *la naturaleza*. Y en esa proyección incesante lo que está en juego es el juego con la realidad, mejor, el jugarla, el penetrarla, el diseñarla, el conformarla, el darla al ser. Esto es algo que forma parte de *la falta* que reside en el hombre y que ninguna de sus formulaciones históricas va a sofocar. Más en concreto, lo imaginario es posible porque somos *seres con falta*. Esta falta es la que nos define como seres in-determinados que

viven en ausencia de fundamentos naturales y arraigos cronificados pero ante la posibilidad de fundaciones y desarraigos que incitan a la creación.

En una época en la que se habla de la *crisis de lo político*, una reflexión acerca de lo imaginario, sino quiere ser un mero pasatiempo, debe medirse con la cuestión del actor y de la acción. Nuestras sociedades viven la dificultad de pensar los desafíos comunes (la inmigración, el problema medioambiental, el control político de los flujos virtuales, la pobreza cronificada en ciertas partes del planeta) porque los problemas corrientes de los individuos, en palabras de Beck, «son en estos tiempos *no aditivos*. Es decir, no se suman a una “causa común”. Están conformados desde el principio de tal manera que carecen de las necesarias muescas que les permiten encajar con los problemas de los demás» (2003: 24). Sin embargo, sin esfuerzo coordinado y consensuado globalmente hoy cualquier intento de cambio es estéril. En este sentido no hay política porque no se percibe espacio común en la sociedad. Hoy sólo nos imaginamos como mónadas aisladas desvinculadas unas de otras. La dificultad de lo político reside en la dificultad de *imaginarnos en común* porque nos cuesta entender que *tenemos en común el imaginario: el iniciar y el narrar el curso del mundo y de nuestras biografías en él*.

## 1. ACERCA DE LAS METÁFORAS DE LO LÍQUIDO

Si alguna metáfora ha cobrado especial protagonismo en la turbulenta corriente social de nuestros días es la de «lo líquido». Autores como Manuel Castells (2000) y Zygmunt Bauman (2000), con expresiones como «sociedad de flujos» y «modernidad líquida» respectivamente, han pretendido abordar con diferentes acentos la sensibilidad que impregna nuestras actuales formas de vida. *Lo líquido* remite a un momento más del ya añejo proceso modernizador en el que la sociedad contemporánea concibe su existencia sin las cristalizaciones que engendró la primera modernidad tras la disolución de las aún más sólidas estructuras del Antiguo Régimen. Dibuja una época caracterizada por *la inconsistencia y la provisionalidad* de sus instituciones. Estas nacen viejas, moribundas. Casi sin hálito. Su nacimiento es el anuncio de

su despedida. Destacan por su corta vida. Por la influencia de las nuevas tecnologías, nuestros comportamientos habitan una *instantaneidad* promovida por la conexión ininterrumpida entre lo local y lo global y promotora de entornos sorpresivos y fugaces.

Ante los ojos del hombre contemporáneo *el flujo* lo abarca todo. De algún modo, constituye la constante de una determinada forma de vivir que digiere con dificultad todo aquello que suponga perdurabilidad, consistencia, norma: límite rígido y duradero. Más en concreto, el límite vive tiempos de indigencia, de crisis, *tiempos críticos*. No precisamente porque la crítica abunde sino porque la fuerza arrolladora del flujo borra todas las huellas, socava las marcas y distinciones en nuestros contextos de interacción. Nos aboca a vivir sin regulación, mejor aún, des-regulados. Sin memoria y sin horizonte estable en el que proyectarse. Nos deja como al nacer: sumidos en la in-determinación.

Bauman se encarga de subrayar que el flujo y los fluidos remiten a *una forma de organización social* que, si bien alienta la sensación de incertidumbre y discontinuidad en nuestras biografías, está diseñada, orquestada y calculada, es producto de una acción deliberada. De algún modo, presupone una lógica, una determinada forma de conciencia, una codificación semántica, una concepción del espacio y del tiempo. Es un lenguaje en el que la (supuesta) desorganización remite, paradójicamente, a una manera de organizar la experiencia social. Este flujo caótico, según Beck, tiene algo de «irresponsabilidad *organizada*» (Beck, 1988). En él se puede diferenciar *un mismo aire de familia* que afecta a ámbitos de la sociedad como el trabajo (Gorz, 2004), la economía (Lash, S./Urry, J., 1987), la religión (Joas, 2004), el amor (Bauman, 2005 a). El propio Bauman afirma que «la “vida líquida” y la “modernidad líquida” están directamente conectadas. La “vida líquida” es *un modo de vida* que tiende a ser vivido en una sociedad moderna líquida. La “modernidad líquida” es una sociedad en la que las condiciones bajo las cuales actúan sus miembros cambian más rápidamente que lo que tardan las maneras de actuar en consolidarse como hábitos y rutinas. La liquidez de la vida y de la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad moderna líquida, no puede conservar su forma o perdurar durante largo tiempo» (Bauman, 2005 b: 1). Esta tendencia a

la licuefacción de lo sólido, a lo provisional y a lo efímero ya fue constatada por Simmel, Baudelaire y otros como una inercia irrefrenable que se abría paso en el tiempo histórico de la modernidad incipiente. Hoy nosotros somos testigos privilegiados de su actualización histórica en forma de red virtual globalmente interconectada que, sin autoría conocida y movida por fuerzas anónimas, pretende perdurar y cronificarse, cerrándose a lo político y a lo reflexivo, no reconociéndose hija de la historia. Se trata de una nueva versión de la tesis del *final de la historia* por la cual se crea, según Manuel Castells, «una distancia social infinita entre esta metarred y la mayoría de los individuos, actividades y localidades de todo el mundo» (Castells, Vol.1, 2000: 557).

La solidez de las fronteras y la consistencia de las clasificaciones de la primera modernidad han dado paso, según S.Lash, a la *des-diferenciación*. Si bien somos herederos de un universo mental diseñado por la geometría y la diferenciación, hoy las distinciones y el distinguir brillan por su ausencia. El flujo lo desborda todo, a todos. Es lo único que perdura. Se yergue como una fuerza de la naturaleza que desafía y derriba cualquier cauce político que pretenda su regulación. Su tono enigmático se acrecienta ya que ante él los actores comparecen como meros sujetos pacientes de sus sacudidas, que desconocen sus intenciones e ignoran sus planes. Es el reino del azar y del capricho. Y perdura porque a él se incorporan los actores en calidad de conciencias individuales hiperprivatizadas orientadas a dar rienda suelta a sus emociones y ajenas a cualquier intento de canalizar el torrente. Este nos separa y escinde, deparando suertes bien dispares a la hora de sobrevivir a su incierto fluir. A unos (la minoría), les permite nadar, mantener el equilibrio y desplazarse sin problemas. A otros (la mayoría), les golpea con virulencia hasta hacerles caer al fondo donde se pierde su rastro y su rostro. En *lo líquido* la sociedad contemporánea se juega su suerte, tanto sus posibilidades como sus inercias y repeticiones.

Una de las imágenes que mejor evoca la liquidez imperante es la del río de Heráclito y, con ello, la del agua cuyo simbolismo ha sido

estudiado, entre otros, por Gaston Bachelard (1994), Mircea Eliade (1992) y Carl Gustav Jung (1994) y en nuestro país, por Juan Eduardo Cirlot (1992) y Andrés Ortiz-Osés (1993). Sin embargo, el símbolo del agua como máxima expresión de lo líquido no se agota en sus resonancias *heracliteanas*. Si bien es verdad que con ellas nuestros contemporáneos evocan un decorado social que no deja de desbordarse en un discurrir constante, no gestionado por nadie y sometido al imperio de la novedad, ese simbolismo de lo líquido también despierta ecos *parmenídeos* que remiten a lo duradero, a lo constante, a lo imperecedero. En el marco de la filosofía griega nos remite a Efeso pero también a Elea. Con la frase *nunca nos bañamos dos veces en el mismo río*, atribuida a Heráclito, se expresa el ademán simbólico y la sensibilidad presentes en la conciencia social de nuestra época. Por otra parte, del agua también podemos decir que es uno de *los elementos* constitutivos de cualquier expresión de vida (humana y no-humana). En palabras de uno de los grandes estudiosos del simbolismo de los elementos materiales, Gaston Bachelard, «el agua es la materia que por todas partes vemos nacer y crecer. La fuente es un nacimiento irresistible, un nacimiento continuo» (1994: 27). Se trata de un elemento que, en tanto tal, no ha nacido nunca, ha existido siempre y jamás morirá. Se extiende por doquier sin envejecer. *Perdura*.

Si los elementos permanecen, en este caso, también permanece el agua y, con ella, *la fecundidad y fertilidad* de la materia del mundo. Comparece «como un ser sin-ser, relación pura» (Ortiz-Osés, 1993: 136) que hace posible el ser y sus formas. Por eso el agua se constituye en *fons et origo* de cualquier proyecto humano: en caudal subterráneo que alumbra formas, límites y órdenes<sup>1</sup> Ninguna de sus producciones sobrevive a sus virtualidades creativas: ésta son expresiones históricas de su fluir eterno. En concreto, lo que no muere es la capacidad expansiva de la materia, lo que pervive es su constante propagación diferenciada en el tiempo: su infinitud. Lo que perdura es *la potencia*. A esto remite el propio Bachelard cuando afirma que

<sup>1</sup> Interesante sobre el particular el trabajo de J.A.Bergua, «Políticas, ideologías, chamanes y espectros. Para un análisis cultural del consumo del agua en los hogares», Papeles del CEIC, Octubre-2005.

«no es el infinito lo que encuentro en las aguas sino la profundidad» (1994: 18).

Este doble simbolismo inherente a lo líquido puede servir para abrir una reflexión que nace con la pretensión de clarificar equívocos. Se trata de realizar una diferencia epistemológica en el seno del abigarrado hecho social de nuestro tiempo con el objetivo de distinguir en él dos planos, siempre confundidos a los ojos de la percepción ordinaria: *lo que de líquido tiene la época y lo que de líquido alberga lo social más allá de la configuración social actual*. Con ello la reflexión sociológica se ofrece como instrumento de análisis a partir del cual el lector/actor puede meditar sobre *una metáfora de los flujos que hace pie en el flujo de las metáforas* y que, por ende, no se basta a sí misma más que al precio de incurrir en relación de poder. El propósito que alienta este trabajo se reconoce en una expresión muy afortunada de Emilio Lledó en la que el filósofo advierte que «si nos acostumbramos a ser inconformistas con las palabras, acabaremos siendo inconformistas con los hechos. Ambas actitudes son, sin embargo, formas de libertad» (2005: 155). Se trata, casi como el poeta, de hurgar en los sentidos sedimentados en las palabras, de despertar sus metáforas lat(i)entes que las renuevan y, a su vez, renuevan y amplían la mirada social. En *lo líquido* nuestra sociedad ve flujo. Y este flujo, por lo que tiene de socavamiento de límites y de experiencias de transgresión, por su asociación con la sofisticada tecnología cargada de posibilidades, por su vinculación con la intensidad del presente, parece invitar a la sociedad y a la sociología a la celebración. A la sociedad porque abre al individuo a experiencias expansivas y gratificantes, a la sociología porque la concede el papel estelar de augur de las sucesivas novedades que se adivinan en un entorno cambiante e imprevisible.

Pero la sociología siempre ha pivotado en torno a una metáfora, como la biología, la geometría y otras. El peligro de la teoría social actual consiste en hipostasiar la metáfora del flujo hasta cosificarla ocultando el flujo del que es deudora, la trama de resonancias y la vida imaginaria que todo lo convierte en provisional, incluido el actual diseño social. Y que, en muchas ocasiones, omitiendo este aspecto, deja varado el ejercicio analítico en tierra de nadie. Por ello, P. Bourdieu recuerda que «contrariamente a la ilusión de la novedad sin precedentes,

las presiones estructurales inscritas en el orden social —como la lógica de la transmisión del capital cultural y escolar, que es la condición del dominio real de las nuevas herramientas, *tanto técnicas como financieras*— siguen pesando en el presente y dando forma a lo inédito y lo insólito» (2001: 54). Se trata, por tanto, de convocar a sendas virtualidades hermenéuticas del elemento agua con el objetivo de evitar cosificaciones y reificaciones tanto de la sociología como de la sociedad. No en vano, celebrar el flujo virtual que todo lo anega, sin hurgar en sus *procesos de formación*, supone abandonar a la sociedad y, sobre todo, a los más desfavorecidos, a un entorno cronificado ajeno al cambio y desprovisto de esperanza: en el que *no hay nada que hacer*.

Se trata de subrayar que, en clave heracliteana, lo líquido nos lleva a una determinada forma de vida cuyas significaciones sociales nos hablan de velocidad, movimiento e instantaneidad. Estas notas sirven para acercarse a, y discriminar ese objeto de conocimiento que corresponde al hecho social de nuestro tiempo. Lo líquido *da imagen, hace ver* una forma. Pone límite a una experiencia social. La convierte en objeto de análisis social. Más allá de sus contornos borrosos, con la metáfora de lo líquido se quiere aislar y diferenciar un modo de vida distinto, por ejemplo, al tradicional (con todas sus versiones), al de la primera modernidad (también atravesado de elementos tradicionales). El carácter difuso y provisional del límite es lo que define sus instituciones. Se apunta, por tanto, a una de las formas posibles en la que cristaliza *lo social*, en la que éste viene a ser.

Frente a este nivel simbólico del agua, el parmenideo apunta a *lo imaginario*, a la constancia del humano hacer, de un actuar que no concede sosiego a sus formas, que desvela el carácter excéntrico del hombre y la plasticidad inherente a los límites de la institución. Supone el inextinguible *reiniciar de la acción*, del que habla H. Arendt, siempre en la frontera entre lo preformal y la forma, entre *el aún-no* y *lo ya-instituido*. Es lo que, previo a las formas, no tiene concepto y *hace concebir*. Se trata de *la potencialidad* que pervive en todo hecho social y que, de algún modo, se sepa o no, condena a éste a la provisionalidad. No se puede decir ni expresar porque desborda la pretensión limitadora del concepto, porque es *la condición de todo decir*. Se erige en la «*antecedencia del ser*»

(Trione 1989: 51). En sintonía con la experiencia estética de la que habla E. Bloch, en ella *se prefigura y se anticipa* a la realidad in nuce, *se prepara, se pavimenta y se anuncia* el hecho social que se abre paso desde las cronificadas estructuras de la conciencia social, a las que niega y trasciende. Lo imaginario escribe los primeros capítulos de la biografía social a la que, así, encauza su devenir y su desarrollo. Anuncia *lo nuevo*. Y también la extinción y la finitud inscritas en todo aquello que nace, que es historia, que adviene al ser, a la vida: aquello que es formado. En referencia al devenir de las formas históricas, entre las que se incluye la modernidad líquida, dice el historiador de la religión, Mircea Eliade, que «todo cuanto se halla *formado* se manifiesta encima de las Aguas, separándose de las Aguas. En compensación, una vez que se ha separado de las Aguas, ha dejado de ser virtual, toda “forma” cae bajo la ley del Tiempo y de la Vida; adquiere límites, participa en el devenir universal, se somete a la historia, se corrompe y acaba por vaciarse de su sustancia, a menos que se regenere mediante inmersiones periódicas en las Aguas, y que se repita el “diluvio” con su corolario “cosmogónico”» (1992: 166).

Así como las formas históricas y provisionales no han de confundirse con los elementos perdurables, tampoco se ha de confundir la sociedad de flujos con el fluido elemental. Aquella constituye *la metáfora del flujo*, éste *el flujo de las metáforas*. Aquella es *expresión y símbolo de*, éste *lo que hace expresar y simbolizar*. Aquella es *transitoria*, éste *constante*. Aquella es *histórica* y éste *trascendental*. Aquella es diseñada y gestionada en la sombra por *actores*, éste es la sombra no gestionable por *nadie, anónimo e impersonal*, ajeno a criterios lógicos y morales. Aquella nos habla de *lo nuevo*, éste del *permanente renovar*. En el fondo, ambos simbolismos apuntan a momentos de un proceso, lo social, lleno de tensiones, rigideces, cegueras y ..... posibilidades. Pero para desvelar posibilidades *la sociedad de los flujos debe reconocerse filial del fluido de lo social*, debe saber-se historia, provisional y sujeta a correcciones políticas, debe apalabrar críticamente sus silencios, debe rebajar sus hipótesis virtuales y mediáticas en cuyo *tiempo sin tiempo, atemporal* (para Castells), *nunca pasa nada*. El peligro de nuestros días reside, en gran parte, en que el tránsito virtual y mediático oculta lo imaginario:

parece no haber venido a la historia y, por tanto, a la muerte. Sin embargo, debe desfondarse hasta el imaginario para verificar y apalabrar su condición de *imaginado*, de hijo del tiempo cuyo destino es el deterioro y la reinención.

El imaginario remite *al grado cero* del sentido y del sinsentido, a la finitud y a la provisionalidad que no sólo afectan, sino que definen y caracterizan a todas las formas de lo social, a todo valor, proyecto e institución. También a la sociedad de flujos que, por el enorme despliegue informativo y comunicativo de que dispone, por la conciencia global que en ella se abre paso, por ser testigo privilegiado del sufrimiento humano acumulado durante el último siglo, por asistir al cruce de sensibilidades culturales dispares, está llamada a *hacer transparente* el flujo de que expresión, está obligada a hacer confluír su forma específica, cargada de provisionalidad e indeterminación, con la capacidad del hombre para dar-se formas y para replantearse políticamente el curso de la sociedad. En definitiva, vive como destino el proyecto de *reflexividad y autonomía* inscrito en la modernidad y, a menudo, desatendido por la voluntad de dominio mostrada en las primeras fases de su biografía.

Sin embargo, nuestra sociedad, como cualquier otra, alberga, como bien sabía Freud, la presencia de la pulsión de muerte inscrita en la naturaleza humana. Pretende demorarse en el tiempo. Per-durar. Y, por ende, promueve mecanismos con los ocular (y hacer) olvidar su propia finitud. Olvida y hace olvidar que nace y que debe reajustarse y corregirse de continuo. Por ello, reactiva estrategias de dominación opacas e imperceptibles traducidas a la conciencia social en forma de libertad de la elección, derecho a la información, apoteosis consumista, juegos de ensoñación, etc. El nuevo tipo de dominación deriva, en palabras de Josexto Beriain, «de la desregulación, de la liberalización, de la flexibilización, de la creciente fluidez, del desenfreno financiero, inmobiliario, laboral, del aligeramiento de las cargas impositivas, etc. La gran paradoja radica en que esa función de racionalización cultural indiscutible de la que es portador *el homo economicus*, también es responsable de la creación de nuevas rigideces, aunque estén adornadas de luces de neón, grandes almacenes y elaborados anuncios de Coca Cola» (2005: 185). La actual forma de vida quiere estabilizarse a través del cambio, a través de un cambio inocuo y estéril consistente en alentar cegueras

sociales relativas a que *hemos llegado a ser y cómo hemos llegado a ser*. Dicho de otra modo, ensombreciendo la connatural e inalterable disposición humana a *hacer*, a *trascender-se*, a *desdecirse* por medio de la conversión de los actores en espectadores que disfrutaban en sus dominios privados y desdeñan el horizonte público en el que rigen el debate político, el argumento científico y la crítica social. Frederic Jameson afirma, en referencia al componente estabilizador y distorsionador del cambio en nuestra sociedad, que «en lo sucesivo la única transformación radical imaginable consistiría en poner fin al cambio mismo» (1998: 88).

La forma virtual que adquiere nuestra sociedad *ya dormía in nuce* en propósitos adelantados a su tiempo y que son hoy los nuestros. Se manifiesta en *un lugar*, los centros de investigación militar de las universidades americanas, en *un tiempo*, los epígonos de la Guerra Fría. Pero *se prepara y se anticipa* en forma de ensoñación artística en *el no-lugar* de la obra literaria de Robert Musil en la que este autor pinta los perfiles de una incipiente sensibilidad social de límites borrosos, personificada por rostros confundidos y desorientados que habitan una realidad evanescente totalmente ajena a las formas rígidas del decadente mundo burgués. La dimensión inauguradora de lo imaginario que prepara el arte también empapa las prácticas científicas y tecnológicas contemporáneas (Cabrera, 2006). Algo que pone de manifiesto Castells cuando habla del «*sueño* de cambiar el mundo mediante la comunicación entre ordenadores» (2001: 34) que animó el comportamiento de un conjunto de científicos y tecnólogos que, estimulados por la construcción de instrumentos de comunicación capaces de sobrevivir a los imponderables de una guerra, bosquejan algo más: una nueva manera de ver y de decir la realidad.

Vivimos una época en la que se anestesia la política, en la que se desautoriza la verdad, en la que se celebra la confusión esteticista. En ella afloran nuevas formas de poder que ensombrecen *el originarse* del lazo social, su ser cultura y hacer antes que mero hecho. En la sociedad de flujos no hay tiempo para la reflexión y el análisis, para realizar distinciones, para detectar tensiones, escisiones y rigideces sociales cubiertas por el torrente virtual. Pero cuando y cuanto más se intensifican los desgarros, por más sutiles que éstos sean, más se acentúa la necesidad

humana de buscar nuevos horizontes, de prolongarse y proyectarse en otras relaciones sociales. No podemos vivir únicamente bajo estados de necesidad y dentro de límites que impiden ver más allá. Precisamente las situaciones de dominio despiertan la imaginación como *lanzadera* de la acción. Y, aquí, «el agua, agrupando las imágenes, disolviendo las sustancias, ayuda a la imaginación con su tarea de desobjetivación y desasimilación» (Bachelard, 1994: 25) De hecho, imaginar sólo se puede malinterpretar como un mero añadido, superestructura o ideología para una sociedad que no se sepa *visión y mirada* (Alonso, 1998) y se centre, por ello, en el hallazgo de constantes universales: es decir, dando por supuesto la existencia de naturalezas, lógicas y fundamentos. Sin embargo, la filosofía, la antropología, la sociología contemporáneas nos recuerdan que la imaginación constituye la entraña del hombre, su mayor peculiaridad que, frente a otros animales, consiste en trascender-se. Eso no prejuzga que su concurso histórico sea, por principio, liberador o regulador. Antes bien, participa de ambos momentos: funda las estructuras de conciencia y orden. Por ello, para evitar sus desmesuras y sus eventuales pulsiones fundamentalistas conviene poner a dialogar a Bloch y a Jonas: el Principio Esperanza y el Principio de Responsabilidad. Este y no otro es el fin que orienta este trabajo.

Llegar a detectar que esta sociedad es fruto de lo imaginario y que lo imaginario no es de nadie, sino que todos hemos de re-conocernos en él como el mínimo común denominador de nuestro ser y hacer, significa el primer paso para confrontarnos con nuestras contingencias y contra nuestras naturalizaciones y olvidos. Así iniciamos un trayecto cuya última estación es la de *la pérdida de la inocencia* relativa a patrias, dogmas y esencias, la del reencuentro de los actores y grupos sociales en *la cultura* como destino compartido de la condición humana que, *por naturaleza, no tiene otra cosa que hacer*.

Sin embargo, esta reflexión no ha ocupado un lugar destacado en la literatura sociológica clásica y contemporánea. Varias pueden ser las razones que explican esta ausencia.

En primer lugar, conviene decir que la sociología ha mirado para otro lado a la hora de abordar teóricamente el problema de lo imaginario. O, por lo menos, el paradigma dominante de tipo holista (funcionalismo, marxismo, estructuralismo) lo ha silenciado. Y lo ha hecho porque,

de lo contrario, hubiera puesto en evidencia la dimensión *legisladora* que ha predominado en buena parte de su historia hasta los años 70 del siglo pasado. Únicamente pensadores sociales situados en los márgenes de la ciencia social normal, tales como C.Castoriadis, E.Morin, M.Maffesoli, G.Balandier, P.Tacussel han aludido, bajo esta u otra denominación, a su realidad abundante. Y, por ende, han advertido contra los intentos de la sociología de estructurar y normalizar la vida social con arreglo a la categoría de *determinación*, que constituye la tendencia dominante del pensamiento occidental. El olvido de lo imaginario forja los cimientos de una sociología preocupada básicamente de regular el comportamiento social anticipándose a la acción y desbaratando su dimensión poética. Ello era posible porque la teoría (social) se autodescribía al margen del acontecer histórico y con claras pretensiones de reflejar conceptualmente las leyes que movían la sociedad. Como dice Castoriadis, la categoría de *la determinación* ha sido central para Occidente y la sociología, hija legítima de la modernidad occidental, ha compartido el propósito de reducir la pluralidad al *uno* en expresiones teóricas como el marxismo, el funcionalismo, el estructuralismo, que buscaban lo universal en la condición humana (leyes de la historia, la búsqueda del equilibrio social, la estructura binaria de la conciencia humana). De algún modo, asumían la expresión hegeliana, *el todo es la verdad*.

Dando por bueno el asiento determinista, la sociología se lanzaba a la realidad social al encuentro de aquello constante (ley, necesidad, estructura) que agotaba la explicación. Y una vez encontrada la piedra filosofal, la sociología se convertía en *instrumento de poder*, en ramificación veritativa del poder, en mecanismo regulador que disponía de la primera y última palabra acerca de lo que pasaba en la sociedad. De este modo, *el ser* devenía *deber ser* y la teoría cauce normalizador. Solamente a partir de los años 70, una vez que aflora una sensibilidad teórica que *se sabe prolongación del hecho social que estudia* y que se abre a *la creatividad* de la acción, la sociología renueva su armadura epistemológica (Dosse, 1995). Reconoce su condición de *hecho social*, de modo que no puede ofrecer tesis con carácter ahistórico, si acaso, provisionales y sujetas a reactualizaciones. A esto contribuye, primeramente, la labor encomiable de K.Mannheim en el horizonte de la

sociología del conocimiento que él inaugura. Por otra parte, autores L.Wittgenstein, M.Heidegger, H.G.Gadamer, M.Foucault, P.Ricoeur, en sintonía con *el giro lingüístico* de la filosofía contemporánea, profundizan en las instancias narrativas que promueven la acción que forja la institución, sus códigos y sus clasificaciones. Las reflexiones de estos pensadores en torno al lenguaje revalidan el protagonismo social de uno de los grandes damnificados del *pensamiento de la determinación*: la imagen (la metáfora viva) siempre denostada porque no ofrece descripciones veraces y consistentes de lo que pasa en el mundo. Estudian eso que precede al concepto, *que nos hace concebir y, por ello, es inconcebible*: matrices figurativas que alientan los lazos entre las palabras y las cosas bajo la forma de código lingüístico. De algún modo, más que deconstrucción y muerte del sujeto, de la que tanto se ha hablado en los últimos años, pretenden evidenciar las instancias narrativas constitutivas desde las cuales renace y se reconstruye la subjetividad.

En segundo lugar, la omnipresencia de la imagen en la sociedad contemporánea ha cegado la mirada de la sociedad y de la sociología, ha hecho pensar que esa imagen virtual es y define lo que sea la imaginación. Ha contribuido a edificar, con ayuda de los silencios y omisiones de la propia sociología, un nuevo *positivismo esteticista* que se convierte en un mecanismo de adaptación que no obliga a los actores a otra cosa que a elegir y a optar, aportándoles un *exceso de realidad* (Le Brun, 2004) que les fascina, turba y extenua. Esto supone olvidar que *la liquidez* de nuestro tiempo es *un hecho de cultura*, fruto de la inventiva humana, diseñada por nuestras mujeres y hombres, carente de necesidad y, por tanto, abierta a la reflexión política. La identificación excluyente de la imagen con la imagen virtual puede obturar otras virtualidades de la imagen que facultan a los actores para negar lo instituido como natural. Como dice Gilbert Durand, uno de los mayores peligros de una época acomodada, como la nuestra, asoma «cuando la imagen ahoga lo imaginario» (2000: 128). En otras palabras, cuando a la imagen se le ha desposeído del potencial de trascendencia y ruptura que atribuían a su fugacidad pensadores de la primera modernidad (Baudelaire, Simmel, Adorno). De este modo, la posmodernidad, como así define D.Harvey a nuestra sociedad, «se deja llevar y hasta se regodea en las corrientes»

tes fragmentarias y caóticas del cambio como si fueran todo lo que hay» (1998: 61).

Se decía arriba que esta reflexión es de suma pertinencia. Corresponde al gesto *crítico* de la reflexión sociológica consistente en seguir la pista del *hacer* que ha intervenido en la gestación de contextos sociales y queda ocultado por los hechos en que ha cristalizado. La interrogación sociológica acerca de lo imaginario en *tiempos de flujos* pasa por hacer memoria y recordar los procesos mudos con los que se conforma esta sociedad de límites borrosos y difusos, con los que se diferencia su específica forma de vida, con los que nace un contexto global de acción denominado *modernidad líquida*. Repensar lo imaginario de, y en nuestra circunstancia histórica, supone incidir en un *límite* que hace posible la autorrepresentación de la sociedad contemporánea, que posibilita su diseño específico *sin regulaciones, sin límites precisos, sin formas duraderas*: ese límite es la indeterminación y la apertura constitutivas de la condición humana. Este hecho natural nos obliga a vivir proyectándonos culturalmente e imaginar. Ningún diseño social e institucional puede sofocar definitivamente esta travesía constante en que se embarca el hombre hacia ningún punto definitivo y final. Se trata de analizar, por tanto, cómo *ha llegado a ser* lo que sea nuestra sociedad, como se ha diferenciado en la historia humana. *Lo por pensar* en clave de imaginario es el tránsito, el estirarse, el tender hacia que define la vida nómada del hombre, su constante aventurar escenarios, proyectarse en horizontes, transgredir sus formas.

En tercer lugar, las dos acepciones que de lo imaginario han aparecido en la literatura sociológica contemporánea no han aclarado suficientemente la naturaleza del límite social. Y, con ello, no han aclarado igualmente la naturaleza de lo propiamente imaginario. Por un lado, autores como C.Castoriadis y M.Maffesoli reflexionan con la idea puesta en un escenario social (años 70 y 80) en el que la modernidad se ofrecía como un modelo social rígido y diferenciado atento únicamente al equilibrio social a expensas de la libertad de sus miembros. La aridez burocrática se instalaba tanto en el modelo comunista como en el capitalista convirtiéndoles en colosos blindados ante la crítica y sujetos a mecanicismos ciegos y fatales. En este sentido, la referencia a lo imaginario en esta época convulsa y reivindicativa se leía en clave de pro-

puesta *salvífica y transgresora*. Sintonizaba con unas ansias de liberación que invadía todos los ámbitos de la sociedad. Y ello, olvidando que lo imaginario no es sólo transgresión y liberación posible, también *edificación de límites y fundación de orden*, en definitiva, nuevos límites que, una vez más, invitan a, y preludian la transgresión.

Por otra parte, en nuestros días una versión de la posmodernidad, representada, por ejemplo, por F. Lyotard, y, con otro sesgo, F. Jameson, habla de lo imaginario para expresar el triunfo de lo virtual sobre la realidad. En plena crisis de los referentes, los signos ya no reflejan la realidad, la constituyen bajo una atmósfera ingrátida y fantasmal. En este sentido, lo imaginario remite a un escenario en el que el objeto se ha autonomizado del sujeto y éste, ya cansado de gestos agónicos y gestas épicas propias del titanismo industrialista de la primera modernidad, se dispone a disfrutar de él y con él. *No hay nada que hacer*. Si acaso, adaptarse al tono auto-complaciente que invade nuestras vidas. El imaginario, por ello, comparece como expresión fatalista, inmovilista y adaptativa que paraliza la capacidad política como la disposición humana a *comenzar de nuevo*.

Tanto la primera como esta segunda versión de lo imaginario yerran. En ambos casos, porque se desentienden de su *dimensión inauguradora y fundadora* del orden social. La primera porque parece agotar lo imaginario en la transgresión liberadora, olvidando su papel constitutivo de límites, la segunda porque convierte a la imagen, en sintonía con la iconoclasia del pensamiento occidental, en un instrumento al servicio de *la adaptación* dulcificada y promovida por el consumo, la ensoñación, lo mediático, etc. Frente a ambas posturas, lo imaginario alude a la *fundación histórica* y a la *contingencia congénita* de la forma social. Pensar lo imaginario en nuestra época equidista de un ejercicio de mera ensoñación transgresora y liberadora y del intento de recuperación de los referentes perdidos: más en concreto, pretende un mejor conocimiento de la *capacidad fundar y concebir límites y referentes*.

## 2. EL IMAGINARIO, LA CONTINGENCIA Y LA AUTONOMÍA

Se persigue en este análisis reflexionar acerca del imaginario pero no desde el vacío, sino en

conexión con los debates sociológicos contemporáneos. Estos pivotan en torno al *tema de nuestro tiempo: la contingencia* (categoría muy cercana semánticamente a la de indeterminación). La sociología debate sobre sus rasgos específicos<sup>2</sup>. Apunta, por ello, a la desaparición de un *metaobservador* (Dios) que, antaño, controlaba desde la eternidad los acontecimientos históricos despojándoles de todo protagonismo humano. A pesar de los diferentes sesgos y acentos, puede atisbarse un consenso de la comunidad sociológica acerca de las notas centrales de *la contingencia: la no-necesidad y la posibilidad*. En este sentido, las acciones humanas se liberan del yugo de la religión y de la tradición. Los actores hacen valer su condición de *sujetos* que, sin otra autoridad que la que emana de su conciencia soberana, deciden desde la libertad y desde la responsabilidad acerca de asuntos que sólo a ellos les toca resolver.

Sin embargo, esa contingencia abre un doble frente de análisis: las posibilidades de creación e invención social y, al mismo tiempo, la producción social de riesgos cuyos efectos no controlados recaen sobre sus productores. Este último aspecto ha absorbido la atención de la literatura sociológica durante el último decenio. El debate se acerca a los límites de la acción desencadenada por sujetos que, conforme al ideal de progreso deudor de la primera modernidad, ignoraban las resistencias que la experiencia podía ofrecer a sus actos. En este sentido, la contingencia es vista como *límite* que se encarga de rebajar las expectativas del sujeto moderno. Todo su saber es poco para pronosticar con seguridad el desenlace de sus actos. No obstante, y a pesar de las sombras y desastres que se derivan de unos actos realizados por una conciencia poseída por el hechizo del método y confundida con el cálculo, la categoría de sujeto queda incuestionada. Lo que se debate es *el alcance de lo que puede controlar cuando actúa, no de que actúa soberana y responsablemente*. En estos análisis el centro de la discusión es la contingencia en lo que tiene de límite para las expectativas de omnisciencia y omnipotencia del sujeto moderno. Pero éste sale airoso del debate. Sólo se problematiza el alcance de su

control, pero no la soberanía de su conciencia, ya menos ambiciosa y más realista en la modernidad reflexiva (o posmodernidad).

Lo que aporta la cuestión de lo imaginario al tema de la contingencia tiene que ver con el verdadero alcance de ésta. Lo que se dirime es si la contingencia sólo aparece en el desenlace de nuestro hacer. O, más bien, si también, con sigilo y calladamente, hace acto de presencia *fundándole imaginariamente*, esto es, sin necesidad y presidido por lo posible. Se trataría de pensar que *el sujeto no se sujeta*, no ya por la extrañeza en que degenera sus actos, sino por la *extrañeza* que les inaugura, y que queda en *el olvido* porque cursa en un momento previo a la conciencia y al análisis. El desequilibrio no es algo que sólo apunta al final de sus actos: también *al principio*. El hacer del hombre responde a su connatural condición de *inadaptado* al mundo. El encaje en éste sólo es *cultural* y, por ende, provisional y revisable políticamente. La reflexión acerca del imaginario remite a la extrañeza, no sólo que limita el quehacer del hombre, sino que lo *funda*. Y al hacerlo pone en solfa la supuesta autonomía de la conciencia y del sujeto típico de la primera modernidad. No vivimos tiempos para *fundamentos*, sino para *fundaciones recurrentes* (que es cosa de poetas).

Por lo que se desprende de los textos centrales de la reflexión sociológica contemporánea y de sus exégesis más celebradas, parecería que la contingencia estalla en nuestros días, que es contemporánea de nuestras sociedades en las que los actores se hacen cargo de sus vidas y sus entornos globales y complejos. Se trataría de un producto derivado del cúmulo de decisiones que interactúan a escala planetaria. Nace con el dispositivo tecnológico del hombre contemporáneo. No en vano, las redes y los flujos virtuales que cruzan la experiencia social actual generan contextos globalmente integrados, imprevisibles y poco duraderos. De algún modo, la contingencia sería correlato de las redes virtuales que traman los destinos desconocidos e ignotos de nuestras biografías.

Sin embargo, la contingencia acompaña al hacer del hombre desde que éste aparece en la tierra, lo sepa o no. En este sentido, las redes, no

<sup>2</sup> Consultar la compilación de Josteno Beriain, *Las consecuencias perversas de la modernidad* (Anthropos, Barcelona, 1996), en la cual se encuentran textos de N. Luhmann, U. Beck, Z. Bauman y A. Giddens que debaten sobre la cuestión. También muy valiosa la compilación R. Ramos y F. García Selgas, *Globalización, riesgo y reflexividad*, CIS, Madrid, 1999.

sólo explican, son *lo por* explicar, no sólo son causas, también producto: del *hacer*. No hay que partir de ellas, más bien reconstruir su *llegar a ser*. Las redes *ya siempre son producto de la creatividad imaginaria y por ello, constituyen, como toda institución histórica, una expresión de contingencia. Mejor aún, este modelo social no sólo produce contingencia, es contingencia, hija de la acción*. Frente a la idea de Castells que incide en la cronificación del antagonismo entre el yo y la red, devenida autónomo, cabe pensar *el yo-en-red(es)* en la(s) que actúa sobre sí y al actuar sobre sí rehace con otros la red. En palabras de Ramón Ramos, «no hay más ser social que aquel que hace e intenta darse una idea de sí mismo a partir de su hacer: no es previo ni está a resguardo de su hacer o ser hecho» (1999: 385). Por ello, las redes virtuales no pueden considerarse como facticidades que cambian nuestras vidas sin que, a su vez, la acción social, de la que son oriundas, pueda alterar su arquitectura y su lógica. Negar esta posibilidad equivale a conferirles el valor de eternas, de instituciones que no han nacido nunca y que quieren perdurar: que viven al margen de la contingencia. Igualmente en este medio líquido e inestable las identidades pierden el componente de dureza asignado por la teoría de la primera modernidad. Ganan en autorreflexividad y se convierten en proyectos siempre abiertos e inconclusos.

Lo imaginario plantea la posibilidad de *una acción sin conciencia gestora y directriz*, de un sujeto que se encuentra atravesado por flujos de valor que le constituyen desde la no-necesidad y la posibilidad. Hay acción porque se padece, porque se sufre el calambrazo de la pasión y el asedio de la emoción, porque se siente llevado por un movimiento expansivo consistente en desafiar los límites del mundo. En este momento el sujeto se anula. Se contrae: para expandirse. Siempre hay un primer trabajo de la acción en la sombra que es preparatorio, preliminar y premonitorio, que consiste en tantear y ensayar, que traza y marca los límites imaginarios e imaginados que van a definir las expectativas y el sentido de la conciencia. Remite, en palabras de Durkheim, a *la sociedad ideal* expandiéndose como valor en curso, cursando como valor aglutinante. A su través madura y se abre paso *un*

*nuevo juego del lenguaje, o, más bien, el lenguaje conjugando la realidad de otro modo: inaugurándola*. Antes de pensar la sociedad como sujeto ya diferenciado y que diferencia, conviene detenerse en el proceso mudo de su diferenciación que consiste en poner límite a *lo ilimitado e indiferenciado*. Esos primeros movimientos de la acción en la sombra son hijos del sueño, de la locura, de la esperanza, del mito, de *lo que no sabe de límites, y por ende, emparentados con lo i-límite y con la desmesura: con la tragedia*<sup>3</sup>. Se trata de pensar al hombre en pasiva. El padecer define, no sólo sus límites, también sus posibilidades de hacer. Es límite al hacer y su condición.

Es otra manera de pensar que en lo humano *todo está pasado por agua*, es decir, al sujeto no sólo le pasan cosas cuando no puede o encuentra resistencias y límites a sus anhelos, sino que *el sujeto siempre es flujo que ya (le) ha pasado, en concreto, un flujo no ligado a la conciencia, no dependiente de ella, un flujo que no sabe y que perdura en procesos de expansión recurrentes, flujo que ha encallado como sujeto*. De este modo, el sujeto siempre es *un llegar a ser que ha pasado, una experiencia de expansión y conmoción* que viene a fundar el valor. Se trata, al decir Joas, de «la experiencia misma en la que se originan o revitalizan valores y vínculos valorativos» (2002: 38). El sujeto se constituye sin moral, sin conciencia, sin cálculo, a partir de una experiencia muda, sigilosa que consiste en el hombre estirándose, apuntando hacia, prolongándose, proyectándose, extendiéndose como parte de su naturaleza in-determinada. Antes de que la conciencia dirija la acción, hay acción sin conciencia, sin control, con tanteos y ensayos, buscando e indagando en las tinieblas de lo indistinto. Lo imaginario tiene que ver con los procesos constitutivos de la conciencia, que cuando ve y habla ya nace vieja, cargada de *tiempo de silencio, ajena a lo que le ha pasado*. Como dice P.Sloterdijk, «llegamos con retraso al comienzo de la acción» (2006: 17).

Por lo que ya se ha avanzado y por lo que viene a continuación, abordar la cuestión del imaginario no tiene que ver con un mero ejercicio estético ajeno a las cuestiones centrales (Joas/Knöbl, 2004: 37) del pensamiento sociológico, como son el orden, la acción y el cambio

<sup>3</sup> Remito al excelente y ejemplar trabajo de Ramón Ramos, «Homo Tragicus», *Política y Sociedad*, nº30 (enero-abril), 1999, pp. 213-240.

social. Muy al contrario, en esta reflexión está en juego la elucidación de la *autonomía* a la que apunta desde su nacimiento la reflexión sociológica entendida como un ajuste de cuentas de la sociedad contemporánea consigo misma. La autonomía consistiría en una relación siempre tensa de la sociedad con respecto a sus olvidos acerca de *los procesos instituyentes de la conciencia*. Esta reflexión sigue el legado del pensamiento crítico que intenta rescatar la historia entre la maleza (supuestamente) natural. A su través se reivindica la modernidad, más que como un tramo históricamente delimitable (ya caducado o no), o como período histórico dado a las utopías intramundanas, como *actitud* (Foucault, 1999: 341) por la cual la sociedad no deja de pensarse, de medirse con sus sombras, de rehabilitar a la acción y al actor. De algún modo, la actitud moderna nació para disolver presuntas facticidades, para reconocernos como historia, para reafirmarnos como actores. Esa labor era y es posible rescatando *el hacer* como embrión del ser humano. Dentro de la agenda inacabada e inacabable de la modernidad se encuentra la de disolver, pero no sólo por la vía del envejecimiento acelerado de las cosas fruto del ritmo tecnológico, sino por la vía de la reconstrucción explicativa de lo tenido por natural. Y en esa reconstrucción se incluye la de la solidificación sutil de la modernidad líquida que, tras la aparente transparencia que dice iluminarlo todo, deja ocultos a los actores extraterritorializados que desde el éter imponen sus condiciones de vida al resto del planeta.

Esta actitud congenia con una modernidad *que sigue viva porque es inacabable*, porque languidecería en caso de consumir la liberación definitiva de la humanidad: de hecho, sigue viva como crítica porque la transparencia virtual que nos acompaña abona el terreno para nuevas opacidades y sombras. Por ello, sólo cabe una actitud vigilante que, ante todo, vele por *el límite*, por el límite siempre asediado por los excesos de lo imaginario del cual todo nace sin medida, excesivo e inflamado. En esa dirección, la sociología ha de reivindicar su espacio en la modernidad, su espacio que es el del límite, el del límite libre de olvidos, cegueras y rigideces. Debe estar siempre en tensión con su objeto de estudio sin entregarse a contemplaciones acomodaticias ni a nihilismos estériles, debe reforzar a la sociedad moderna como *tensión* que no muere, como una tensión constante de la sociedad con-

sigo misma. El viejo Habermas tiene razón: la modernidad es un proyecto inacabado e inacabable. Y su eventual consumación supone el regodeo fatal y trágico de la sociedad consigo misma.

### 3. LOS PERFILES DEL IMAGINARIO

Acometo la tarea de desentrañar las claves de lo imaginario a sabiendas de que es una misión imposible. Interminable: porque es el feudo del perpetuo iniciar. Empiezo por subrayar que la realizo desde una de sus criaturas simbólicas, la tradición occidental, muy diversa y, al mismo tiempo, con rasgos específicos muy marcados. Sin embargo, advierto que esta reflexión, como toda reflexión, siempre *llega tarde* con respecto a la actividad del imaginario, que consiste en *dar la palabra*, en *apalabrar el mundo*, en *iniciar su curso*.

Occidente siempre ha ocultado el inicio y el final. Ha vivido y reflexionado desde el fundamento y el pensamiento de la determinación. Si bien han convivido en él dos almas, la que nos habla de *autonomía*, que procede del ágora ateniense como feudo del nacimiento de la filosofía, la democracia y la autorreflexión social, y la que promueve *la heteronomía* en modelos sociales cuyos actores delegan su protagonismo en fuerzas sobrehumanas como Dios, el Ser, la Razón y otras, su tendencia hegemónica ha sido la de negar la historia. Algo que se acentúa en la modernidad. Como dice Bauman a este respecto, «la civilización que descubrió la historia y su propia historicidad, se concibió —por eso mismo— como ahistórica: tuvo un principio pero negó tener un final» (1992: 121). En la sociedad contemporánea la historia ha dejado paso a la lógica, en concreto, a la lógica del pensamiento, al cálculo. Al decir de Heidegger, lo real lo es por ser representado y elevado a concepto. *Ser es ser pensado. Pura lógica (aristotélica)*. Se trata de la conversión de *las cosas de la lógica en la lógica de las cosas* en la que todo es representable, concebible y definible, en la que nada escapa a los parámetros del sistema, en la que se omite lo desigual, lo heterogéneo y lo aleatorio.

Todo esto desemboca en la hegemonía del *uno* frente a la diversidad de la experiencia. En ese *uno* Occidente pretende detener, paralizar y domesticar la polifonía circundante. Algo más,

convertir al *uno*, ya desde Grecia, en modelo de representación simbólica cuya traducción es la conversión del conocimiento en modelo rector de comportamiento, el pensar en facultad humana hegemónica y la (única) verdad en instrumento de organización y dominación. Así, expresiones señeras de nuestra tradición, como el *Ser* de la filosofía clásica, el *Dios* del Medioevo, la *Ciencia* moderna y, tal vez, la *Red virtual* (pos)moderna, comparecen en la historia como dominios simbólicos centrales en torno a los cuales cierta clerecía oficial (la Academia, la Iglesia, el Especialista, los Señores del aire) gestiona el lenguaje, pretende normalizar ciertas visiones canónicas y estabiliza los criterios de inclusión/exclusión social. Se trata de productos que derivan directamente del *lenguaje del Ser*. Sin embargo, lo imaginario subyace a todos ellos porque remite al *ser del lenguaje*.

Se decía arriba que abordar la explicitación de lo imaginario es tarea interminable. Y lo es porque, además de que sólo se le puede pensar desde una de sus expresiones, en él radica la condición del *narrar*, o el *narrar* como condición y principio de las experiencias humanas. Al intentar *narrar el narrar*, descubrimos *la palabra en cinta*, de la que habla el poeta José Ángel Valente, que fecunda a, y sobrevive a sus interpretaciones y renace con cada edificio social. Se trata del lenguaje en su dimensión eternamente joven de las metáforas que irradian corrientes de sentido, que estiran los límites de la experiencia social, que trastornan y niegan lo que hay. Es el momento de *la palabra hereje* que dice y se desdice, que escapa a las leyes de la ciudad, al sistema filosófico, al dogma religioso, al tratado científico, a los lugares comunes de la comunicación virtual. Palabra que impide, por tanto, las clausuras metafísicas o el bullicio ensordecedor de los simulacros como realidades definitivas, palabra que nos habla de juego, de juegos, de juegos del lenguaje, del lenguaje como capacidad de expresar el mundo en plural. Aquí no hay sujeto que describa la experiencia a través de un lenguaje supuestamente universal. Es *el lenguaje*, en una de sus múltiples modalizaciones, el que encauza la práctica sin la intervención lúcida de la conciencia, en ausencia de la voluntad y sin la finalidad utilitaria. Convoca al *momento retráctil* que precede la expansión del mundo, que prefigura y anticipa lo venidero. Es el tiempo poiético y poético en el que se diluye el yo/nosotros para dejar espacio al despliegue del

proceso creador respecto del cual todo sujeto es contemporáneo. Nos situamos en un escenario de frontera (con el abismo) en el que la palabra ya no describe lo que hay ni se limita a dibujar simulacros: se trata de la palabra que edifica nuevos *dominios referenciales*, la palabra que narra y, al hacerlo, ensaya con los límites de la institución.

Habitamos la in-determinación y *la falta* que definen la condición humana cuyo destino es el de *iniciar*. Más en concreto, iniciar la narración del mundo, conferir dirección a la acción y al curso de las cosas, organizar la experiencia social. Ante la indeterminación *que somos y nos hace ser* el hombre se reivindica como potencia, como potencia inauguradora. Porque sin iniciar no hay nada, porque *al no haber nada*, iniciamos: en ausencia de conciencia. Esta es producto final del empezar que constituye la experiencia del lenguaje, no en el sentido de la lengua nacional en el que según Sloterdijk «todo hombre está condenado a vivir bajo un folclore totalitario» (2006: 150) sino, también en palabras del filósofo alemán, «en esa forma de decir la verdad que originariamente está emparentada con el derecho al aire y a la amplitud» (Ibidem: 153).

En el inicio no hay nada, nadie. No hay concepto que lo atrape porque, entre otras cosas, es su criatura. Por ello, como práctica común en sociología, para abordar la cuestión de lo imaginario también cabe una imagen. Más aún, *sólo* cabe la imagen en lo que tiene de evocación de realidades inagotables que no pueden ser dichas porque, en tanto condiciones del decir, se susstraen al concepto. Y, para ello, puede valer la primera gran metáfora de la que se sirvió la sociología para ilustrar sus explicaciones científicas: la biología. Pero introduciendo cambios. Uno en concreto. Insuflando alma a la materia. Recuperando algo que se pierde en la lógica infernal de la materia bajo la égida del cartesianismo: el hálito, la respiración, las contracciones y las expansiones del cosmos.

El imaginario inaugura y da formas porque remite, en primer lugar y antes de nada, al universo de los elementos de la materia, de lo elemental, de lo que perdura en los cambios. Una vez más, Bachelard afirma que «aún más que los pensamientos claros y que las imágenes concretas, los sueños están bajo la dependencia de los cuatro elementos fundamentales» (1994: 11). Como todo lo que insufla vida, constituyen

la *materia prima* que hace posible cualquier realización, comparecen, como dice el mismo Bachelard, como *el inconsciente de las formas*. Son el embrión de los valores, de la racionalidad material, del valorar como encaje precario del hombre en el universo. En sus diferentes combinaciones reside la clave de cualquier creación. Los elementos son lo que compone y, en este sentido, la sociedad de flujos es *un compuesto*. La materia respira en la sombra, en el subsuelo arcilloso, en los yacimientos vegetales, en los acuíferos. En los elementos que hacen pensar combinaciones: *posibilidades*. Y que familiarizan a todo con todo: lo humano y lo animal, la naturaleza y la cultura, la razón y la locura. Son el elemento *vibrátil* por el que se expande el mundo y se lanza la acción. Su ser consiste en *querer-vivir*, en *hacer-ser*, en *dar vida*: y *muerte*. En sintonía con Bachelard, la imaginación humana expresa la capacidad trascendente y proyectiva de la materia viva, infinita, abundante y excesiva. Algo de esto se quiere dar a entender en el verso de J.A.Valente: «el espíritu es la metáfora de la infinitud de la materia» (1994: 12). En ésta habita lo seminal, lo que ofrece y se ofrece como combinación de los elementos. Se trata del *fondo i-limitado* que precede y prepara cualquier forma y límite de la trascendencia inherente a los elementos, a la materia del cosmos. En él se anuncia lo venidero. Constituye el momento del *pre-aparecer* (*Vor-schein*) blochiano.

Lo imaginario vive en la frontera entre la naturaleza y la cultura, porque la naturaleza no es sino una *potencia que deja hacer*, que hace *hacer*, que nos obliga a acabarnos formalmente. En toda expresión de cultura habita *la falta* de la naturaleza o la naturaleza como *falta*. Como falta que nos sume en la in-determinación y, al mismo tiempo, como falta que nos invita a *cuidar de nosotros*. A re-agrupar los fragmentos: a *combinar los elementos*. Se trata del «mundo de las raíces, de la matriz subterránea de las cosas, de estos *invisibilia* que aseguran el secreto coherente de todo lo natural y lo cultural» (Maffesoli, 2004: 21). Por otra parte, los propios elementos de la naturaleza se convierten en el primer gran modelo que nutre la inventiva de la cultura. En este sentido, Bachelard afirma que los elementos constituyen «las hormonas de la imaginación» (1986: 22). De hecho, Castoriadis y Foucault subrayan que el simbolismo humano se ha modelado en sintonía con los gestos del

mundo animal y vegetal: así las correspondencias *fierzeza=león*, *bravura=toro*, *paz= paloma*, *fecundidad=concha*, *perdurabilidad=piedra*, etc. forjan los primeros estímulos de la ideación humana. Desde entonces sus huellas milenarias contribuyen a sedimentar una memoria común y universal de la que vive la inventiva humana toda. No en vano, imaginamos desde las metáforas que, a modo de arquetipos, comportan un sentido universalmente compartido: el de los elementos.

Comenzamos con los elementos porque no imponen vías únicas ni recorridos irreversibles. Dejan hacer e inventar. Nos ofrecen comenzar y dar inicio al curso de los acontecimientos, nos incitan a implicarnos culturalmente con la obra inacabada de la naturaleza. Su *no-ser* que da el ser tiene una profunda relación con nuestra tendencia a iniciar en el marco de la indeterminación que nos constituye. En este sentido, Peter Sloterdijk plantea en esta época de flujos y corrientes virtuales *una poética del comenzar* (2006: 16) que se allega hasta «ese flujo silencioso donde las cosas aún sin nombre juegan en las orillas del concepto sin petrificarse» (Ibidem: 51). Nuestro comenzar consiste en decir, expresar y acotar la experiencia, en narrar las peripecias del vivir dignas de ser contadas. De algún modo, en dar a luz a algo que no existía: en atisbar y explorar nuevos comienzos y romper bloqueos. Comenzamos porque habitamos la indeterminación, porque *hacemos agua*, porque sobrenadamos mal que bien sobre *lo sin fondo*. Estamos hermanados con lo extraño, con el abismo cuya ambivalencia atrae: si bien en él perdemos el rostro, el nombre y la identidad, de igual modo desde su indistinción se nos concede la oportunidad para verbalizar y crear sentido (Maillard: 1998: 68). Comenzamos con la palabra porque no hay nada, nadie. Ni en nuestro propio nacimiento: no estábamos ahí para relatarlo. Como dice Sloterdijk, «el comienzo real para nosotros nunca aparece más que en los resultados de su ser-ya-comenzado» (2006: 17). Razón por la cual *olvidamos* que iniciamos y que iniciamos sin estar allí como identidades lúcidas. No en vano, no hay quién ni qué que puedan ser testigos de ese relato inicial y fundador. No hay relato ni relator de ese nuestro relatar que inaugura el curso de las cosas. No hay metarrelato ni metasujeto. Si acaso bruma, silencio, claroscuros. La misma extrañeza que acompaña y hace posible toda identidad.

A continuación presento ciertos rasgos que dan una idea aproximada de lo imaginario.

Primeramente, decir que remite a la capacidad humana de organizar su experiencia, de *hacerse una idea de sí y del mundo*. Es la actividad incesante a través de la cual el afecto/sentido se pone/proyecta como imagen que funda y aglutina el hecho social, que tira de la acción. Esa actividad no responde ni a ninguna determinada codificación de la mente, ni a una mera copia de la realidad exterior. Cursa sin causas conocidas y como producto de la in-determinación que la constituye. Por ello, sólo puede ser explicada «ex post facto» (Castoriadis, 1988: 51). Cuando se habla de indeterminación no se remite a un simple vacío, una ausencia, una nada. Más en concreto, se apunta, por un lado, al ser como apertura y no clausura, al hecho de que lo que es nunca es tal que excluya el surgimiento de nuevas formas y de nuevas determinaciones, y, por otro, la creatividad imaginaria es indeterminación en el sentido de que abre a la posición de nuevas determinaciones (Castoriadis, 1998: 109).

Se trata de *lo trascendental* que se hace historia. En él perviven *el no-ser de la posibilidad* que alumbró actualizaciones históricas. Constituye *el no-lugar* de la indeterminación en la que habita la existencia humana. Y lo habita activando y realizando posibilidades, llenando a través de la creatividad imaginaria *la falta* que nos incita a hacer y a ser, iniciando cursos de acción.

Charles Taylor (2004: 23) define el imaginario social en oposición al pensamiento teórico. En primer lugar, la sociedad «imagina» sus escenarios sociales, no en términos teóricos, sino expresados en imágenes, metáforas y narraciones. Además, mientras la teoría es monopolio de una minoría, lo imaginario abarca al conjunto de la sociedad. Por último, el imaginario social apunta a la comprensión que hace posible las prácticas y las legitimaciones sociales.

Es la matriz del pensamiento humano. Se trata de *lo sin fondo* donde *todo hace aguas* y, por ende, *fertiliza*: ese *continuum preformal* del que nacen las pautas de sentido, las figuras e imágenes que espollean de la acción. Según Castoriadis, el imaginario se asemeja más a la actividad del *magma*. Se puede decir que el magma es «ese substrato fluido de todo ser determinado» (Joas, 1993: 163) que, según H. Joas en referencia a Castoriadis, alude a «la ontología de la indeterminación como presupuesto para la crea-

ción» (Ibidem, 163). La tematización del ser de lo social supone reconducir inicialmente la óptica de análisis hacia «el ser de lo que se da antes de la imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos *magma* a lo que se da en este modo de ser» (Castoriadis, 1989: 288). Castoriadis sostiene que «un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en lo cual se puede construir) *organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida*, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita e infinita) de esas organizaciones» (Ibidem, 288). En él las cosas *se continúan unas en otras* en un flujo interminable e imprevisible en el que, por momentos, «se aprehenden corrientes más densas, puntos nodales, zonas más claras o más oscuras, puntos de roca» (Ibidem, 132). Efecto de su incansable actividad es la quiebra de las rigideces y las durezas y la apertura del horizonte que, de pronto, ofrece vías de exploración y estimula la experimentación. En palabras de Balandier, el ser magmático de lo imaginario «pone de manifiesto configuraciones sociales trastocadas, reorganizaciones en marcha, apariciones de lo inédito; rompe la ilusión de la larga permanencia de las sociedades, que toman además el aspecto de una obra colectiva *jamás lograda y siempre por continuar*» (1988: 62).

La actividad de lo imaginario bebe de la remisión constante del lenguaje precodificado, del lenguaje que determina desde la indeterminación, del lenguaje que establece nuevas marcas y diferencias en el infinito natural. Se trata del flujo semántico que, por su inextinguible capacidad de remisión, engendra sentido, forja *la referencia*. Lo que Ricoeur llama «la fuerza referencial» (2002: 206) del lenguaje en su uso metafórico que levanta universos, mundos, cosmovisiones, códigos y estilos de vida: *que despierta la acción*. Lo imaginario convoca a la apertura, a la creatividad, al verbo que permite al ser humano decirse en plural. Se corresponde con el lenguaje expresivo del que habla Charles Taylor en el marco de la filosofía hermenéutica que, frente al lenguaje designativo, constituye «un patrón de actividad mediante el cual expresamos/realizamos una cierta manera de ser en el mundo» (2006: 55). En este sentido, «toda expresión es trópica» (Castoriadis, 1989: 295), fruto de *la palabra en exilio* que, sin arraigo natural a fundamento alguno, fluye fundando e iniciando. Aquí reside la maternidad metafórica

de la palabra, ese *flujo de la metáfora* que, no presidido más que por el caos, engendra la *metáfora del flujo* de nuestros días. No se puede hablar de unos significados/significantes ajenos y previos a la creatividad histórica del imaginario; «no hay sentido propio, es imposible aprehender y encerrar un sentido en su propiedad; lo único que encontramos es un uso *identitario* del sentido» (Ibidem, 295). Exponer la actividad de lo imaginario equivale a rescatar *el ser del lenguaje* como matriz del lenguaje del ser, del lenguaje codificado que estabiliza la percepción del mundo. A ello apunta Foucault cuando habla del *Pensamiento del Afuera* entendido como el discurso concebido desde sí mismo y sin la preexistencia de la subjetividad o de la objetividad, en definitiva, como «un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente» (2000: 25).

Además, en segundo lugar, en ese flujo preformal no hay nada, nadie: contingencia e indeterminación. Se hace imposible el juicio moral y lógico y, por tanto, la conciencia. Esta es siempre su producción, por ello, siempre tardía. Aunque la primera modernidad se jactó de su autonomía y autoformación, su formación obedece a un sinfín de procesos mudos y silentes que la preceden, la preparan y la perfilan. Como insiste Fernando García Selgas en el seno de una reflexión valiente y sugerente en torno a la fluidez que permite categorizar a nuestras sociedades<sup>4</sup>, buena parte de la reflexión sociológica contemporánea se sigue realizando desde este substrato, que es el sujeto, aunque incorporando al mismo una mayor carga de vulnerabilidad que la que exhibió en la modernidad industrial. Si bien sus actos y prácticas sociales se reconocen como la causa de la presencia siniestra de la ambivalencia, los riesgos manufacturados, la guerra que no cesa, al sujeto moderno *no le pasa nada*.

Y pasarle, si le pasa, la pasan cosas, o mejor, le han pasado. Lo que le ha pasado es *el carácter, una disposición y actitud* ante el mundo: aquella experiencia que se abre paso en nosotros y de la que ese *yo/nosotros* es contemporáneo. La actividad imaginaria goza de autonomía en el sentido de que se fragua en el lodo de lo prefor-

mal en el que, en ausencia del juicio crítico, comparecen y se imponen *lo onírico* de E. Bloch, *la razón estética* del último Adorno, *la parte maldita* de Bataille, *lo sensible* de Maffesoli. En este sentido, el sujeto no es sujeto porque se sujeta a sí mismo, sino porque *padece y sufre*, porque *le sobreviene* la crecida de lo imaginario, porque le visitan potencias que tiran de él, le asedian y le expanden. La acción se inicia sin ojos, sin visión, sin plan: sin lucidez. Más que una substancia compacta, es una *frontera, un ser inacabado*, en el que se dan cita capacidades *instituyentes* y capacidades *reflexivas*. Estamos en el período fundacional y fundador del *aún-no* blochiano, de la fase en la que la acción sueña, proyecta, espera, en la que explora y experimenta formas, en la que intuye zonas fértiles. Con respecto a él se puede decir algo que, al igual que en la experiencia del arte, ocurre en la acción social: «si es cierto que la obra comienza a existir cuando está completa, no es menos cierto que aquella comienza a actuar antes de existir» (Pareyson, 1987: 41).

El sujeto lo es porque no se sujeta, porque de no-ser llega a ser, porque en él tiene lugar la visita inesperada de lo imaginario: de la contingencia. Esta es el destino de la condición humana, no sólo en lo que tiene de imposibilidad de consumir sus sueños, sino en lo que tiene de posibilidad de actuar. La contingencia no es sólo el final, también el principio. O es el final porque *también* el principio, porque constituye la substancia de lo real, porque *lo que hay y perdura es principio y final*.

Sobre este aspecto las reflexiones de Otto Marquard pueden ser muy clarificadoras porque inciden en esa contingencia que nos pasa y nos constituye. Este pensador alemán habla de dos tipos de contingencia que forman parte de la existencia humana: *la contingencia por arbitrariedad* y *la contingencia por destino* (2000: 138ss). La primera remite a lo que podría ser de otro modo y podemos cambiar, algo elegible y abandonable arbitrariamente: por ejemplo, contraer matrimonio y separarse tiempo después. Por otra parte, la segunda remite a lo que podría ser de otro modo pero no hemos elegido y no podemos cambiar: haber nacido, haber nacido en una sociedad y no en otra, con determinadas

<sup>4</sup> Consultar trabajos como, «La reflexividad y el supuesto-sujeto», en *Globalización, riesgo y reflexividad* (eds. R. Ramos Torre/F. García Selgas), CIS, Madrid, 1999; «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», *Política y Sociedad*, vol. 4, nº 1, 2003.

disposiciones biológicas, intelectuales, etc. Se trata del destino que se nos impone, ese capítulo introductorio que condiciona y determina el resto de la narración que nos corresponde a nosotros realizar. De igual modo, la presencia de lo imaginario dibuja sobre nosotros el haz de imágenes que van a delimitar el mundo de la vida, el horizonte, el campo de acción, las categorías de pensamiento: lo normal. Ahí echan raíces nuestros hábitos que confieren regularidad, consistencia y continuidad a nuestras vidas: carácter. Y que también nos llevan al abismo porque nacen en ese fondo de la des-mesura, de lo que viene al mundo sin medida y sin equilibrio.

Además, en tercer lugar, la actividad del imaginario se padece como *experiencia*, como experiencia conmocionante, como experiencia de trastorno. Se trata un momento de expansión en el que se ve más allá de los dualismos de la clasificación social y, por tanto, se vislumbran otros horizontes y escenarios inexplorados. Es el momento natalicio del valor que, como defiende Hans Joas, se funda en una experiencia de trascendencia, en «un sentimiento de vinculación hacia algo que es independiente y determina nuestra orientación» (2002: 55). Esa experiencia zarandea y conmueve la existencia humana porque la despoja de las creencias anteriores y la incita a otros cursos de acción.

Aquí convendría hacer dos matizaciones que pretenden recuperar el alcance constitutivo de *la experiencia* para la acción humana. La primera remite a los excesos cometidos en la primera modernidad por las ciencias naturales al apropiarse instrumentalmente de un concepto al que desposeen de una riqueza incuestionable. Gadamer (1977: 31-222), en sintonía con Hegel, reivindica la recuperación de la experiencia en el marco de las ciencias humanas y sociales para corregir esas simplificaciones que la reducían a mero experimento y, con ello, a un caso más de una ley general mutilando su potencial revelador siempre único e irreplicable. En este sentido, Gadamer habla de experiencia en lo que tiene de (1) *negativa* como positividad relativa a la falta que nos incita a hacer, de (2) *fuerza de autococonocimiento* referido a un conocimiento que emana de las posibilidades desconocidas que encierra la existencia, de (3) *reveladora* del vasto horizonte en que vivimos y que no podemos sino intuir por nuestra condición de «seres situados» en el tiempo y en el espacio.

La segunda matización tiene que ver con esta primera. En el marco de una reflexión acerca de lo imaginario, se trata de analizar las posibilidades que ofrece la experiencia expansiva y poética del arte como modelo del que extraer consideraciones de peso acerca de la acción humana. Así, toda la reflexión metapoética de José Angel Valente en la que conviven las referencias a Nietzsche, Bloch, Foucault, San Juan de la Cruz, Eliade (entre otros), sirven para subrayar la experiencia de transgresión creadora que se da en un *lugar o recipiente* llamado hombre cuya identidad siempre es efecto de aquélla. En este sentido, la experiencia artística es experiencia de conocimiento. De hecho, sólo se puede hablar del «yo» luego de haberse producido la experiencia poética, que nos hace ver y ser *mirada*. El acto poético remite a un momento de contracción, de autodisolución, de máxima receptividad: el viaje de la identidad al autoextrañamiento. El «quién», el «qué» no explican el poema porque no hay «quién» ni «qué» antes del mismo. *No amanece el cantor*: se ha desvanecido. Como dice el poeta, «oímos la palabra y volvemos el rostro para ver quién lo ha dicho y ya no está. Todo comienzo es así postrimería; todo presente, postumidad» (Valente, 2003: 46). La identidad no le pertenece al sujeto/poeta, no es propia, más bien producto de su sintonía con los movimientos del universo resonando en él.

De ello habla la sociología de la religión de Durkheim cuando en referencia al rito religioso subraya la autonegación y disolución del individuo y de la sociedad en *lo otro*. Lo imaginario remite a experiencias de identificación en la que *una parte deviene todo*. Se trata de la relación típica del pensamiento mítico: *la pars pro toto*. En concreto, la síntesis mítica que preside el despertar de la acción se corresponde con *el ser como* del que habla Paul Ricoeur (1980: 401). La verdad del mito nos devuelve a la totalidad porque nos permite empezar el relato: *fundar e iniciar*. Con ella se asiste al nacimiento metafórico de la referencia y, con él, de la palabra, el sentido y el pensamiento. El mito es posible porque en lo imaginario, más que un hecho consumado, la realidad se prepara y se anuncia. En palabras de G. Durand, «el mito no es nunca una notación que se traduce o descifra, es presencia semántica y, formado por símbolos, contiene comprensivamente su propio sentido» (1981: 340).

El simbolismo se constituye, en cuarto lugar, en el vehículo lingüístico que estabiliza la virtualidad de lo imaginario. A su través el flujo se con-tiene, se comprende: se aviene a razón, a la palabra, al debate. En el símbolo se estabiliza la conciencia, se fijan los valores y las prácticas. De algún modo, en el símbolo se produce la transición de lo amorfo hacia la forma. Es una realidad ambivalente porque hace de *tránsito*. Posibilita un cambio de estado sin que ninguno de los momentos quede excluido. En el símbolo se contiene la abundancia del mundo: pone un pie en el fondo informe y otro en la expresión formal. Por ello, los mejores conocedores del universo simbólico, así E.Cassirer, H.G.Gadamer, P.Ricoeur, M.Eliade, G.Durand y otros, han subrayado su impulso trascendente, su pregnancia semántica.

En concreto G.Durand (1968: 10ss.) define el símbolo y a su forma de conciencia *in-directa* por oposición al signo y a su forma de conciencia *directa* ante la experiencia. Este remite a las cosas, a los hechos inmediatos, a lo que se encuentra a la mano. Aquí muestra ese componente designativo que facilita la correspondencia entre las palabras y las cosas sin ningún enlace más que el estrictamente funcional y económico. Por otra parte, el símbolo remite a dimensiones trascendentes de la experiencia humana a través de *la similitud* (Gadamer, 1977: 108ss.) entre el soporte material simbolizante y el sentido simbolizado. El símbolo asocia los fragmentos del mundo. Mantiene comunicados los diferentes niveles de la experiencia humana. Si bien nos liga a la inmediatez empírica, también nos pone en conexión con la posibilidad, con la experiencia transgresora, con la creatividad. Nos aproxima a lo más sutil: a la intimidad de la materia (G.Durand). El simbolismo vive en una dialéctica y en una tensión permanente: sus formas expresivas tapan y, a la vez, desvelan la profundidad que la que son oriundas.

Así, una expresión simbólica concreta, la de *la sociedad de flujos*, puede ocultar el palpito imaginario que constituye su embrión. Ejemplos sociales e históricos del ocultamiento serían la ideología y la utopía. La ideología, porque el poder anula la potencia que lo funda y, al mismo tiempo, lo niega. La utopía, porque el curso de los acontecimientos se percibe como inexorable, fatal y sin posibilidad de reconducción. En todo caso, el análisis del simbolismo permite deslitalizar el hecho cosificado, aguar lo sólido,

ablandarlo. No en vano, su presencia constituye un elemento central de la mediación humana en la experiencia. Detectar el símbolo como tejido del hecho social supone relativizar su presunta dureza, abrirlo a la historia. En este sentido, nuestra modelización líquida de la sociedad (de flujos) no deja de ser simbólica. Dicho más correctamente, su carácter líquido no deja de ser simbolismo y, por ello, nada salvo el olvido o la dominación puede garantizar su perdurabilidad como forma histórica.

El tratamiento de lo imaginario, en quinto lugar, no tiene por qué desembocar en la defensa del relativismo. O, por lo menos, del relativismo entendido como mera inconmensurabilidad entre los universos humanos que, al mismo tiempo, puede dar pie al *todo vale*. Muy al contrario, la raíz imaginaria de la institución incide en el humano hacer como principio de la vida social. Esta creatividad se expresa en plural, dotándose de múltiples modos, abriendo las puertas a otras múltiples conjugaciones. Por ello, si bien constituye la matriz de la diversidad, también frente a ésta, brinda la posibilidad de re-conocer su raíz común: la cultura, el hacer, la creatividad. Y, con ello, un principio de entendimiento que subraya y obliga a la desnaturalización: *a no cerrar posibilidades y a imaginar en común*. Más aún, no hacerlo pone de manifiesto la aviesa atención de la institución de regodearse en actitudes cerriles, temerosas al cambio y ajenas a la experimentación con los otros. Lo imaginario compromete la crítica social desde el momento en el que obliga a lo social a regenerarse y a someterse a los procesos de relegitimación social. De algún modo, lo imaginario convoca a la política en su tarea de proponer nuevas avenidas para la acción. Constituye el mismo denominador común que nos prolonga hacia los otros (y a lo otro). A su través nos descubrimos como potencia que está en disposición de narrar la realidad de manera cooperativa. No en vano, no existe la palabra final y definitiva acerca de una realidad que no cesa de expandirse.

#### 4. IMAGINARIO CONTEMPORÁNEO: APOTEOSIS DE LA CIRCULACIÓN

En nuestras actuales sociedades si algo ha perdido el valor de antaño es el territorio. La nueva realidad social incide en *lo extraterritorial*. Con ello se remite a actores que hacen des-

plazar sus voluntades y sus decisiones a velocidad de la luz y que interactúan en el seno de una red globalmente integrada. En este escenario en el que, según Castells, *el espacio vence al tiempo*, predomina lo leve, lo inconsútil, lo inmaterial, lo que permite un desplazamiento veloz e instantáneo. La adaptación a esta nueva situación exige perfiles desarraigados, nómadas y versátiles.

La definición de los hechos sociales e identidades ya no viene dada por la pertenencia a un lugar. Lo que caracteriza el actual modo de vida es *el no-lugar* por el que, en vez de habitar/residir, transitamos, viajamos, nos desplazamos. El territorio ha entrado en crisis. Y, con él, la institución que velaba en la modernidad por la integridad de sus límites: el Estado. La corriente de los flujos cursa sin los controles de esta autoridad política y, a su través, la información, el poder y el capital se desplazan sin impedimento y sin traba alguna. Este nuevo espacio vive en una perpetua y deliberada desregulación. Corresponde a «un capitalista colectivo sin rostro, compuesto por los flujos financieros que dirigen las redes electrónicas» (Castells, 2000: 554). La política, aún muy apegada al territorio, se ve incapaz de intervenir en el espacio de los flujos en el que, por ello mismo, la instantaneidad y la velocidad expresan los nuevos rostros del poder.

Para sobrevivir en esta inestabilidad constante los cuerpos deben ser livianos, espiritualizarse, despojarse de los lastres de lo típico y perder materia y peso para facilitar los desplazamientos y los cambios. Hoy la adaptación exige levedad, ser (como el) flujo. Pero esto no se encuentra al alcance de la mano de todos los mortales. Muy al contrario, se trata del germen del nuevo tipo de las desigualdades sociales. Hoy el poder es el poder de desplazamiento, de diluirse virtualmente, de expandirse globalmente. La economía de nuestros días lo demuestra en la capacidad del dinero para jugar sus bazas al margen del antaño papel corrector del Estado que, lejos de compensar los automatismos del mercado, le ofrece condiciones muy favorables a sus inversiones en lo referido a la fiscalidad, a la flexibilidad y, sobre todo, a la seguridad. El dinero negocia con el nuevo *Estado penal* sobre la base de condiciones negativas: las que aclaran su disposición a romper libre y unilateralmente los compromisos económicos adquiridos.

En concreto, el dinero ha dejado de ser (materia) para no dejar de estar instantáneamente en cualquier parte del planeta. Su paulatina desmaterialización, de la que ya habla Simmel un siglo atrás, sintoniza con una forma de vida que sólo salva a lo que y a los que viven en el tránsito constante, ya no en la ciudad, sino en la red. Es la época de la levedad y la ligereza, de la información, de la inversión, de la visita turística, de la ensoñación constante etc. Los compromisos duraderos entran en crisis porque detienen el flujo, porque impiden el desplazamiento, porque obturan los cambios.

En este sentido, las grandes diferencias sociales ya no remiten, como antaño, a la acumulación de riqueza económica, sino a la mayor o menor capacidad de los actores para desplazarse. Hoy poder es *poder desplazarse* a tal velocidad que nos invisibilizamos a los ojos de los demás: de la ley, del control político, de la justicia, de la norma. En la cima de la pirámide social se encuentra una minoría difusa que decide por el resto generando un modelo de vida, no tanto por la vía de la imposición, como por la ausencia de regulación, de la huida permanente, del descontrol y de la confusión. Y así lo que era flujo empieza a dar muestras de parálisis y rigidez. Se trata de agua estancada en cuyo lodo germinan «las intenciones de naturalizar un modelo de gestión fuertemente desregulado, donde los únicos que se creen con derecho a la seguridad blindada son los que prescriben inseguridad y precariedad para todos los demás» (Alonso/Fernández, 2006).

Nuestras vidas están en manos de nadie, de lo desconocido, de aquel o aquello a lo que no podemos identificar ni culpar. Sólo queda autoculpabilizarnos: hacer propias las contradicciones sistémicas. Y, con ello, errar en el disparo, fallar en el diagnóstico, dejar vacío el momento para la crítica. Ya no vivimos tiempos de un cuestionamiento constante de la presencia abusiva de lo público en el ámbito privado de decisión que sólo corresponde al individuo. Hoy, la situación se ha invertido de tal modo que *lo por criticar* es la hiperprivatización de los individuos que desemboca en la mengua del dominio público y en los silencios de la sociedad ante cuestiones relativas a cómo queremos vivir, que nos une en el mundo de la diversidad, cómo convivir y no matarnos. En definitiva, el gran reto es la recuperación de *lo político* entendido como la capacidad de la sociedad para ajustar

cuentas consigo mismo, para ponerse en el trance de iniciar otros cursos de acción.

## 5. EL IMAGINARIO, LA MUERTE Y LA POLÍTICA: A MODO DE CONCLUSIÓN

Pero recuperar la política supone reivindicar *la autonomía* como valor que acompaña y define la actitud moderna. La autonomía consiste en el reconocimiento de la sociedad acerca del *carácter construido* de la institución. Esta nace desde lo imaginario y, por ello, asume la fugacidad de su diseño: *la muerte*. La política y la muerte van de la mano. Sin el final de las cosas, éstas perduran eternamente, como anhela cualquier forma de poder en su pretensión dominante. Sin final no hay lugar para el inicio. Por ello una política realizada desde la imposibilidad de cambio de las reglas de juego no pasa de ser un brindis al sol: sometimiento a esencias, naturalezas o sustancias que bloquean la experiencia. De este modo, la práctica política se revela inoperante o, en el peor de los casos, una burda pretensión de dominio.

Se trata, por tanto, de asumir que sólo podemos aspirar a la autonomía si nos reconocemos *mortales*, si reconocemos como *mortal* todo lo que brote de nuestros actos, si reconocemos a las acciones como el perpetuo iniciar de la institución. El momento político es posible como elucidación de lo efímero, desde la mayoría de edad de una sociedad que se sabe siempre iniciando, que asume el iniciar como el destino inexorable

del hombre. A esto refiere Castoriadis al afirmar que «un ser —un individuo o sociedad— no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia —no una «democracia» simplemente procedimental—, una sociedad autorreflexiva, que se autoinstituye y que siempre puede poner en cuestión sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente asumiendo la mortalidad virtual de toda significación instituida» (1998: 67).

Una vez más la política hace frente a la cronificación de poderes sutiles que no quieren morir, que quieren eternizarse, que no quieren dejar espacios a otros diseños sociales y modos de organización social: que repudian la palabra, el argumento y el debate porque incitan a la inauguración y al principio. Más que nunca esta época con evidentes resistencias al cambio obliga a repensar lo imaginario como germen de la acción y como matriz de un hecho social cargado de contingencia. La recuperación de lo imaginario supone asumir directamente la muerte de todo lo que lleva la factura de ese *ser de un día* que es el hombre, recordar *la falta* que nos define como límite y posibilidad, incorporar a nuestra vida eso que tanto espanto nos provoca: la extinción. Algo que no ocurre en nuestras actuales sociedades que tanto hablan de cambio y que tanto reinciden en querer perdurar. En no querer morir. Esta sociedad de flujos ha borrado el tiempo, ha mutilado la historia, ha enterrado nuestra condición de *efímeros*. Sin tiempo no hay muerte, no hay vida: ni tan siquiera posibilidad de imaginar nuevos inicios.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, L. E. (1998): *La mirada cualitativa en sociología*, Madrid, Fundamentos.
- ALONSO, L. E. y FERNÁNDEZ, C. J. (2006): «El imaginario *managerial*: el discurso de la fluidez en la sociedad económica», *Política y Sociedad*, Manuscrito para este monográfico.
- BACHELARD, G. (1986): *El aire y los sueños*, México, F.C.E.
- (1994): *El agua y los sueños*, México, F.C.E.
- BALANDIER, G. (1988): *El desorden*, Barcelona, Gedisa.
- BAUMAN, Z. (1992): *Immortality, Mortality and Other Life Strategies*, Stanford (California), Stanford University Press.
- (2000): *Liquid modernity*, Londres, Polity Press.
- (2005 a): *Amor líquido*, México, F.C.E.
- (2005 b): *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press.
- BECK, U. (1998): *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
- (2003): *La individualización*, Barcelona, Paidós.
- BERGUA, J. A. (2005): «Políticas, ideologías, chamanes y espectros. Para un análisis cultural del consumo del agua en los hogares», Papeles del CEIC-October.
- BERIAIN, J. (edtr.) (1996): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

- (2005): *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- BOURDIEU, P. (2001): *Contrafuegos 2*, Barcelona, Anagrama.
- CABRERA, D. (2006): *Lo tecnológico y lo imaginario: las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Biblos.
- CASTELLS, M. (2000): *La era de la información* (3Vol.), Madrid, Alianza.
- (2001): *La Galaxia Internet*, Barcelona, Areté.
- CASTORIADIS, C. (1988): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- (1989): *La institución imaginaria de la sociedad* (2.Vol.), Barcelona, Tusquets.
- (1998): *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra.
- CIRLOT, J. E. (1992): *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor.
- DOSSE, F. (1995): *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, París, La Découverte.
- DURAND, G. (1968): *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.
- (2000): *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce.
- ELIADE, M. (1992): *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.
- FOUCAULT, M. (1999): *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- (2000): *El pensamiento del Afuera*, Valencia, Pretextos.
- GADAMER, H. G. (1977): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- GARCÍA SELGAS, F. (1999): «La reflexividad y el supuesto-sujeto», en RAMOS, R./GARCÍA SELGAS, F. (eds.): *Globalización, riesgo y reflexividad*.
- (2003): «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», *Política y Sociedad*, Vol.4, nº 1.
- GORZ, A. (2004): *L'inmatériel*, París, Galilé.
- HARVEY, D. (1998): *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JAMESON, F. (1998): *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- JOAS, H. (1993): *Pragmatism and social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2002): *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, Distrito Federal (México), Biblioteca de Signos.
- (2004): *Braucht der Mensch Religion?*, Friburgo, Herder.
- JOAS, H. y KNÖBL, W. (2004): *Sozialtheorie*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
- JUNG, C. G. (1994): *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós.
- LE BRUN, A. (2004): *Del exceso de realidad*, México, F.C.E.
- LASH, S. y URRY, J. (1987): *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
- LYOTARD, F. (2003): *La postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilé.
- LLEDÓ, E. (2005): *Elogio de la infelicidad*, Valladolid, Cuatro.
- Ortiz-Osés, A. (1993): *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona.
- MAFFESOLI, M. (2004): *Le rythme de la vie*, París, La Table Ronde.
- MAILLARD, Ch. (1998): *La razón estética*, Barcelona, Alertes.
- MARQUARD, O. (2000): *Apología de lo contingente*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim.
- PAREYSON, L. (1987): *Conversaciones de estética*, Madrid, La balsa de la medusa.
- RAMOS, R. (1999): «Homo Tragicus», *Política y sociedad*, nº 30 (enero-abril).
- (1999): «Red, identidad, espacio y tiempo», *Reis*, nº 86.
- RAMOS, R. y GARCÍA SELGAS, F. (edtrs.) (1999): *Globalización, riesgo y reflexividad*, Madrid, CIS.
- RICOEUR, P. (1980): *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad.
- (2002): *Del texto a la acción*, México, F.C.E.
- SLOTERDIJK, P. (2006): *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pretextos.
- TAYLOR, Ch. (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
- (2006): *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- TRIONE, A. (1989): *Ensoñación e imaginario*, Madrid, Tecnos.
- VALENTE, J. A. (1994): *Obra poética. Material memoria*, Madrid, Alianza.
- (2003): *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- VATTIMO, G. (1992): *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.