

# *Lo social y el sujeto civil liberal en la filosofía moral británica del siglo XVIII \**

Mary Poovey

Institute for the History of the Production  
of Knowledge, New York University

*Resumen:* El tema de este artículo es la historia de los conceptos de sujeto y sociedad, tal como se configuraron en la filosofía moral británica del siglo XVIII y como componentes básicos de lo que la autora denomina, siguiendo a Charles Taylor, como imaginario social moderno. En concreto, el artículo examina la migración conceptual de la noción de sociedad y el proceso a través del cual ésta llegó a adquirir el significado de estructura objetiva, convirtiéndose así en un posible objeto de conocimiento científico y en marco normativo de las prácticas e instituciones humanas.

*Palabras clave:* historia de lo social, imaginario moderno, ciencia social, abstracción objetivada.

*Abstract:* This article attempts to historicize the concepts of subject and society, in eighteenth-century British moral philosophy, as primary components of what Charles Taylor has called «the modern social imaginary». By analyzing the conceptual migration of society, the author shows how this notion gradually became an «objectified abstraction» and, simultaneously, an object of scientific inquiry. As a result, society could be understood as the normative framework of practices as well as the institutional organizer of human affairs.

*Keywords:* history of the social, modern imaginary, social science, objectified abstraction.

---

\* Publicado en *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 125-145. Una versión ligeramente distinta se publicó también en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, pp. 44-61. Traducido por Miguel Ángel Cabrera (Universidad de La Laguna).

Uncida a tantos paradigmas teóricos, «lo social» es una expresión que ya no evoca un conjunto común de supuestos sobre la sociedad, la cultura, la representación o los métodos de escritura de la historia. No obstante, se la use para invocar una infraestructura objetiva que subyace a la cultura (como hacían los miembros de la escuela de *Annales*), para sugerir un proceso de cambio gradual y continuo que establece las condiciones de posibilidad de los acontecimientos culturales y políticos (como hicieron Marx y Tocqueville) o para identificar uno de los dominios relativamente autónomos que constituyen la vida social moderna (como tiende a hacer Niklas Luhmann), cuando lo social es desplegado como sustantivo, automáticamente moviliza ciertos supuestos teóricos que están implícitos en la propia condición gramatical del término. Lo que hace posible el uso de lo social como una expresión que designa una abstracción objetivada es la existencia de un proceso histórico que ha hecho que tales abstracciones parezcan tan reales como si fueran entidades materiales. Como consecuencia de la aceptación general de lo que Thomas Nagel (1986: 3-27) denomina como «visión desde ninguna parte» (propia del punto de vista de un observador no participante y objetivador), ha sido posible concebir las estructuras, relaciones y procesos sociales como entidades relativamente autónomas y suficientemente sistemáticas como para hacer factible su descripción científica (que es asimismo sistemática). Sea lo que sea lo que cada teórico individual entiende por este término, «lo social» se ha hecho pensable como parte de la larga historia de cosificación que llamamos modernidad.

En este artículo me ocupo de una fase de este proceso histórico: la forja de un vínculo entre las teorías filosóficas sobre una abstracción objetivada concreta —la naturaleza humana— y la legitimación de una nueva forma de gubernamentalidad en la Gran Bretaña de principios del siglo XVIII. Este episodio es relevante para la historia de lo social por tres razones. Primero, porque el esfuerzo de los filósofos británicos del siglo XVIII por elaborar una teoría de la naturaleza humana constituyó uno de los primeros intentos por situar una abstracción gobernada por leyes en la intersección entre un presunto orden providencial y las instituciones de la sociedad. Al hacerlo así, las teorías filosóficas sobre la naturaleza humana introdujeron un *método* para el estudio de lo-que-puede-ser-visto mediante un intermediario abstracto. Un método que opera además como el enfoque implícito de un punto de vista desencarnado, no participante y obje-

tivador que sienta las bases del entendimiento (o reconocimiento) de lo que no-puede-ser-observado (la «visión desde ninguna parte»). Este método está en el fondo de todos los usos modernos de lo social que explican las prácticas y relaciones observables por referencia no sólo a este punto de vista, sino también a una infraestructura que sólo puede ser teorizada mediante la perspectiva objetivante que crea en primer lugar a la propia abstracción mediadora.

Segundo, porque los filósofos morales experimentales avanzaron una teoría sobre la dinámica de la interacción humana que prefigura el *contenido* de algunas teorías modernas sobre lo social. Según esta teoría, en el proceso de vida y de trabajo en común, los individuos producen un código secular o sistema semántico, pero el código que los individuos generan colectivamente aparece como delimitado por algo que se encuentra más allá de la conciencia y de los seres humanos individuales. Para los filósofos del siglo XVIII, este «algo» era el orden providencial, que se concebía como manifestándose, entre otros lugares, en la naturaleza humana. Para los teóricos modernos, este «algo» es comprensible a través de una o varias categorías clasificatorias (clase, raza, género) o a través de una o varias estructuras o procesos (relaciones de clase, capitalismo, urbanización) que son sólo comprensibles a través de categorías interpretativas.

Tercero, porque al formular la teoría de que el gobierno emana de la naturaleza humana, en lugar de ser impuesto sobre ésta, los filósofos morales del siglo XVIII dieron por supuesto que existía otra abstracción (lo que Michel Foucault llamaba gubernamentalidad) que, al igual que la naturaleza humana (y el orden providencial que la informa), estaba gobernada por leyes. Esta idea reaparece en una teoría moderna de la gubernamentalidad que mantiene que el Estado liberal (ideal) no es coercitivo, sino que ejerce el poder indirectamente incitando a la cooperación voluntaria de los individuos <sup>1</sup>.

Antes de embarcarme en una exposición más detallada de la filosofía moral británica del siglo XVIII, me ocuparé de dos cuestiones teóricas que ayudan a clarificar el concepto de lo social. La primera atañe a la migración del término *social* desde su condición adjetival a la de sustantivo. La segunda es el beneficio teórico que podría obtenerse de insertar la discusión sobre lo social dentro de lo que Charles Taylor y otros denominan como «imaginarios sociales». Lo que yo

---

<sup>1</sup> Véase BURCHELL, 1991.

sugiero es que la consideración de lo social como producto de un imaginario social específicamente moderno contribuiría a iluminar algunas de las complejidades que muchos teóricos de lo social han pasado por alto. Esas complejidades incluyen: 1) la relación entre abstracciones interpretativas, con su perspectiva objetivante, y las afirmaciones que se pueden hacer sobre y mediante esas abstracciones, y 2) cómo los usos modernos de lo social conllevan las connotaciones teológicas implícitas en el predecesor providencialista del concepto.

### Migraciones etimológicas

En el *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson y en el *Oxford English Dictionary*, *social* es casi siempre un adjetivo. Ninguna de las dos definiciones dadas por el segundo de ellos resulta iluminadora para el uso moderno del nombre: la primera («un compañero, un socio») no está ya en uso; la segunda («una reunión social o una tertulia») es demasiado restringida para captar la obra teórica realizada por los analistas del siglo XIX y, especialmente, del XX. Sin embargo, si prestamos atención a los cambios en el uso del adjetivo que muestra el *OED*, vemos cómo la aparición de *social* en ciertos contextos puede haber impulsado a los científicos sociales a sustantivizar el humilde adjetivo añadiéndole el artículo *lo*<sup>2</sup>.

Procedente del latín *socialis* o *socius*, que significa amigo, aliado o socio, *social* fue incorporado al idioma inglés a mediados del siglo XVI como un modificante que describía la capacidad de los individuos para relacionarse. En 1562 *social* era definido como «capaz de asociarse o unirse con otros» (cursiva mía). (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.). Al hacer referencia a una capacidad, esta definición de *social* da por supuesto que los individuos son mónadas que pueden —pero no tienen porqué— relacionarse con otras mónadas. De modo que la definición de 1562 parte de la idea platónica que supone que los seres humanos son partes integrales de un todo más amplio, y no unidades aislables. Cuando en 1772 William Wollstone ( *OED*, 2.<sup>a</sup> ed.) se refería al «hombre»

<sup>2</sup> Esta exposición sobre la etimología de *lo social* se basa en las correspondientes entradas del *Dictionary of the English Language* de Samuel JOHNSON, 4.<sup>a</sup> ed., y del *Compact Oxford English Dictionary*, 2.<sup>a</sup> ed. En las referencias posteriores, el *Dictionary of the English Language* y el *Oxford English Dictionary* aparecen abreviados, respectivamente, como *DEL* y *OED*.

como «una criatura social», estaba basándose en el individualismo implícito en el uso de mediadores del siglo XVI, así como en la carga ética introducida por este individualismo. En la segunda frase del pasaje de Wolloston, lo que inicialmente parecía ser una definición («el hombre es una criatura social») resulta implicar un juicio desde el momento en que Wolloston acopla el adjetivo *social* al nombre *sociedad*, que él usa en el sentido de Johnson de «compañía»: «un hombre, o una familia, no pueden subsistir, o no pueden subsistir bien, solos fuera de la sociedad» (cursiva mía) (*DEL*, 4.<sup>a</sup> ed.).

Posteriormente, en la década de 1720, Joseph Butler partió también de las complejidades inherentes a la conceptualización de los individuos como mónadas dotadas de elección ética. En 1729 Butler (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.) explicaba que «la naturaleza del hombre tomada en su [...] capacidad social lo lleva a un comportamiento adecuado en sociedad». Esta frase sugiere que hacia finales de los años veinte social había llegado a ser una especie de atributo de una abstracción objetivada —la naturaleza humana— conferida por Dios a todos los individuos. Como una entre varias capacidades conferidas por Dios, la «capacidad social» sólo podía realizar el potencial virtuoso de la naturaleza humana si el individuo ejercía esta capacidad y controlaba las otras, incluida la capacidad para lo que los contemporáneos llamaban «egoísmo»<sup>3</sup>.

Hacia 1785 las connotaciones de origen divino en la «naturaleza del hombre» de Butler habían sido minimizadas por Thomas Reid, al adscribir «social» y «solitario» a «operaciones de la mente» (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.). Al oponer esta pareja de «operaciones» mentales, Reid no sólo naturalizó unas capacidades que hasta entonces habían sido concebidas en términos teológicos. Además ofreció la imagen de una mente cuya dinámica podía ser conceptualizada al margen de las consideraciones éticas. En la «mente» objetivada de Reid, la «operación» social es un objeto de estudio por derecho propio, con independencia del contexto en que un individuo vive, de los motivos que inspiran su conducta y de las consecuencias que sus acciones producen.

En la década de 1840, la objetivación implícita en la referencia de Reid a las operaciones mentales fue elevada a otro nivel cuando *social*

<sup>3</sup> El «egoísmo» (*self-love*) es la emoción primordial representada por Bernard MANDEVILLE en *La fábula de las abejas* (1714) y de la que trata Alexander POPE en su *Ensayo sobre el hombre* (1722-1724).

comenzó a aparecer en nombres compuestos que eran a su vez abstracciones seculares. La referencia de Charles Bray en 1841 a «Reforma social» (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.) y la invocación de Archer Polson en 1845 de la «Economía social» (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.) revelan que lo que fue conceptualizado al principio como la capacidad ética de una naturaleza dada por Dios, luego como la propiedad de una operación mental naturalizada, había sido desligada por completo del ser humano individual. La migración de *social* desde su relación adjetiva hacia una abstracción que invocaba implícitamente a Dios y hacia una posición integral en un nombre compuesto desligado de los agentes humanos sugiere el proceso paralelo de alienación y cosificación implícito en los usos modernos de lo social. Para imaginar que «reforma social» y «economía social» constituyen proyectos seculares o áreas de análisis relativamente autónomas, es preciso conceptualizar «reforma» y «economía» como separables de los individuos involucrados en esas actividades, como susceptibles de análisis científico (más que teológico) y como proyectos u objetos de estudio relativamente concretos. Esta conceptualización, a su vez, sólo fue posible una vez que «sociedad» comenzó a ser comprendida no desde el punto de vista de un participante particular, sino como un orden objetivo con su propia dinámica reguladora. De modo que esos nombres compuestos de mediados del siglo XIX conllevan el atomismo implícito desde mediados del siglo XVI en los usos de *social* como adjetivo, pero de modo tal que delimitan no al ser humano individual, sino a las actividades que éstos realizan colectivamente como expresiones de las regulaciones de la sociedad. Estos nombres compuestos de mediados del siglo XIX significan, así, la autonomía y la materialidad de unas abstracciones que han sido desligadas de los actores humanos. Al mismo tiempo implican que la dinámica de lo que antes se consideraba como capacidades humanas dadas por Dios, u operaciones mentales, había venido a ser considerada suficientemente dotada de leyes propias como para ser conceptualizada como parte del amplio y objetivado proceso que estaba poblado por actores abstractos y que los individuos particulares podían describir, pero no juzgar. Esta complejidad se hace patente en la definición de Polson de la «Economía social» como el estudio de las «leyes que regulan directamente la salud, la riqueza, la conveniencia y el bienestar de *lo público*» (cursivas mías) (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.).

Cuando los teóricos modernos usan *social* como nombre, se basan en los supuestos teóricos contenidos en la definición de Polson. Esos supuestos incluyen: 1) que existe una sociedad relativamente autónoma y objetivada; 2) que la dinámica de este conjunto objetivado de prácticas o estructuras se rige por leyes y que, cuando se manifiesta en instituciones y prácticas, es susceptible de análisis sistemático; 3) que este dominio de sociabilidad informa las instituciones que su dinámica ayuda a explicar y, a la vez, se refiere a algún sistema invisible y sujeto a leyes, y 4) que los agregados, que son también abstracciones (como lo público, el trabajo), son los agentes de abstracciones más fundacionales como lo social. Desde mediados del siglo XIX, esos agregados han sido construidos muy a menudo de manera que sean susceptibles de representación en el lenguaje de la cuantificación y la clasificación (enumeración y estadística). La construcción de esos agregados y su traducción a formas que puedan ser representadas mediante números o estadísticas ha sido una de las tareas características de los científicos sociales de finales del siglo XIX y del XX.

Esos cambios epistemológicos remiten a lo que se ha denominado como ascenso de la abstracción moderna, esa compleja serie de desarrollos teóricos e institucionales a través de los cuales la vieja conceptualización de la sociedad como uno o más órdenes normativos captados desde el punto de vista de los participantes (el gobierno político, la *societas* cristiana) fue reemplazada gradualmente por una comprensión no participante de uno o más dominios gobernados por leyes (la economía, lo político). Dominios que eran interpretados como objetivos y concebidos como si estuvieran organizados por una dinámica propia<sup>4</sup>. A medida que la sociedad comenzó a ser vista como un complejo de dominios gobernados por leyes y objetivados, esos dominios fueron conceptualizados desde el punto de vista particular de cada uno (por ejemplo, los de los modos de producción), incluso aunque los defensores de esos puntos de vista representaran perspectivas como la de la «visión objetivante desde ninguna parte» de Nagel. Esas perspectivas y los dominios que organizaban fueron además representados —con fines analíticos— como abstracciones que eran agentes u objetos. Cuando eran tratados como tales (como agentes u objetos de análisis por derecho propio —como a menudo es tra-

---

<sup>4</sup> Para una discusión sobre la historia de la abstracción, véanse POOVEY, 1995, pp. 25-54; LEFEBVRE, 1991, pp. 229-291, y WILLIAMS, 1977, pp. 55-71.

tado lo social—), esas abstracciones comportan connotaciones tanto del punto de vista articulado como de la visión objetivadora desde ninguna parte que es representada teóricamente. Para comprender abstracciones como lo social, que pueblan los dominios objetivados de la sociedad moderna, y para captar el origen histórico de esta abstracción en particular, es conveniente volver la vista hacia lo que Charles Taylor y otros se han referido como el imaginario social de las sociedades modernas.

### Lo social y los imaginarios sociales

Cuando teoriza el concepto de imaginario social, Taylor se basa en Cornelius Castoriadis (1987: 143), que usa el término para referirse a las «articulaciones últimas que la sociedad en cuestión ha impuesto al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son las condiciones de representabilidad de todo aquello que esta sociedad puede darse a sí misma»<sup>5</sup>. En su sentido más básico, el concepto de imaginario social hace referencia no a representaciones o acciones particulares, sino a los supuestos fundacionales sobre lo que cuenta como una representación o una práctica adecuadas. Definido de este modo, el imaginario social es un concepto que los analistas modernos utilizan para describir las más fundamentales condiciones conceptuales de posibilidad para el funcionamiento de una sociedad, incluso si la sociedad en cuestión carece de una formulación teórica que describa su funcionamiento de manera abstracta.

Volvamos a un ejemplo concreto. En otro lugar he descrito uno de los componentes del imaginario social de la moderna sociedad, el de la confianza depositada en el hecho moderno (Poovey, 1998). El hecho moderno es una unidad epistemológica, más que un contenido. El hecho moderno vincula las afirmaciones individuales sobre una observación concreta con las generalizaciones sobre los principios «más amplios» o «más profundos» que presumiblemente subyacen al fenómeno observado. El hecho moderno se asienta en una epistemología que asume una relación sintagmática entre la parte y el

---

<sup>5</sup> Craig Calhoun fue quien inicialmente me llamó la atención sobre la influencia de Castoriadis sobre Taylor. Véase el artículo de CALHOUN en este número de *Public Culture* [«Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 147-171].



todo, un universo ordenado de objetos naturales y una dicotomía entre el sujeto que observa y el objeto que es observado. Aunque esta forma de conocer el mundo nos parece ahora como de sentido común, el tipo de razonamiento que está implícito en el hecho moderno se desarrolló en los siglos XV y XVI, cuando fue institucionalizado como una modalidad de escritura propia de un grupo ocupacional (los comerciantes italianos en cuanto contables). En el siglo XVII, los miembros de otro grupo social, los filósofos naturales británicos congregados en la Royal Society, se apropiaron de los supuestos epistemológicos implícitos en el hecho moderno para conferir autoridad a otro conjunto de conductas sociales —es decir, para convencer al rey de que el conocimiento que ellos producían sobre el mundo natural era fiable porque era no sectario—. Durante el siglo siguiente, y a medida que el método propio de esta unidad epistemológica —el método científico— logró una autoridad cultural más general, los supuestos y prácticas representacionales asociados con el hecho moderno fueron gradualmente adoptados por un número creciente de teóricos y de profanos. Aunque la manera de pensar ligada al hecho moderno continuó (y continúa) compitiendo con otros paradigmas explicativos, hacia finales del siglo XVIII había ganado el suficiente ascendiente como para ser considerado el imaginario social dominante de todas las sociedades europeas occidentales que habían abrazado los principios del conocimiento científico.

Taylor contribuye a iluminar los principios generales que subyacen a este ejemplo concreto, aunque su breve exposición puede beneficiarse del tipo de explicación que ofrezco yo aquí. Taylor insiste, por ejemplo, en que un imaginario social no es simplemente una teoría desarrollada por especialistas. Por el contrario, el imaginario social es generado, al menos parcialmente, por gente corriente para su uso en la vida cotidiana y se revela en historias, mitos y lugares comunes tanto como en narrativas teóricas. Según Taylor (2001: 1), un imaginario social «es lo que hace posible, al conferirles sentido, las prácticas de una sociedad»<sup>6</sup>. Taylor apunta, además, que un imaginario social no es simplemente descriptivo (p. 20), sino que tiene también una fun-

---

<sup>6</sup> En este artículo me refiero al texto de TAYLOR «Imaginarios sociales modernos», presentado en agosto de 2000 en el congreso sobre Nuevos Imaginarios Sociales celebrado en Montreal. Una versión revisada de ese texto está incluida en este número de *Public Culture* [«Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 91-124].

ción normativa o prescriptiva, que orienta tanto la evaluación de las prácticas como las prácticas mismas.

«El imaginario social incorpora un sentido de las expectativas normales que tenemos unos con respecto a otros, el tipo de comprensión común que nos capacita para realizar las prácticas colectivas que conforman la vida social. Incorpora un sentido de cómo nos acoplamos todos en la realización de esa práctica común. Esta comprensión es tanto factual como “normativa”; es decir, tenemos un sentido de cómo son normalmente las cosas, pero ello va entrelazado con una idea de cómo deberían ser, de qué pasos equivocados invalidarían la práctica».

Puesto que los imaginarios sociales aúnan descripción y prescripción, ejercen también una función legitimadora: «el imaginario social es esa comprensión común que hace posible las prácticas comunes y un sentido ampliamente compartido de legitimidad».

La concepción de Taylor de los imaginarios sociales, que está explícitamente en deuda con la noción de Benedict Anderson de comunidades imaginadas, tiene afinidades con el concepto de ideología, que también intenta explicar las representaciones y prácticas colectivas por referencia a una abstracción más amplia. A diferencia, sin embargo, de la mayor parte de los usos del concepto de ideología, la concepción de Taylor del imaginario social no avala la idea de un fundamento preexistente en el que se basan las representaciones y prácticas de la sociedad, ni sugiere que se podría identificar ese fundamento como independiente de la representación creada por la ideología. Al contrario, tal como yo interpreto la exposición de Taylor, los imaginarios sociales se autentican a sí mismos (y hasta se auto-generan). En el acto mismo de producir las condiciones en que algunas formas de comprensión cuentan más que otras, los imaginarios sociales generan los términos mediante los cuales ellos mismos pueden ser comprendidos. Aunque un teórico puede identificar el imaginario que gobierna las representaciones y prácticas de una sociedad dada, no se puede decir que él o ella revele, al hacerlo, una verdad «más profunda». Al proporcionar y hacer creíble un paradigma explicativo (y no otros), un imaginario social hace también posible las afirmaciones sobre causas «más profundas», pero ello no quiere decir que existan verdades que se encuentren situadas más allá del imaginario que las produce.

Al eliminar la dicotomía del concepto de ideología entre superficial y profundidad —y entre ilusión subjetiva y comprensión objetiva ofrecida por los expertos—, el concepto de Taylor nos permite conceptualizar los imaginarios sociales como una especie de circuito cerrado. En este circuito, todos los elementos se informan unos a otros, de modo que la causalidad fluye simultáneamente en múltiples direcciones. Y así, representaciones concretas pueden influir sobre las prácticas institucionales y viceversa, mientras que los paradigmas explicativos que dependen de abstracciones derivan parcialmente su poder de las imágenes e historias concretas que esas abstracciones se proponen explicar. Dado que describe una estructura recursiva más que una dicotomía, la exposición de Taylor nos permite conectar las formulaciones teóricas producidas por los expertos con las concepciones comunes que la gente normal genera en su vida en sociedad. Podemos conceptualizar esta relación temporalmente (como si las imágenes pasaran de la teoría al sentido común, o viceversa) o espacialmente (como si las imágenes producidas por un grupo social fueran variantes de las imágenes producidas por otro). Es imposible saber si la conceptualización temporal es más adecuada que la espacial, o incluso tener la certeza de que ambas no sean más que formas de ver un proceso cuyas complejidades sólo pueden ser teorizadas aislandolas temporalmente de su despliegue en el tiempo y el espacio. Dado que sabemos que los términos en que conceptualizamos un cierto imaginario social son generados por las prácticas que institucionalizan los supuestos de éste, todo lo que podemos saber es que la pretensión de conocer ayuda a crear las condiciones en que a algunos tipos de conocimiento se les atribuye un valor de verdad.

En honor a la verdad, Taylor no pone el acento en la naturaleza auto-autentificadora de los imaginarios sociales individuales tanto como yo lo he hecho, ni destaca la dinámica recursiva que yo relaciono con la naturaleza auto-autentificadora de este concepto. Si he puesto el acento en la auto-autenticación es porque intento liberar al concepto de imaginario social de las dicotomías generalmente asociadas con la ideología. Esto es importante porque nos permite conceptualizar las dicotomías, tales como la separación entre «objetivo» y «subjetivo», como productos de un particular imaginario social, y no como una relación natural entre términos situados al margen de una forma concreta de concebir y de organizar la sociedad.

De igual modo que el concepto de Taylor se beneficiaría de una mayor distinción con respecto a los usos más habituales de la noción de ideología, creo que además contribuiría a mejorarlo la distinción interna que Raymond Williams ha introducido en el concepto de ideología. Más que ver la ideología como algo homogéneo y, por tanto, totalizante, Williams distingue entre ideologías emergentes, dominantes y residuales, que pueden coexistir en una misma sociedad. La ideología dominante debe competir, en todo momento, con nuevas concepciones colectivas que están comenzando a ganar credibilidad, así como con los restos de viejas formaciones ideológicas en declive (Williams, 1977: 121-127). La combinación de la idea de Taylor de los imaginarios sociales con el modelo de ideologías en competencia de Williams nos induce a concebir el imaginario social de una sociedad dada como un conjunto de ideas y de prácticas, en el que se incluyen tanto modelos en germen que adquirirán, con el tiempo, una mayor definición, como visiones pertenecientes a conceptualizaciones anteriores de las relaciones sociales<sup>7</sup>.

Taylor (2000: 1) sugiere que los imaginarios sociales son geográficamente plurales. El que se ponga el acento en la multiplicidad sincrónica de imaginarios sociales geográficamente separados ayuda a evitar que generalicemos el imaginario social propio de un teórico o ciudadano particular (y de cuyos términos él o ella hace necesariamente uso) a todas las sociedades del planeta. Cuando es imaginado como sincrónica y geográficamente plural, el concepto de imaginario social sugiere incluso las limitaciones de la abstracción *modernidad*. La existencia de imaginarios sociales múltiples y coetáneos implica que no existe una única forma de ser moderno. Dicho concepto sugiere, además, que necesitamos clarificar aún más la relación entre el desarrollo de unos imaginarios sociales concretos —incluidos aquellos que poseen niveles de abstracción más sutilmente diferen-

---

<sup>7</sup> Que la visión de Williams parece compatible con la de Taylor es algo que queda claro en la exposición de este último sobre las diversas etapas de «la larga marcha» de la idea de imaginario social. Según TAYLOR (2000, p. 24), se trata de «un proceso por el cual nuevas prácticas, o modificaciones de otras anteriores, o bien fueron desarrolladas improvisadamente por ciertos grupos o estratos de población [...] o bien fueron generadas por las elites y consiguieron un apoyo cada vez mayor [...] O, en cambio, pudo tratarse de un conjunto de prácticas que en el curso de su lento desarrollo y sus ramificaciones cambiaron gradualmente de significado para las personas, contribuyendo de ese modo a constituir un nuevo imaginario social».

ciados— y el término *modernidad*, que pretende caracterizar una fase general de logros históricos y epistemológicos.

Pensemos lo que pensemos sobre cuáles son los límites que se han de poner a la generalización de la modernidad, podemos usar el concepto de Taylor de imaginario social para esclarecer la manera en que abstracciones como *lo social* operan en sociedades que han abrazado la epistemología del hecho moderno. Según Taylor, el imaginario social que promueve tales abstracciones seculares descansa a su vez sobre dos abstracciones fundacionales más: un ideal de orden y una visión normativa de la naturaleza humana. El logro distintivo de la modernidad, sostiene Taylor, ha sido el separar al primero de su predecesor platónico y el secularizar a la segunda. Como parte de la reformulación de esas viejas categorías, en el imaginario social moderno se figura el orden social como derivando exclusivamente de y beneficiando a los seres humanos, que son capaces por naturaleza de relacionarse, pero que necesitan crear y mantener las relaciones que unen a unos individuos que son como mónadas. Según la concisa expresión de Taylor (2000: 61), la modernidad (occidental) se caracteriza por un «ideal de orden como beneficio mutuo». Como parte de este ideal de orden como beneficio mutuo, se han generado categorías analíticas de segundo orden como la de lo social, con el fin de explicar de qué modo abstracciones más fundamentales —como las de orden o naturaleza humana— han producido «de manera natural» las relaciones concretas —idealmente, de mutuo beneficio— que caracterizan a la sociedad. De modo que lo social desempeña, para los teóricos modernos, el mismo papel que, para los filósofos de una época anterior, desempeñaba la Providencia: lo social explica por qué estas relaciones son necesarias o naturales, y no arbitrarias o simplemente la proyección de un espejismo<sup>8</sup>. El concepto de lo social, como las

---

<sup>8</sup> En este punto son clarificadores los comentarios de Fredric JAMESON (1981, p. 323). Jameson sostiene que la versión más plenamente teorizada de lo social —el materialismo histórico— mantiene el mismo supuesto sobre la necesidad que el providencialismo: «La idea de Providencia es la anticipación distorsionada, dentro del metacódigo religioso y figural, de la idea de necesidad histórica del materialismo histórico [...] Este concepto es [...] simplemente una presuposición de la propia historiadora, una presuposición que determina la forma con que la historiografía dota a los hechos del pasado, a las cosas que han sucedido de una vez y para siempre. El concepto de necesidad histórica es simplemente el supuesto de que las cosas ocurrieron de la manera en que lo hicieron porque tenían que ocurrir de ese modo y no de otro, y que la tarea de la historiadora es mostrar por qué tuvieron que ocurrir de ese modo».

imágenes y narraciones comunes con las que se relaciona y con las que compete, cumple en última instancia la función de legitimar un orden social que ya no es visto como teniendo una base providencial<sup>9</sup>.

Es importante reconocer la función legitimadora que tales abstracciones juegan. Según John Finnis (1980: 43), una crisis de legitimidad (y de fe) fue lo que llevó a teóricos como Hugo Grocio y Samuel von Pufendorf a desarrollar una teoría del derecho natural a partir de la obra de escritores de mediados del siglo XIV (*sic*) como Francisco Suárez y Gabriel Vázquez\*. Una teoría del derecho natural que constituye el anclaje de nuestras modernas abstracciones seculares. En la exposición de Taylor sobre Grocio y sus contemporáneos, la particular conceptualización del orden y de la naturaleza humana que llegaría con el tiempo a conformar un nuevo imaginario social fue elaborada en el curso de la discusión, más bien especializada, que tuvo lugar entre los teóricos que intentaban reformular la legitimidad de los gobiernos y las reglas de la paz después de las Guerras de Religión (Taylor, 2000: 3). Esta discusión se basó en y a la vez reformuló la obra de Suárez y de Vázquez, pero también se basó en las viejas ideas teológicas sobre la relación entre idealismo y sociedad civil (Pickstock). Y de ello emergió la idea moderna de que el orden social emana de la naturaleza humana, a cuyo servicio además está (una idea que poco a poco comenzó a influir sobre los términos de otras discusiones cuyo propósito era legitimar otras actividades, como la expansión comercial de Occidente o la difusión de conocimiento secular a través de la imprenta).

---

<sup>9</sup> Esto es cierto incluso cuando el uso específico que hace un analista de lo social es sumamente crítico con las relaciones sociales modernas o cuando el objetivo de la investigación sociohistórica es mostrar que dichas relaciones modernas *no* son mutuamente beneficiosas. Y así, los marxistas ponen el acento en que las relaciones económicas de producción esclavizan sistemáticamente a algunos individuos en beneficio de otros, pues para muchos marxistas el capitalismo cobra existencia en el horizonte de lo social. Sin embargo, en esta visión las tendencias que Adam Smith atribuía a la naturaleza humana son simplemente transferidas a otra abstracción (el capitalismo), que presumiblemente articula también tendencias humanas «naturales». Obviamente, bajo el capitalismo no se logra el «beneficio mutuo», pero la idea que anima el modelo ilustrado del beneficio mutuo se prolonga en el capitalismo, pues este sistema permite que se exprese lo que Adam SMITH (1937: 13) describía como la inclinación «natural» de los individuos a «transportar, hacer trueque e intercambiar una cosa por otra».

\* La autora sitúa erróneamente a estos dos autores a mediados del siglo XIV: Francisco Suárez (1548-1617) y Gabriel Vázquez (1549-1604) (*N. del T.*).

La exposición de Taylor sobre el imaginario social moderno pone este conjunto de ideas y prácticas en relación con tres grandes «acontecimientos» históricos. Siguiendo a Jacques Lezra (1997: 35-76), pongo *acontecimientos* entre comillas para indicar la naturaleza mixta de esos conceptos/instituciones: todo «acontecimiento» es a la vez una abstracción analítica (y, por tanto, un producto del proceso histórico que estoy describiendo) y un conjunto de instituciones y prácticas en que esa abstracción se materializa y que hacen creíbles las descripciones que se hacen de ella. En la exposición de Taylor, los tres «acontecimientos» que acompañaron al surgimiento del imaginario social moderno, y que a la vez podrían ser explicados por éste, fueron la consolidación de la «economía», la aparición de lo que Jürgen Habermas ha llamado la «esfera pública» y la codificación de las prácticas y concepciones del autogobierno democrático, lo que Foucault denomina como «gubernamentalidad liberal» (Taylor, 2000: 25).

La consolidación de la economía constituye, cronológicamente, el primero de esos «acontecimientos» históricos. En la Inglaterra del siglo XVII, tras la guerra civil, la vida y el trabajo ordenados fueron considerados como medios muy importantes para que los individuos pudieran autorrealizarse y servir a Dios y el comercio fue considerado como algo crucial para la paz nacional y religiosa. Poco a poco, y haciendo uso de la imagería generada por los comerciantes y los teóricos políticos, los individuos normales comenzaron a concebir la producción y el consumo cotidianos, así como la prosperidad y el poderío de la nación, en términos de una «economía». Según Taylor (2000: 19), «en lugar de consistir simplemente en la gestión por parte de las autoridades de los recursos colectivos necesarios, en el hogar o en el Estado, lo “económico” [comenzó a definir] una forma de vínculo [entre los individuos], una esfera de coexistencia que en la práctica podía ser autosuficiente, siempre que el desorden y el conflicto no la amenazaran»<sup>10</sup>.

Las imágenes, los paradigmas teóricos y las instituciones que componían la economía habían alcanzado, hacia finales del siglo XVII, una visibilidad y una regularidad suficientes como para contribuir a llenar el vacío dejado por la eliminación de la monarquía absoluta en Inglaterra. Como ha argumentado John Brewer (1995a), la guerra

---

<sup>10</sup> He descrito varios de los componentes de la consolidación de «la economía» en POOVEY, 1998, pp. 1-143.

civil, la República y el Protectorado destruyeron virtualmente la cultura cortesana que una vez se había representado a sí misma como el fundamento legitimador de la nación británica. Charles II y James II intentaron resucitar la vieja gloria de la monarquía, pero no tuvieron éxito y, bajo el reinado de la casa de Hanover, el prestigio de la corte se deterioró aún más. Al mismo tiempo, a causa de la codicia real y del repudio de las imágenes por parte de la Reforma, la Iglesia perdió también la credibilidad pública y el poder económico esenciales para legitimar su predominio. Como consecuencia de ello, fue necesario justificar las bases de la autoridad de la nación y del poder de la nueva dinastía, fundado ahora en los partidos políticos y en las finanzas, ante los británicos de principios del siglo XVIII.

La prensa —el instrumento primordial de la emergente esfera pública— contribuyó a suministrar los términos para esa legitimación, consistentes en imágenes sobre la buena educación y sobre el proceso civilizado de intercambio que eran las apropiadas para la nueva economía crediticia y los partidos políticos. Periódicos como el *Spectator* permitieron a un «público» ahora investido de autoridad a imaginarse a sí mismo como una entidad unitaria, cuyas reglas eran las de la buena educación y el discurso racional y cuya legitimidad se basaba no en el rey o la Iglesia, sino en la capacidad de sus miembros para discrepar entre ellos sin llegar al conflicto abierto. Este público, como Brewer, Habermas y otros han subrayado, se hace auto-consciente no meramente entre los individuos de la élite que leen las teorías filosóficas como parte de su educación formal, sino también entre una más amplia población culta que discute las noticias y otros asuntos en los cafés y a la hora del té (Brewer, 1995a: 344). La «cultura educada de la esfera pública» resultante contribuyó a constituir e instruir a «un cuerpo de árbitros del gusto, la moralidad y la política» (Brewer, 1995a: 344; Habermas, 1989: 57-58). Como sugiere la naturaleza mixta de los tres grandes conceptos/instituciones identificados por Taylor, la esfera pública fue construida en parte por las concepciones e imágenes de ella misma que se generaron a través de la imprenta y de la discusión y en parte por las instituciones que hicieron posible que esas ideas sobre la buena educación circularan y adquirieran prestigio social. Esta esfera pública generó un nuevo sentido del orden público y de la naturaleza pública y la responsabilidad de los comportamientos políticos. Como expone Taylor (2000: 29), «con la esfera pública moderna advino la idea de que el poder políti-



co debe ser supervisado y controlado desde fuera por alguien». «Lo que era nuevo, por supuesto, no era que existiera un control externo, sino más bien la naturaleza de este control. Éste no es definido como la voluntad de Dios o la ley de la naturaleza (aunque podía articular éstas), sino como una especie de discurso que emanaba de la razón y no del poder o de la autoridad tradicional».

Este sentido público de la autoridad legitimado por el discurso racional impregnó a una sociedad cuyos individuos eran conceptualizados a la vez como intercambiables y como únicos. Los individuos que componían la esfera pública parecían a sus contemporáneos a la vez más públicos y más privados que nunca (como hemos visto en las definiciones de *social* del siglo XVIII). Por un lado, el nuevo énfasis sobre el comercio y la participación pública en política cargaron a los individuos con el peso de realizarse socialmente, bajo la luz deslumbradora de la publicidad que ellos consumían y generaban. Por otro lado, el nuevo énfasis sobre la libertad personal y la santidad de la vida cotidiana llevó a una revalorización de la privacidad y a la creación de lo que Habermas (1989: 151-159) llama la esfera de la intimidad. En el nuevo imaginario social, publicidad y privacidad eran en realidad dos caras de la misma moneda. Periódicos como el *Spectator* proporcionaban reglas para las conductas más solitarias de los individuos (tales como de qué manera realizar extractos moralmente instructivos de los libros), pero, dado que eran publicadas en forma impresa, esas reglas exponían a la esfera de la intimidad a la luz deslumbradora de las normas públicas. Libros de correspondencia, así como las innumerables cartas impresas en los periódicos populares, generaron la imagen paradójica de una esfera de la privacidad a la que al mismo tiempo se llenaba y se vaciaba de la verdadera autonomía que se suponía que la aislaba de lo público<sup>11</sup>. El carácter paradójico de la esfera de la intimidad tuvo un efecto especialmente intenso sobre las mujeres (ver más abajo), pero también para los hombres fue lógicamente uno de los rasgos más destacados e ineludibles de este nuevo imaginario social.

---

<sup>11</sup> John BREWER (1995a: 13) hace notar que «la primera serie del *Spectator* (entre marzo de 1711 y diciembre de 1712), que constaba de 555 artículos, incluía 250 de tales cartas».

## La filosofía moral escocesa y el sujeto civil liberal

El relato claramente esquemático que acabo de ofrecer pretende ayudar a los lectores de las historias basadas en el «ideal moderno de orden como beneficio mutuo» a distinguir a las sociedades modernas de sus predecesoras y de sus rivales contemporáneas. Para hacer este relato menos esquemático sería necesario no sólo dar más detalles históricos, sino además insistir continuamente en la manera en que los diversos puntos de vista y abstracciones fueron creados con el fin de explicar y legitimar las instituciones y prácticas en que se plasmó este ideal. Esta dimensión de las narraciones históricas es pasada frecuentemente por alto, pero si no la tomamos en cuenta también nosotros crearemos que una narración del pasado confiere a nuestro objeto de análisis un punto de vista superior, en lugar de concebir a nuestros términos de análisis como el producto de un proceso histórico. En el espacio que resta sólo puedo ofrecer una breve descripción de lo que yo considero como una etapa crucial en el ascenso de la abstracción moderna: en esta etapa los filósofos comenzaron a elaborar una nueva teoría de la gubernamentalidad, reformulando su concepción del orden providencial, predecesor de lo social. Una reformulación del orden providencial que supuso, a su vez, el desarrollo de una concepción de la naturaleza humana que entrañaba la dinámica de abstracciones tales como *deseo*, *capacidad social* y *egoísmo*. Mi intención es que mi breve exposición sobre esta elaboración sea una contribución a otros trabajos de investigación sobre este proceso ya existentes, y que animo a los lectores interesados a consultar <sup>12</sup>.

Durante la primera mitad del siglo XVIII los filósofos morales británicos comenzaron a justificar la forma de gobierno inaugurada por la Revolución Gloriosa mediante exposiciones teóricas sobre la naturaleza humana que destacaban la tendencia natural de los seres humanos a beneficiarse entre ellos cuando perseguían sus propios intereses <sup>13</sup>. Inicialmente, las exposiciones filosóficas sobre la naturaleza

---

<sup>12</sup> Véanse MCKEON, 1987, pp. XIII-XVIII y 26-28; KRAMNICK, 1999, pp. 189-90 y 204-205 y SISKIN, 1988, pp. 67-1147.

<sup>13</sup> Debería señalarse que los escritos de filosofía moral no eran los únicos que pretendían distinguir entre diferentes tipos de sentimientos o trazar una relación descriptiva-normativa entre los sentimientos. En la escritura de ficción, novelistas y poetas realizaron también esa distinción y un lector moderno se vería en apuros para

humana atribuían esta tendencia natural a un designio divino. Aunque, como ponen de manifiesto las citas del *OED*, la conceptualización de la capacidad humana como una articulación del orden providencial encarnado en la naturaleza del hombre despejó el camino para la marginación y posterior abandono de la propia explicación providencial. El tipo de naturalización que vimos en la referencia de Reid a las «operaciones de la mente» (*OED*, 2.<sup>a</sup> ed.) fue hecho posible lógicamente por la elevación filosófica de nuevas abstracciones —incluida, de manera destacada, la de *naturaleza humana*— a una posición intermedia entre las conductas observables y el orden providencial que se presumía que las informaba. Al utilizar abstracciones seculares para pensar sobre lo que no se podía ver pero que se presumía que existía (así como sobre las conductas observables que las abstracciones explicaban teóricamente), se sentaron las bases para que se empezara a pensar sobre las abstracciones interpretativas al margen del esquema providencial inicial. Esto fue en parte así porque abstracciones fundacionales como la de naturaleza humana se prestaban al tipo de elaboración teórica (en realidad clamaban por ella) que generó las abstracciones adicionales. Al iluminar la relación dinámica entre abstracciones derivadas y fundacionales, los teóricos pusieron a la gente en condiciones de comprender cómo funcionaban esas abstracciones, ya fuera como articulaciones del orden divino o como entidades ordenadas (y relativamente autónomas) independientes de cualquier marco providencial. Y así, cuando teóricos como Francis Hutcheson, Adam Ferguson, George Turnbull, David Hume y Adam Smith comenzaron a explicar cómo operaba «la capacidad social», contribuyeron a que sus contemporáneos imaginaran que dicha capacidad realmente existía, a que experimentaran sus propias emociones como expresiones de (o impedimentos a) «la capacidad social» y a que se esforzaran por conseguir garantías institucionales para que el mayor número posible de personas pudiera expresar regularmente esta capacidad.

La abstracción fundacional en que los filósofos de comienzos del siglo XVIII basaban su defensa de la gubernamentalidad liberal no era completamente nueva en torno al cambio de siglo, pero, como ha

---

decidir qué tipo de escritos ejercieron más influencia. De hecho, el carácter recursivo de la relación entre los textos de filosofía moral y las novelas o la poesía es un buen ejemplo de la dinámica interna de un imaginario social.

señalado Roger Smith (1995: 94-95), nunca antes la naturaleza humana había recibido el tipo de atención que los filósofos morales le prestaron. La naturaleza humana cumplía la misma función explicativa que la idea de derecho natural del siglo XVII, pero, como sugiere la diferencia entre ambos términos, centrarse en la naturaleza humana significaba complementar la idea de derecho —que tenía su origen fuera de los individuos— con la reflexión sobre la subjetividad humana —que era experimentada como teniendo su origen en el interior del individuo—. Este desplazamiento desde una abstracción que se refiere a relaciones concretas o a una necesidad externa a otra que apela a la experiencia interna está en la base del proyecto emprendido por los filósofos morales británicos: el de explicar por qué se podía dar por descontado que los individuos, en la búsqueda de su propia satisfacción, producirían una sociedad mutuamente benéfica.

Para explicar por qué se podía confiar en que los individuos se gobernarán a sí mismos —y por qué, como consecuencia de este autogobierno mutuamente benéfico, la nueva nación británica basada en el sistema de partidos y el mercado era legítima—, los filósofos comenzaron a conceptualizar la dinámica de la interioridad de manera más precisa que nunca, distinguiendo, como hemos visto ya, entre diversas «capacidades» [la «capacidad social», la «capacidad de autoestima (*self-love*)», etc.] y trazando las relaciones entre esas capacidades [como en el ensayo de Pope *Essay on Man* (3318): «La autoestima y lo social son lo mismo»]. Con el fin de establecer distinciones entre los sentimientos que antes se clasificaban según categorías teológicas amplias como las de «bien» y «mal», los filósofos morales británicos adoptaron una variante del método, aparentemente neutral, que los filósofos naturales habían desarrollado para estudiar los particulares del mundo natural. Este método, que dependía de la observación y del experimento, había permitido argumentar a filósofos naturales como Robert Boyle que el conocimiento que producían era «objetivo», en el sentido de carente de prejuicios. La adopción de este método permitió a los filósofos morales argumentar que las observaciones que ellos hacían sobre la dinámica de la subjetividad eran tan fiables —por ser sistemáticas— como las observaciones sobre la naturaleza, para las que ya los filósofos naturales habían logrado credibilidad social. Dado que sus afirmaciones se referían al dominio de lo «moral», los filósofos del siglo XVIII estaban lógicamente en peores condiciones que los filósofos naturales para evitar los juicios de valor,

pero los filósofos morales presentaban lo que podríamos llamar juicios interesados como si fueran descripciones imparciales de normas realizables. Esta particular coincidencia entre descripción y prescripción normativa se observa en el comentario de Hutcheson de que el «*sentido moral*», que se supone que cada individuo posee, revela el «*Fin o Designio*» de un plan divino, incluso en aquellas conductas que no son evidentemente morales. En otras palabras, que según Hutcheson (1969: xvi-xvii), el sentido moral nos permite intuir lo que «el Autor de nuestra naturaleza requiere de nosotros» para que se realice el plan de Dios, incluso cuando nuestro sentido ocular no percibe orden o plan alguno.

El título completo del *Tratado* de Hume ilustra el uso que se hizo del método de la filosofía natural como base de la teoría descriptiva/normativa de las capacidades que componen la «naturaleza humana». La obra se titula *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects* (*Tratado de la naturaleza humana. Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*). Sin embargo, como también sugería Hume, sólo el establecimiento de una relación recíproca entre las dos variantes de la filosofía podría dotar de una base suficiente al proyecto común de encontrar los principios subyacentes, sean de la naturaleza o del «hombre». «Dado que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las otras ciencias», afirma Hume (1984: 43), «el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia debe basarse él mismo en la experiencia y la observación». Incluso aunque Hume reemplaza *experiencia* por el término más restringido de *experimento*, como ocurre en el último párrafo de su introducción, no queda claro de qué manera se propone pasar de la observación de particulares concretos a sus principios subyacentes, *excepto* asumiendo que tales principios sistemáticos existen. En otras palabras, que, según la célebre observación del propio Hume, debemos dar por supuesto que el orden existe antes de que podamos atribuir un orden a lo que realmente vemos, y de esta atribución de orden a lo que vemos resulta nuestra capacidad para crear y elaborar abstracciones sistemáticas. Abstracciones mediadoras como la de naturaleza humana legitiman este supuesto fundacional —y, paradójicamente, ayudan a convertirlo en un lugar común— porque pueden ser teorizadas de manera sistemática y puestas en relación contra otras abstracciones, como las de *designio providencial* y *capacidad social*.

El supuesto de que los principios de orden existen y pueden ser descritos fue esencial para el proyecto de la filosofía moral, porque la capacidad para producir conocimiento sistemático era lo que hacía de la filosofía moral una ciencia. Al tiempo que la pretensión de explicar por qué la conducta de los individuos garantizaría el orden social servía de base a la búsqueda de autoridad social por parte de los filósofos. Diversos filósofos sugirieron varias fórmulas para argumentar la existencia, en el nivel del conocimiento explícito, del orden: Smith invocó la observable pero «invisible mano» del mercado, así como la «simpatía»; Hutcheson describió un «sentido moral» que funciona como uno de los cinco sentidos físicos; Hume utilizó la analogía de las bolas de billar para defender un modelo inflexible de «asociación», y Turnbull adujo el razonamiento matemático como prueba de la existencia de un universo ordenado. Salvo Hume, todos esos filósofos invocaron el designio providencial como la fuente del orden. Sólo posteriormente, a medida que la ciencia del hombre se dividió en prácticas más especializadas y no teológicas, la narrativa providencial tuvo que competir con las explicaciones naturalizadas que acabaron por desplazarla.

Sin embargo, aunque el contenido explicativo de las afirmaciones de los filósofos morales de comienzos del siglo XVIII fue desplazado por otros paradigmas explicativos, sus supuestos fundacionales persistieron. La idea de que las dinámicas de orden de las abstracciones filosóficas se refieren a principios de orden realmente existentes ha resultado ser más persistente que cualquier explicación particular de ese orden. Éste es, de hecho, el supuesto que subyace a las invocaciones modernas de lo social, que intentan explicar las instituciones y prácticas observables por referencia a alguna invisible pero determinante «lógica», «estructura» o «dinámica». Combinada con la epistemología encarnada por el hecho moderno, este supuesto de un orden subyacente constituye el núcleo central del imaginario social moderno. Si no asumieramos colectivamente que dicho orden —no importa como lo llamemos— existe, ninguna organización sistemática del conocimiento (es decir, ninguna ciencia) sería creíble, ninguna observación sobre el pasado podría pretender predecir el futuro y nuestra capacidad para crear y diferenciar abstracciones no tendría poder explicativo.

## Coda

Si pasamos de las discusiones filosóficas sobre abstracciones como la de naturaleza humana a las visiones y prácticas de los individuos corrientes, nos topamos con una representación incluso más matizada de las complejidades internas del imaginario social moderno. Captar esta complejidad interna parece un objetivo deseable de los estudios contemporáneos sobre el pasado, no porque revele alguna verdad explicativa más profunda que los filósofos morales no pudieron percibir, sino porque esas formulaciones filosóficas constituyen sólo una parte del imaginario social. La otra parte fue producida —y vivida— por personas situadas en diferentes puntos de la jerarquía de la sociedad británica del siglo XVIII. Al examinar las prácticas de los individuos dejados de lado por los escritos de los teóricos, obtenemos una imagen más tupida del imaginario social moderno: a menudo, el trabajo de esos individuos marginados representa una anomalía que la filosofía pretende someter. Éste es sin duda el caso, a comienzos del siglo XVIII, de las mujeres de, virtualmente, todas las posiciones sociales. Como Paula McDowell (1998: 285-301) y otros han señalado, el desarrollo de las normas domésticas (que desempeñaron un papel central en la legitimación del orden institucional que estabilizó la sociedad de mercado y la esfera pública del siglo XVIII) sirvió para estigmatizar o incluso proscribir las actividades de mujeres que no se ajustaban a la norma cultural que estaba emergiendo.

Un análisis de las actividades y los escritos de las mujeres de este período puede enriquecer nuestra crónica sobre el ascenso de la abstracción moderna. El esfuerzo de los filósofos morales por distinguir abstracciones como las de *capacidad social* y *deseo* contribuyeron a conformar un cuadro normativo de la naturaleza humana que relegaba a las mujeres a un único tipo de funciones sociales: la cría y formación moral de los hijos. No todas las mujeres aceptaron, sin embargo, esta misión. Especialmente en la primera década del siglo XVIII, como ha mostrado McDowell (1998: 176-179, 180-182), las mujeres no sólo participaban activamente en la industria editorial como autoras, libreras y editoras; además, articularon una identidad de tipo comunitario que no se ajustaba a la norma filosófica de un yo individualizado y naturalmente orientado hacia el mutuo beneficio de la comunidad. Por la misma razón, incluso después de que el componente

doméstico del imaginario social moderno comenzara a parecer natural, algunas mujeres continuaron poniéndolo en cuestión e incluso desafiándolo abiertamente. Sólo tenemos que mirar a los escritos de Mary Wollstonecraft y Mary Hays de finales del siglo XVIII para ver que esas opiniones alternativas eran todavía posibles. Si los imaginarios sociales tuvieran una lógica interna del todo coherente y se impusieran completamente por sí mismos, o si las formulaciones de los filósofos fueran las únicas que contaran, entonces hubiera sido imposible para nadie expresar —o siquiera imaginar— tales críticas radicales.

Por supuesto, incluso una crítica tan radical como la de Wollstonecraft en *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) hacía uso de abstracciones para explicar una «naturaleza humana» que, según su parecer, los filósofos no habían representado adecuadamente. Al igual que los filósofos que ella desdeñaba, Wollstonecraft exponía su crítica mediante abstracciones, y así lo hizo, al menos parcialmente, para desafiar la afirmación de los filósofos de que las mujeres eran incapaces de hacer generalizaciones. Aunque dispuesta a poner en cuestión virtualmente cada una de las convenciones sociales e intelectuales de su época, Wollstonecraft mantuvo intacto lo que por entonces se había convertido en la piedra angular del imaginario social de su sociedad: que la producción de conocimiento autorizado depende de y procede por medio de abstracciones que median entre lo que cada uno puede observar y lo que cada uno cree. Wollstonecraft creía que cambiar nuestra concepción de esas abstracciones sería alterar las instituciones en que vivimos, pues ello revelaría la verdad sobre el orden que Dios había inscrito en el mundo. La confianza de Wollstonecraft no es tan diferente del entusiasmo de los teóricos modernos, que reemplazaron el orden providencial con otras abstracciones como lo social. Cada vez que pretendemos haber identificado una abstracción regida por leyes que explica lo que-puede-ser-visto por referencia a lo-que-no, estamos reafirmando el imaginario social que sitúa a la capacidad humana para imaginar el orden en la base misma de la sociedad.



## Referencias bibliográficas

- BREWER, J.: «The Most Polite Age and the Most Vicious»: Attitudes Towards Culture as a Commodity, 1660-1800», en BERMINGHAM, A., y BREWER, J. (eds.): *The Consumption of Culture, 1600-1800: Image, Object, Text*, Londres, Routledge, 1995a.
- «This, That, and the Other: Public, Social, and Private in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», en CASTIGLIONE, D., y SHARPE, L. (eds.): *Shifting the Boundaries: Transformation of the Languages of Public and Private in the Eighteenth Century*, Exeter, University of Exeter Press, 1995b.
- BURCHELL, G.: «Peculiar Interests: Civil Society and Governing “the System of Natural Liberty”», en BURCHELL, G.; GORDON, C., y MILLER, P. (eds.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- CASTORIADIS, C.: *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1987 (*La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Barcelona, Tusquets, 1983).
- FINNIS, J.: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon, 1980.
- HABERMAS, J.: *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press, 1989 (*Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).
- HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin, 1984 (*Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, Madrid, Tecnos, 1992).
- HUTCHESON, F.: *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and the Affections with Illustrations on the Moral Sense*, Gainesville, Fla., Scholars' Facsimiles and Reprints, 1969.
- JAMESON, F.: «Religion and Ideology», en BARKER, F. (ed.): *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century: Proceedings of the Essex conference on the Sociology of Literature, July 1980*, Colchester, University of Essex Press, 1981.
- KRAMNICK, J.: «Locke's Desire», *Yale Journal of Criticism*, 12 (1999), pp. 189-208.
- LEFEBVRE, H.: *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.
- LEZRA, J.: *Unspeakable Subjects: the Genealogy of the Event in Early Modern Europe*, Stanford, CA., Stanford University Press, 1997.
- MCDOWELL, P.: *The Women of Grub Street: Press, Politics, and Gender in the London Literary Marketplace, 1678-1730*, Oxford, Clarendon, 1998.
- MCKEON, M., 1987. *The Origins of the English Novel, 1600-1740*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

- «Introduction», en MCKEON, M. (ed.): *The Theory of the Novel: a Historical Approach*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 2000.
- NAGEL, Th.: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (*Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996).
- PICKSTOCK, C., «The Medieval Origins of the Social», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, Routledge.
- POOVEY, M.: *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1864*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- POPE, A.: *Alexander Pope: Selected Poetry and Prose*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1951.
- SISKIN, C.: *The Historicity of Romantic Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
- SMITH, A.: *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Nueva York, Modern Library, 1937. (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1994).
- SMITH, R.: «The Language of Human Nature», en FOX, Ch.; PORTER, R., y WOKLER, R. (eds.): *Inventing Human Science: Eighteenth-century Domains*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- TAYLOR, Ch.: «Modern Social Imaginaries», texto presentado al Congreso «New Social Imaginaries» (Montreal, 3-6 de agosto), 2000 [posteriormente publicado como «Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 91-124].
- WILLIAMS, R.: *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 (*Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980).