



COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES  
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

**Poshegemonía Simbólica: entre el afecto y el discurso**

TRABAJO RECEPCIONAL  
PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A  
DIEGO ARMANDO CALCÁNEO AGUILAR

D I R E C T O R  
Dr. César Arturo Velázquez Becerril

Ciudad de México, Diciembre 2019

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

### DERECHOS RESERVADOS<sup>©</sup>

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

## Contenido

<b>Introducción</b> .....	4
<b>Capítulo 1: Lo imaginario y la filosofía política</b> .....	13
Teoría e imaginario.....	16
Proceder desde lo simbólico.....	17
Hegemonía de lo social.....	23
La inmanencia de lo social.....	26
La soberanía del lenguaje.....	33
La presencia de la libertad.....	46
La simbólica sintética del tiempo en las epistemologías políticas.....	54
La filosofía política en su devenir simbólico.....	64
<b>Capítulo 2: El giro epistemológico en la reflexión social</b> .....	71
La producción inmanente.....	76
La institución simbólica de la sociedad.....	84
La confluencia imaginaria.....	91
<b>Capítulo 3: La determinación imaginaria de lo social</b> .....	101
La intermediación e “invención” de la libido.....	103
La estructura de lo cotidiano.....	117
Hacia una poshegemonía simbólica de lo social.....	130
Las sociedades y sus imágenes: Mitologías nacionales.....	147
<b>Conclusión</b> .....	164
<b>BIBLIOGRAFIA:</b> .....	175

## **Agradecimientos**

Para mí fue un gran honor el haber formado parte de la generación 2016- 2018 de la maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, y estoy muy agradecido con los profesores que forman parte de él, como también con mis compañeros y amigos con los que compartí estos años.

Este tiempo de estudio fue posible por el apoyo afectuoso y cordial de mi padre y de mis hermanos, además de la viva presencia que tiene mi madre y que echo de menos todos los días. Ellos me han acompañado toda la vida de forma invaluable, siempre estaré muy agradecido de su amor y guía.

El apoyo de profesores del posgrado fue igualmente muy importante para poder lograr concertar estas páginas. Le agradezco mucho al doctor Francisco Pamplona por haberme apoyado cuando lo necesitaba, así como a la doctora Florinda Riquer, ambos me acogieron en su seminario de investigación, lo que me permitió lograr tanto la certificación del grado, como la terminación de mi trabajo de recepción. También estoy agradecido con la Maestra Esther Zavala, que me dio la pauta teórica tanto del posgrado como de la tesis, como también al resto de profesores que estuvieron acompañando la formación y apertura del conocimiento tanto mía como de mis compañeros.

Tuve la gran oportunidad de conocer a compañeros y amigos que su presencia se convirtió en algo muy importante para mí durante estos años. Junto a mí cursaban las asignaturas del posgrado, compartimos buenos momentos de cordialidad y sinceridad, además de que tengo mucha dignidad de conocer, al ser grandes personas y muy admirables en todos los sentidos. Dentro del mismo plantel de la institución pude conocer a personas muy valiosas con los cuales puedo compartir vínculos amistosos que son muy significativos para mí. También le agradezco su apoyo a una persona especial que durante este tiempo me ha estado acompañando, lo que compartimos lo guardo con mucho afecto. No podría estar más agradecido con las personas que con su amistad y afecto me han acompañado en este proceso, si bien igualmente con la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, que me ha dado la oportunidad de cursar el posgrado de ciencias sociales y que institucionalmente representa algo muy significativo para mí.

El esfuerzo que he vertido en este trabajo ha sido fruto de la misma investigación en aspectos que considero importantes de tomar en cuenta dentro del campo de las ciencias sociales. Quisiera dedicar este trabajo a todas aquellas personas con las cuales estoy agradecido por apoyarme a lo largo del gran y fructífero curso del posgrado en Ciencias Sociales de la UACM.

Diego Calcáneo Aguilar

## **Introducción**

### **El retorno epistemológico de la imagen**

No, la comprensión no aparece al final de la investigación científico-espiritual de un objeto, está ya al comienzo y domina a cada paso el todo  
Carsten Dutt (1998, p. 45)

Somos herederos de un pensamiento que procede, en la observación de la realidad, separando el objeto de estudio del sujeto cognoscente. En el contexto de esta pedagogía de objetivación epistemológica, puede resultar inquietante y hasta extraordinario que exista un sitio común de avenencia humana, cuya determinación se presenta como trama entre culturas, identidades y saberes: la imagen. Así, el lugar del signo, de la palabra, del lenguaje, de la razón conceptual, ya no puede ser pensado en su autosuficiencia después del descubrimiento de aquella parte oculta, potencial y dinámica que es la propia psique humana, lugar donde radican las imágenes.

Cuando el *sentido* del quehacer y pensar humano no se limita al alcance de los ojos y a explicaciones causativas, sino que se prolonga al metaforismo inherente del significado –que interrelaciona las obras humanas y al complejo multidimensional que es el ser humano y su construcción de la realidad– por lo que la pretensión de la objetividad se vuelve insostenible. No en vano la palabra humano se repite tanto: del latín *humus*, tierra, y por lo tanto suelo para cualquier par de pies, dejándose ver *entre* la vida plural y cultural de las sociedades desde su arte, su ciencia, su religión, cosmovisión y política. La inatrapable materia de lo humano se muestra también como humus de la investigación y comprensión de los mundos.

Este trabajo nace como fruto del encuentro reflexivo entre las ciencias sociales y las perspectivas de lo imaginario. Después de prestar atención a cierta convergencia entre algunas teorías contemporáneas, y mediante la revisión y replanteamiento de las nociones básicas sobre la subjetividad y objetividad de los fenómenos sociales, nos conducimos hacia un paradigma del cual estas páginas pretenden obtener una interpretación y encuadre. Esto deriva en una complejidad teórica que engarza lo nuevo y lo viejo de la sociedad; su parte objetiva y su parte subjetiva; su institución dada y su necesidad instituyente; todo en un mismo movimiento

dialéctico, que no idealmente resolutivo, sino simbólicamente tensional y creativamente productivo.

En efecto, ya no es posible pensar ni la subjetividad o identidad de los singulares en un ensimismamiento teórico y práctico que se olvide de su carácter heterónimo, es decir, de su vínculo con lo absolutamente *otro*. Menos aún es posible hablar de una supuesta objetividad, ya sea como sistema social, político o cultural, o como realidad metafísica, que si bien puede imponerse irremediable sobre la vida singular, no tendrá toda la autoría en la representación y simbolización continua de la realidad por parte de las vidas singulares. Cuando la *inventividad humana* que es la propia psique y su imparable creación de significado, se presenta como fuente tanto de producción cultural como económica y política, en una posición intermedia entre la subjetividad y objetividad de la vida social .

Desde el psicoanálisis podemos pensar que hubo un derrumbe de la obviedad, de lo supuestamente evidente de la vida, para adentrarnos en la parte profunda que tenemos como seres con psique o “alma”, y proyectarla en todos lados, en cualquier dualidad y diferencia cósmica. Y es que nada escapa de la *valoración*, ni siquiera lo humano cuando la actividad por valorar no parece ser su creación sino su imposición, en la paradoja subjetiva-objetiva que plantea, estando connotada por complejos imaginarios que parecen “poseer” el todo del momento, desde los hábitos cotidianos hasta las instituciones sociales, desde el afecto hasta el discurso. De ahí que, gracias al recorrido teórico que emprenderemos, es que podemos decir que si hay hegemonía en la sociedad y en la cultura, esta es *expresión simbólica* de lo imaginario y su axiología productiva de las diferentes áreas o ámbitos de expresión humana, siendo lo ideológico, lo institucional y lo político unas de ellas. Tanto las vidas singulares como los sistemas institucionales de una sociedad participan del principio imaginario que entrelaza todo aspecto de la vida humana.

La hegemonía se entiende como el dominio de una entidad sobre otras, y con Gramsci dicha concepción anunciaba la complejidad teórica de la relación paradójica entre lo subjetivo y lo objetivo en lo social, cuando la imposición de valores, ideas y formas de ser se ven transmitidas –impuestas o cabalmente aceptadas– y permiten el mantenimiento en el poder de algún grupo o persona en las complejas relaciones ideológicas, comunicativas y productivas donde el “poder” parece entrometerse con sutileza hasta que es incorporado por los dominados, llevándose a cabo el ejercicio del control social.

Es menester señalar que la complejidad de la obra de Gramsci no es abordada aquí, puesto que el filósofo italiano no estudia únicamente el concepto de hegemonía, sino que junto a otros conceptos como revolución pasiva, bloque histórico, guerra de posiciones, transformismo y estado integral (1998, 2011), retrata complejas relaciones en la sociedad que no son abordadas directamente en la problemática que buscamos ubicar, y esto es la determinación tanto subjetiva como objetiva de lo social, enfocándonos en el punto de encuentro entre ambas.

Desde la hermenéutica y la antropología simbólicas, el lugar de dicho encuentro es el de *lo imaginario* como movimiento o tendencia perpetua entre lo subjetivo y objetivo; un lugar previo, constitutivo del *anthropos*, con su propia organización y dirección. Su contenido fundamental es un caudal de imágenes, que como representación interior de una realidad percibida, son portadoras de un sentido axiológico que tiene aspectos que asaltan al entendimiento, ya que son representaciones las que realizamos como seres humanos y es la propia psique “la representación” que incesantemente se representa a sí misma.

Por ello tomaremos la palabra hegemonía en su sentido etimológico como “guía” –del griego *hegemonia* o *hegemon* (jefatura), que a su vez viene del verbo *hegeomai* (guiar). Porque si son los humanos los que gobiernan y dominan a los humanos, creadores de sus propias instituciones, de sus vidas y de sus dioses, comprensivamente son las imágenes psíquicas y antropológicas las que actuarán por detrás y guían las obras e ideas humanas. Una relación de dependencia donde la voluntad y la razón solo pueden participar dentro de la amplitud de sentido que la psique siempre dispone. Aquí, abogamos porque las formas de reflexión y entendimiento social tengan en cuenta, en cualquier acercamiento, que entre las expresiones subjetivas y objetivas de la realidad social, transitan las imágenes arquetípicas de la psique humana y para ello nos proponemos revisar perspectivas que abonan el terreno para germinar nuestro planteamiento.

No fue sino con la propuesta de John Beasley-Murray de una teoría de la poshegemonía como replanteamiento teórico de la hegemonía (2010), que la tensionalidad básica entre lo subjetivo y lo objetivo se nos presentó evidente en la dinámica social. Esto se percibe en la puesta en escena de la metodología de la inmanencia colectiva del afecto, en los hábitos socialmente aceptados y en el movimiento anónimo y revolucionario de la multitud, en resistencia contra las estructuras trascendentes de lo social, encarnadas en instituciones e ideologías.

Ahora bien, atendiendo las definiciones tanto de símbolo como de trayecto antropológico de Gilbert Durand (1968) –esto es: punto de encuentro entre el significante y el significado, y movimiento incesante entre lo subjetivo y lo objetivo, respectivamente– la primera problemática que se presentó en este trabajo fue la repercusión de ambos conceptos para pensar las relaciones entre lo inmanente y lo trascendente de lo social. En consecuencia, nos basamos en una continuidad entre dichas instancias por la repetición esquemática y simbólica de las imágenes antropológicas, en una interpretación que más que negar lo evidente, lo enriquece con la profundidad humana.

El retorno de la epistemología de la imagen como forma fundamental de conocimiento ha puesto de cabeza las nociones básicas del entendimiento occidental, y en contraste con la universalidad monolítica pretendida por el racionalismo, permite pensar en la universalidad sostenida por el pluralismo de imágenes en la psique. Adoptar el punto de vista de lo imaginario, que tiene inmediatos exponentes en la antropología de Gilbert Durand, la sociología de Roger Bastide, las filosofías de Cornelius Castoriadis y de Andrés Ortiz-Osés, es elegir un paradigma no agnóstico, pero no en cuanto a realidades metafísicas o conocimientos ocultos, sino en cuanto al *sentido*, entendiendo a este como traducción humana y multidimensional de la realidad, el cual se deja entrever en todas las formas del lenguaje, permitiendo una apertura energética que da pauta para el cambio, la creación y la transformación: el despliegue inagotable del *sentido*.

Entendemos entonces que tanto la singularidad como la colectividad, si bien no pueden alcanzar la totalidad y permanecen incompletas, sostienen distintas formas de política y sociedad. Por lo que a esta “herida” es posible suturarla simbólicamente, representando más bien una apertura constante de oportunidad creativa política y social, que cada colectividad con su idiosincrasia se encarga de desarrollar en mayor o menor grado. Ya la práctica colonizadora nos recuerda el peso que el pensamiento ilustrado le otorga al lenguaje, en el que encuentra no sólo un medio para designar sino también para encubrir lo que dice, convirtiéndose en un “registro funcional” que vela la realidad y genera un desfase entre el lenguaje público –abstracto y totalizador–, y el lenguaje privado, que como lo inconsciente freudiano, actúa sin ser advertido por la vigilia y contiene los complejos que determinan el quehacer humano.

Así también lo considera la socióloga boliviana Silvia Rivera de Cusicanqui, quien propone una rehabilitación de la imagen para la comprensión social, aludiendo que el

conocimiento tradicional indígena contemplaba la imagen como un medio de transmisión de conocimiento que mantenía el reflejo de la cosmovisión cultural. Este descubrimiento está basado en el documento *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, creada por el pintor chuquisaqueño Waman Puma de Ayala en los años de 1612 a 1615, dirigida hacia el rey de España y apenas descubierta en el siglo XX. En la *Primer Nueva Crónica...* contemplamos icónica y simbólicamente la experiencia indígena de la colonización por medio de más de trescientos dibujos. Aquí, aunque la verdad histórica es innegable, pasa a segundo término cuando la estructura de las imágenes en sí, más acá o más allá del lenguaje escrito, representan aspectos fundamentales de la experiencia indígena de la colonización (Cusicanqui, 2010, pp. 19- 22).

El contraste de la cosmovisión indígena también se advierte en la noción del “mundo al revés”, mencionado en dicha carta, que pretende expresar el equilibrio universal de la cosmovisión indígena fincado en la relación entre naturaleza y cultura. Se trata de un mundo cuyas relaciones familiares y comunales obedecen al orden y jerarquía natural del cosmos, desplegado entre la tierra, el cielo, las montañas, las estrellas y los elementos, orden que también se reflejaba en las calles del pueblo. Los dibujos que retratan el proceso de conquista tenían una asimetría y dualidad fundamental frente aquellos que retratan el mundo indígena; como el empequeñecimiento del sujeto indígena en los dibujos, que más allá de señalar la explotación del trabajo, retrataban la desvalorización de la dignidad. También, en el carácter no humano adjudicado a los extranjeros por medio del hecho de que comían oro, o en la decapitación de las autoridades indígenas, que más que reflejar la verdad histórica, ponía el dedo en el hecho simbólico de perder la guía de su destino y de su tierra (Cusicanqui, 2010, pp. 22- 33).

La imagen comporta una conceptualización de la realidad que trata de mantener el todo de las perspectivas en tensión, en este caso dentro de un solo dibujo, de tal forma que los lenguajes escritos, ya sea en nombre de la conquista, la religión, la ciencia o la misma investigación y reflexión social, pierden de vista una de estas perspectivas, generalmente aquella de la otredad como la indígena, cubriéndola con conceptos prestados del mismo racionalismo occidental.

La teoría iconográfica que Cusicanqui presenta es paralela a la que este trabajo plantea, desde una línea intelectual que se remonta en primera instancia al filósofo francés Gaston

Bachelard y que es sistematizada metodológicamente por el también francés Gilbert Durand, ambos pertenecientes al Círculo de Eranos<sup>1</sup>. Este grupo se caracteriza por gravitar en torno al papel ontológico del símbolo como representación de estructuras que pusieron en cuestión tanto la prioridad de lo objetivo y de lo subjetivo para entender la realidad (Ortiz-Osés, 2012). Se gesta en este contexto la noción de *imaginario antropológico* como el encuentro plural en la psique de las imágenes de la historia humana. Su inspiración primordial es el concepto junguiano de inconsciente colectivo, que permite postular la ciencia simbólica y antropológica de los contenidos de la psique humana descubiertos tanto en la psique individual, como en la cultura, en el arte, la religión, la ciencia, la sociedad y la política, y se trata de una universalidad que no se instala en un principio aglutinante sino que mantiene la tensión de la pluralidad tanto práctica como teóricamente.

En las páginas que siguen, lo que se busca es subrayar la importancia de dichas conceptualizaciones para la reflexión y comprensión de lo social desde las problemáticas teóricas entre lo subjetivo y lo objetivo, poniendo atención sobre la tercera vía de entendimiento que la imagen y el símbolo permiten para la realidad social y política. La estructura del trabajo está conformada en tres capítulos, en los que se realiza un recorrido teórico que considera una forma diferente de entendimiento de las teorías sociales y de las formaciones sociales mismas, basada en el ineludible fondo psíquico del pensar y hacer humano.

En el primer capítulo se recurre a la metodología de la imagen y su expresión simbólica desde la obra de Gilbert Durand, para la interpretación de dos teorías en ciencias sociales: las del argentino Ernesto Laclau y el filósofo italiano Antonio Negri. Más que dar un cuadro interpretativo y reductivo de ambas complejas teorías, se toman aspectos centrales de las mismas para una interpretación retórica de sus lenguajes, con la intención de ubicar los imaginarios que las animan, desde el estructuralismo simbólico de Durand. Esto nos permitió ubicar también a lo largo de algunos exponentes representativos de la tradición intelectual en materia social y política, las estructuras de imaginarios que se contraponen axiológica y simbólicamente en el pensamiento occidental.

La cuestión dialéctica desde lo imaginario y su expresión epistemológica en la contradicción de las teorías sociales y políticas, nos llevaron en el capítulo segundo a la

---

<sup>1</sup> Grupo fundado por Olga Fröbe-Kapteyn en 1933, en Azcona, Suiza, en torno a la figura y obra de Carl G. Jung. Sesionó anualmente, en su etapa principal, hasta 1988. Participaron 149 especialistas en el estudio de expresiones artísticas y religiosas de diversas culturas de la historia de la humanidad.

pregunta por formas teóricas que pudieran contemplar la dualidad en la construcción del conocimiento y así dar paso hacia una visión de la realidad social en la totalidad del movimiento entre lo subjetivo y lo objetivo. Aquí nos abrimos el camino entre dos cuestiones fundamentales: por un lado, la relación de la inmanencia colectiva entendida como un nuevo registro de actividad política con Antonio Negri y Michael Hardt, y por el otro, la sociedad instituida por medio del postulado de Pierre Dardot y Christian Laval sobre la naturaleza simbólica de la realidad social en el *kairós* de su institución. La tensión se sostiene, entonces, entre las tendencias inmanentes de la colectividad viva, reivindicadas por el pensamiento intelectual, desde la filosofía de Baruch Spinoza hasta la de Gilles Deleuze, y las formas trascendentes y dadas de lo social, que en este caso se verían puestas en acto mediante la misma necesidad de institución que la sociedad tiene.

En el segundo capítulo también se busca la línea que ha ubicado a lo imaginario simbólico como comprensión de lo social en su presencia dinámica tanto en lo inmanente como en lo trascendente, desde su postulación pionera con Gaston Bachelard y la continuidad multidisciplinaria que Gilbert Durand introdujo. Así, se posibilita un entendimiento poshegemónico basado en el fondo imaginario, no solo de toda reflexión, sino también de la representación y experiencia de lo social. Fue propicio pensar este tipo de entendimiento gracias a la influencia de la obra *Poshegemonía: Teoría Política y América Latina* de John Beasley-Murray (2015), basada en la insoslayable parte inmanente como forma de entendimiento de movimientos sociales, y por lo tanto de la constitución de lo social y lo político.

Finalmente, en el tercer capítulo se presenta la posibilidad de entendimiento poshegemónico de la simbólica en lo social, desde la bienvenida teórica que lo imaginario recibe con Durand, Cornelius Castoriadis, Roger Bastide y Michel de Certeau, como movimiento incesante entre lo subjetivo y lo objetivo, y por lo tanto como fuente de sentido de lo instituyente y lo instituido, de lo potente y de lo dado, de lo inmanente y de lo trascendente en lo social. Para finalmente ensayar esta poshegemonía simbólica en ciertas formaciones sociales que han surgido en la historia de los últimos años de una forma anacrónica y simbólica, expresando ciertos rasgos estructurales de imágenes psíquicas, tanto en los aspectos inmanentes y trascendentes de lo social.

Por ello, en este trabajo se reflexiona sobre la emergencia psíquica de la imagen antropológica que se asocia a la violencia, la guerra y la conquista tanto en corrientes literarias y

filosóficas, y que se oponen a los valores racionales de la Ilustración, como en los estados fascistas del siglo XX, y la algarabía que encontramos en sociedades de diferentes geografías en la década de los años treinta. También se percibe dicho influjo psíquico en el actual embrollo de las sociedades posmodernas en torno a la xenofobia y violencia, así como en los estados y partidos políticos de extrema derecha que gravitan en torno a valores de la misma cala. Los dos lados inmanentes y trascendentes se sostienen en una imagen antropológica. Así, esbozamos un somero acercamiento a la realidad social, que permite pensar en la influencia imaginaria a la cual las sociedades se ven enfrentadas tanto subjetiva como objetivamente, cuando en la actualidad irremediamente globalizada, son las sociedades y sus imágenes las que representan la universalidad plural de la cual se compone la psique humana.

Para poder concebir la universalidad de lo imaginario se debe optar por un proceder que integre la pluralidad y las diferencias, y no que las subsuma o las vuelva invisibles. Es decir, hacer propicia la redundancia de la imágenes psíquicas, que se suceden unas otras siempre con nuevas y diferentes caras, pero manteniendo su sentido antropológico originario a la manera de repeticiones basales; considerando que las imágenes son el hilo conductor de las obras y expresiones humanas a lo largo de la historia, y su aparición mantiene vivos los sentidos existenciales y antropológicos de la psique, acaso inevitablemente, pues son la materia prima (humus) de nuestra constitución.

El planteamiento arriba descrito –basado en repeticiones esquemáticas de diferentes manifestaciones culturales– es expresamente estructuralista pero no de tipo semiótico o impuesto desde la abstracción, algo que ya Rivera de Cusicanqui critica en su acercamiento al estudio icónico, proponiendo más bien un anacronismo de las imágenes a efecto de “flash back”, que mediante la interpretación y no la descripción de los hechos, le permiten captar una mayor comprensión, crítica y comunicación de los rasgos esenciales del sistema colonial (Cusicanqui, 2010, pp. 25, 26, 31).

La propuesta que presentamos como *poshegemonía* simbólica entiende que detrás de los actos fácticos de la sociedad, hay siempre una imagen. Condición que se repite redundantemente en las culturas y obras humanas, además de que pone en movimiento la relación entre el sujeto y el objeto, entre lo instituido y lo instituyente. El punto importante que esta investigación quiere subrayar es la prioridad de la psique en la interpretación de la realidad

social, no en la arraigada acepción individualizante que a lo psíquico se la adjudica, sino como el aspecto netamente cualitativo de la experiencia humana y como tal insoslayable.

Más que extender una teoría o metodología de lo imaginario hacia lo sociopolítico, en estas páginas se quiere hacer manifiesta la presencia de la sustancia antropológica que son los *tropos* narrativos de lo imaginario en cualquier acto social, además de que desde la oportunidad epistemológica y cognitiva de la imagen se aporta un cuadro más integral de la realidad. Acaso por ello, en los dibujos de Waman Puma donde se representaba al orden cósmico en la naturaleza y en la realidad social como el “buen gobierno”, la primera calle del orden espacial está ocupada por las Awacoc Warmi (mujer tejedora), que al igual que los poetas astrólogos de la antigüedad indígena, revelan la trama de saberes y prácticas desde lo imaginario, que reconduce el cauce natural de las cosas y lleva a la reflexión científica a nuevos niveles de complejidad, una vieja pero a la vez nueva universalidad para el presente globalizado.

## Capítulo 1: Lo imaginario y la filosofía política

A partir de la propuesta teórica de Gilbert Durand sobre la relación entre epistemología e imaginación, se analizarán las teorías de los intelectuales posmarxistas contemporáneos, el argentino Ernesto Laclau y el italiano Antonio Negri. Ya que dentro de su compleja y prolífica obra se pueden entrever motivos que, desde la consideración de lo imaginario, colocan sus propuestas en relación permanente con tradiciones del pensamiento en correlación con lo simbólico.

Durand piensa que los regímenes de lo imaginario –el régimen diurno y el nocturno, que se delimitarán más adelante– constituyen los ejes que estructuran la imaginación, mediante los cuales se pueden establecer las homologías respectivas con las teorías sociopolíticas que nos ocupan. Si bien Durand en su obra magna *Las estructuras antropológicas del imaginario*, perfila la aplicación de su propuesta hermenéutica, es sensato considerar que no está dedicado a la relación entre las estructuras de la imaginación y el pensamiento filosófico, aun cuando es una asunción a lo largo de la obra (Durand, 2004, p. 187). Esto es lo que posibilitará entrever la organización estructural de la imaginación y sus expresiones en las teorías políticas de las obras a estudiar.

Destacamos dos complejidades que presentan las ciencias humanas y sociales: por un lado, se insertan en el complicado contexto contemporáneo del capitalismo global y su problemática multicultural, y por el otro, vemos que en el devenir del pensamiento se inscriben multitud de conjeturas del fenómeno humano (Durand, 2003, p. 30). En el contexto del devenir intelectual, tiene una relevancia de primer orden el llamado “giro lingüístico”, que desde la filosofía romántica pasa a cristalizar en la hermenéutica gadameriana, ya que aquí se subraya la insoslayable mediación lingüística del conocimiento y la imposibilidad de trascender el lenguaje hacia una visión directa de lo real (Garagalza, 2014, p. 62).

Las ciencias humanas, por la necesidad de alcanzar el estatuto del conocimiento científico, han propuesto principios conceptuales de abstracción racional, con el afán de la legitimación y ordenamiento de las cosas. Sin embargo, dicha generalización *lógica* no puede

ya obviar el *sentido* y por lo tanto el significado<sup>2</sup> de las prácticas, discursos, expresiones y demás formas de lo sociocultural. Ya que el lenguaje, lejos de ser transparente formalidad que permita una comunicación clara con base en el signo arbitrario<sup>3</sup>, es articulación *mito-lógica* de la experiencia humana (Ortiz-Osés, 2012; Duch, 2002), lo que quiere decir que conlleva un carácter dual con el aspecto materno y su semantismo siempre en apertura (Durand, 2003, p. 64). Dualidad insalvable que no busca ser superada dialécticamente, sino reconocida en una interminable tensión psíquica y social.

La parte materna del lenguaje da razón de los movimientos metafóricos, sentido figurado, origen y fundamento del lenguaje mismo (Garagalza, 2014, p. 99), e invita a pensar más allá de los discursos, en pos de recuperar el sentido no explícito. Es por ello que para Gilbert Durand, siguiendo los pasos de Gaston Bachelard y Michel Foucault, esta semántica insoslayable o “sentido de los lenguajes”, participa en los cimientos que sostienen las posiciones teóricas de las ciencias sociales, de tal manera que éstas conllevan tanto un “perfil epistemológico” sobre el lugar que ocupa el sujeto del discurso a la luz de ciertos enfoques (Bachelard, 1984), como una genealogía en la que la historia no es una serie de acontecimientos continuos, sino una línea de rupturas donde perspectivas y formas de ser se enfrentan entre sí en un “no lugar”, que no es domicilio de la subjetividad aunque tampoco de la objetividad dada, sino su mediación. (Foucault, 1988).

Así también, Andrés Ortiz-Osés proyectó la hermenéutica de la comprensión de Hans-Georg Gadamer tras la facticidad heideggeriana del ser: la entiende como un vuelco del pensamiento occidental hacia la cuestión del *sentido* y la dilucidación de los *valores*, axiología de los discursos humanos en el acontecimiento de su decir (Ortiz-Osés, 1986, p. 88). Y es de

---

2 Esta diferencia entre sentido y significado viene dada por la clasificación que el mismo Durand hace de los signos lingüísticos (1968, p. 12), por un lado tenemos los signos arbitrarios que remiten a una indicación precisa de una realidad significada que siempre es posible re-presentar consensualmente dentro de un colectivo, mientras que el sentido, al contrario del significado, es imposible de presentarse directamente, lo cual conlleva a su interpretación indirecta a través del símbolo, indagando el sentido en el correlacionamiento simbólico de expresiones diferentes del lenguaje. Ahora bien, que si el significado remite a una realidad acordada colectivamente, el sentido es la pregnancia psicoantropológica de lo imaginario, remite al “fondo totémico u ontosimbólico”, obligando a una reversión del ser del lenguaje en una experiencia relacional entre lo racional y lo irracional (Ortiz Osés, 1992, p. 387). De tal forma que el significado es la exteriorización e institucionalización de sentidos siempre dinámicos.

3 Postulado básico de las indagaciones que desde Saussure, Lacan hasta Habermas han privilegiado a la comunicación en sí misma dentro de un paradigma humanista. (Durand, 1993, pp. 45- 53)

esta forma que los ejes valorativos fundantes de ciertos discursos en las ciencias sociales pueden ser dilucidados; esta axiología de interpretación descansará en el sentido profundo y figurado del aspecto materno del lenguaje.

Tanto Durand como Ortiz-Osés proyectan una antropología y hermenéutica que no obvian dicho aspecto materno o la semántica profunda e inalienable de todo lenguaje y discurso, sino que la recuperan mediante el pensamiento simbólico. Hay en el lenguaje una figuración metafórica que remite a las estructuras que dan sentido en el contexto tanto cultural como psicológico en el que se encuentran, por lo que todo lenguaje está remitido a su función basal materna, simbólica o articuladora del sentido (Durand, 1993, pp. 64 -67). Así, lo simbólico es una realización intersubjetiva que le da soporte (de sentido) a las explicitaciones subjetivas u objetivas desplegadas en los diferentes tipos de lenguajes (científico, artístico, mítico, político, religioso, filosófico, etc.), marcando la interrelación de estos dentro de un contexto cultural dado, con lo que resulta una cristalización racional y afectiva de entendimiento y comprensión (Ortiz-Osés, 1999, pp. 97- 99).

La cuestión del sentido figurado que media en toda comprensión, resulta central en la filosofía y el pensamiento contemporáneo. Debido a la importancia que posee la interpretación tanto en las ciencias humanas como en la filosofía hermenéutica, es necesario para la cultura occidental una “indispensable revolución copernicana” (Durand, 1993, p. 89). Visto desde la interpretación de lo simbólico, es posible dar cuenta del sentido profundo de lógicas conceptuales de constitución de lo social, mediante una correlación del sentido de las obras y expresiones antropológicas de una forma genealógica. Pero, ¿en base a qué categorías de análisis coyuntural es posible interpretar la imaginación en posiciones teóricas en ciencias sociales, de una forma discontinua en el devenir histórico? Para ello es preciso atender el estructuralismo que Gilbert Durand proyecta para dar cuenta del sentido psicosocial de las obras y expresiones de la cultura, de donde no pueden escapar las epistemologías sociológicas y politológicas.

## Teoría e imaginario

En esta primera parte del trabajo partimos de la consideración acerca de la presencia de lo imaginario en la construcción teórica de ciertas filosofías políticas. Al enmarcar nuestra postura hermenéutica en el basamento imaginal del lenguaje y de las construcciones antropológicas, podemos preguntarnos cuál es el papel de la teoría social y política teniendo en cuenta su sustrato semántico y simbólico. Al dar relevancia al sustrato imaginal, el ejercicio teórico se entiende no sólo como construcción científica y crítico-reflexiva sobre la condición socio-política y sus posibilidades, sino también como un reflejo de imágenes antropológicas cuasi perennes del pensar y hacer humanos, tales como los mitos y las narraciones tradicionales. Según esta postura simbólica, lo inatrapable del sentido está dado por una polivalencia característica de lo imaginario, que genera un sentido cada que se produce en forma de imagen, discurso o lenguaje.

La postura que sostenemos aquí considera a las imágenes inconscientes como productoras de sentidos fértiles de sociedad, cultura y subjetividad, por lo que habría que acotar que se coloca frente a posturas como al psicoanálisis lacaniano, que procura a los significantes lingüísticos de un lado de la barra psicolingüística, y por el otro al deseo y su antaño problemática semántica e imaginaria en una relación perdida con lo Otro; por lo tanto en una imposibilidad constante de constitución, consecuencia de aquella necesidad de cortar relación con la madre mediante el complejo de Edipo para poder acceder al lenguaje, entendiendo a este en una autosuficiencia significativa. (Lacan, 2009, p.762), Ya que será el lenguaje en donde ocurra la formación de la subjetividad, una vez cortada la relación con el remanente de sentido que representa lo imaginario en esta perspectiva.

En la interpretación imaginal y simbólica de las construcciones teóricas que se llevará a cabo, lo matricial o “reino de las madres” goethiano, no es estado infantil a superar o significado siempre perdido e inatrapable (Otro), con el cual es preciso cortar relación instalándose en la cadena de significantes del sujeto del lenguaje. Al contrario: en consonancia con Gilbert Durand y Andrés Ortiz-Osés, se considera que si bien la relación con la Otredad no puede recuperarse directamente, mediante la imaginación se hace propicio vislumbrar su sentido, encontrando motivación en el ir y venir de imágenes psicoantropológicas.

Lo anterior tiene consecuencias importantes para pensar lo teórico, ya que su simbolismo de significados dice algo más de él, y por lo tanto la puesta en consideración de lo simbólico puede participar de la reflexión y crítica de las mismas teorías sociopolíticas. Este trabajo, además de colocar el acento en la relación entre lo imaginario y la construcción teórica sobre la realidad social, también pretende ver las posibilidades que de tal relación resultan en el mismo ejercicio epistemológico del quehacer teórico. Es por ello que primeramente presentaremos esta “metodología imaginal” de interpretación, que a partir del semantismo antropológico del simbolismo, puede arrojar una visión que enriquezca la reflexión sobre teorías del ámbito sociopolítico.

### **Proceder desde lo simbólico**

Nuestra consideración queda enmarcada en la tradición de pensamiento de la filosofía simbólica, como la define Andrés Ortiz-Osés. Se trata de una forma de conocimiento vilipendiada y subestimada aunque también celosamente guardada, la cual coloca en el centro de la atención la cuestión del *sentido* antes que la verdad verificable, pretensión ostentada por el oficial e imperante racionalismo occidental. Desde el vuelco que emprende la Grecia aristotélica frente a su pasado presocrático, o la tensión que existe entre el romanticismo y el idealismo alemán del siglo XVIII, hasta la disparidad actual entre hermenéuticas que debaten entre la verdad y el sentido de los lenguajes, la filosofía y ciencia de lo simbólico se presenta intermitente y controversialmente dentro del devenir histórico de Occidente (Ortiz Osés, 2012, p. 9-12).

Será esencial para la filosofía y hermenéutica simbólicas, recuperar la noción de imaginario, ya que entre los grandes cambios que en la cultura occidental han acaecido a lo largo del siglo XX, el lugar que ocupa la imaginación en cuestiones epistemológicas, ontológicas y culturales, es de primer orden, como lo consideró Gaston Bachelard al relacionarla con un “nuevo espíritu científico”. Desde la física cuántica, las teorías sistémicas desarrolladas gracias a la cibernética, y las ciencias del hombre, se han pasado a cuestionar los ladrillos básicos de nuestra comprensión occidental del mundo, “veinte siglos de categorías aristotélicas” (Durand, 2004, p.109)

El proyecto ilustrado que dio lugar al desarrollo científico y racional se detiene en su lanzamiento filosófico al plantear el regreso de la racionalidad hacia sus orígenes míticos, ya que esta no es más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras, en el campo de lo imaginario (Durand, Gilbert. 1968, p.95). Pero es la misma condición de posibilidad de realidad, tanto social como psíquica, la que funge lo imaginario en mediaciones simbólicas ya sean estas racionales o irracionales, el cómo el hombre da sentido a su mundo. De tal forma que para el sociólogo Celso Sánchez “la imaginación se presenta radicalmente trascendental y ontológica, su urdimbre retroimplicativa posibilita y delimita la realización de lo real” (Sánchez, 2004, p.224).

El imaginario se muestra “en medio” de cualquier par de opuestos siendo su posibilidad de diálogo. Este tercer término está encarnado en el lenguaje y su dimensión simbólica. A decir de Luis Garagalza, la hermenéutica filosófica ve una cuestión en donde la subjetividad se fusiona con su horizonte objetivo a través del lenguaje, mientras que la antropología filosófica ya veía que el lenguaje pasa a ser articulación simbólica de la experiencia en diferentes formas míticas o científicas. Ahora bien que la hermenéutica filosófica va a concordar con la psicología profunda, cuando desde aquí se postula el “tercer mundo” del alma (simbólica), en la relación no represora entre lo arquetípico-inconsciente y la conciencia racional o diurna (Garagalza, 2014, pp. 103, 108-109).

Esto pone en la mesa que detrás del lenguaje yace la cuestión de lo imaginario, como aquel “núcleo de arquetipos o imágenes que vienen a configurar la experiencia de lo real en el hombre”, y es en ese nivel donde se configura el sentido (Ortiz-Osés en Ross, 1992, p. 206). La simbólica de lo imaginario descansa, para Durand y Ortiz-Osés, en tipologías estructurales que tienen como base interpretativa tanto regímenes de la imaginación como estructuras simbólicas y arquetípicas respectivamente. Desde inclinaciones diurnas o estructuras patriarcales referidas a la separación del *ser* o de la conciencia humana del devenir del mundo y marcadas por los valores de la trascendencia, el heroísmo y la racionalización, como también tendencias nocturnas o estructuras matriarcales caracterizadas por la indiferenciación o fusión del ser y el mundo, en donde este, lejos de ser objeto a superar, se vuelve refugio y antesala del ser (Durand, 2004, pp. 69, 70, 199- 203; Ortiz Osés, 1999, pp. 9- 11).

Según Durand hay tres estructuras que establecen diferentes tipos de relación dentro de dicho regímenes. Mientras el régimen diurno de la imagen se configura en base a la estructura esquizomorfa, la de la separación y la trascendencia, en el régimen nocturno pueden atravesar tanto la estructura mística, típicamente oriental en la indiferenciación entre ser y mundo, como la estructura sintética, de configuración de lo imaginario, que al igual que la tercera estructura simbólica de Ortiz-Osés<sup>4</sup>, el patriarcalismo, proyecta un tercer espacio no dialéctico de resolución tensional entre las tendencias anteriores tanto nocturnas como diurnas. Se trata de un tercer espacio donde se colocaría la antropología como hermenéutica de lo simbólico de ambos autores, precisamente por el lugar medial que ocupa el símbolo en la interpretación de los lenguajes.

Esta caracterización de los regímenes de lo imaginario y sus estructuras, servirán como ejes analíticos en la dilucidación de las homologías imaginales entre las teorías políticas. Esto conlleva tener en cuenta a dichas características como normas axiológicas que marcan la diferencia entre las epistemes que se expresan en estas teorías. Son estas características las que permiten en primera instancia la posibilidad de entrever el régimen de lo imaginario y su estructura de organización dentro de las obras y expresiones humanas. Y en este caso, servirán de puntos de anclaje para poder ver en el devenir histórico, la presencia de dichas estructuras en las teorías políticas que queremos considerar.

Si la cuestión del sentido simbólico es capital para las ciencias sociales, así como su comprensión, la cual se advierte como racional y afectiva, se considera de gran pertinencia el poder echar luz (simbólica) sobre formaciones discursivas y teoréticas de importancia actual en las ciencias sociales. De tal forma que los estudios de lo social entren en una relación con tradiciones, filosofías y obras del pensamiento en general, según la plasticidad recurrente de lo

---

<sup>4</sup> Ambos autores proponen un estructuralismo para la interpretación de la cultura y fenómenos de lo social. Ortiz-Osés lleva a cabo un acercamiento simbólico hacia la cultura vasca y española en general, proyectando un conflicto entre visiones del mundo que encontraría en la recuperación simbólica de la cultura popular vasca un lugar de consentimiento en el discurrir de la política española. (Ortiz-Osés, 1988). Por otro lado, Gilbert Durand se embarcó en la postulación de un peculiar acercamiento sociológico basado en las tesis y antítesis de las dinámicas de lo social en consonancia con los movimientos míticos y comprensivos de las diferentes manifestaciones y expresiones humanas, las imágenes de sentido a dilucidar en una época o lugar concretos. (Durand, Gilbert, 2003). Ortiz Osés reconoce una consonancia explícita entre el estructuralismo de Durand y su propia propuesta (Ortiz Osés, 2012, pp.146.147)

imaginario mediante el mismo sentido simbólico que estas expresiones arrojan, y del cual el perspectivismo (simbólico) de nuestros autores es exponente<sup>5</sup>. Para Luis Garagalza, si bien el recuperar lo arquetípico-imaginario como fuente de sentido de nuestros discursos y conductas “ha sido asociado con la búsqueda de tipo gnóstica, esotérica o existencial”, se puede hacer uso posmodernamente de una metodología del símbolo que responda desde cierto formalismo científico a la búsqueda del sentido antropológico (Garagalza en Verjat, 1989, p.139).

Gilbert Durand trazó un puente entre la hermenéutica existencial de Paul Ricoeur y el estructuralismo de Lévi-Strauss para dar cuenta del sentido antropológico y psicosocial, e interpretar los fenómenos de la cultura en general. Sin embargo, Durand pasará a definir su metodología como un estructuralismo figurativo, “donde la estructura no es una entidad formal vaciada de contenido, sino que se presenta derivada de la posición abierta del símbolo, y esto es porque las figuras míticas vivas que animan el símbolo distribuyen las mismas estructuras”. (Durand, 1993, p.92). Desde el mitoanálisis desarrollado por Durand, lo mítico pasa a ser parte fundacional de cualquier discurso explicitado; cualquier obra humana queda en referencia al mito fundador que la precede y subyace oculto en su fondo. Y va a ser por medio de la imaginación simbólica –noción de Durand que Ortiz-Osés desarrolla, la cual funge de lenguaje de ida y vuelta de lo real a lo imaginario a través del símbolo, gracias a la “flexibilidad” que le es propia– que es posible rastrear, en hechos empíricos y sujetos u objetos concretos, significados de imágenes arquetípicas (Durand, 1968, pp. 17, 120, 121).

De esta guisa, y atendiendo de cerca la obra de Durand, el *régimen diurno* de la imagen se proyecta mediante la *estructura esquizomorfa* de la imaginación (*esquizo*: del griego dividir o escindir) caracterizada por la idealización, la división, su geometrismo, o afán de ordenamiento categórico o jerárquico, además de una antítesis polémica resultado de este, que son valorizaciones discriminatorias entre elementos opuestos. Sus principios de explicación lógicos son la representación objetivamente heterogeneizante y subjetivamente homogeneizante, lo cual conlleva considerar al sujeto o a la unidad de conciencia como único e indivisible, mientras que la objetividad esta relegada a una confusión con necesidad de orden externo, esto bajo la exclusión, la contradicción y la identidad. Sus esquemas verbales están

---

<sup>5</sup> Siendo que Ortiz-Osés reconoce la afinidad de su hermenéutica con la programática durandiana, cuando ambas se adscriben al simbolismo como médium/medio psicoanímico interpuesto en la interpretación (Ortiz Osés, 2012, p. 185).

determinados por la distinción en donde “separar” no es igual a “mezclar” o donde “subir” no es igual a “caer”. Sus arquetipos epítetos son igualmente antitéticos donde lo “alto” no es igual a “lo bajo” y los sustantivos serían “la luz” en contraposición a “las tinieblas”, “lo limpio” no es igual a la “mancha”, la “cima” a “el abismo”, “el jefe” al “inferior”, “el héroe” al “monstruo” o el “hombre” a la “mujer”, etc. Si bien como formas estructurales los regímenes no se encuentran en forma pura, en el sentido estructural del término, es posible pensar en ciertos representantes básicos de ellos. El régimen diurno encuentra cabida en la imagen típica del monoteísmo religioso, la ilustración moderna bajo lo unitario de la razón y la diferenciación sublimadora de las culturas cazadoras y guerreras.

Por otro lado, el *régimen nocturno* de la imagen tiene dos posibilidades estructurales de expresión. La primera es la *estructura mística*, caracterizada por la duplicación, la adhesividad antifrástica (la cual expresa que los sujetos u objetos están impregnados en secreto o de forma expuesta de cualidades contrarias a las propias), el realismo sensorial y la miniaturización de la identidad. Sus principios de explicación lógicos se refieren a una representación objetivamente homogeneizante y subjetivamente heterogeneizante bajo la analogía y la similitud, esto quiere decir que la identidad entre lo subjetivo y objetivo tiende a la indiferenciación y la fusión; sus esquemas verbales corresponden a la confusión en verbos como “descender”, “poseer” o “penetrar”; sus arquetipos epítetos son “profundo”, “calmo”, “caliente”, “íntimo”, “oculto”, mientras que sus arquetipos sustantivos serían “el microcosmos”, “la noche”, “la madre”, “la morada”, “el color” o “el niño”, etc.

El régimen nocturno también encuentra expresión en la *estructura sintética* de lo imaginario, que se caracteriza por la *coincidentia oppositorum* (punto de encuentro tensional y creativo de los pares de opuestos) y la sistematización, en una dialéctica de los antagonistas. Es una dramatización o historización de la realidad bajo un progresismo cíclico o total, donde la subjetividad y objetividad de los fenómenos se encuentran integrados tensionalmente. Sus principios de explicación lógicos corresponden a una representación diacrónica que relaciona las contradicciones por el factor tiempo, bajo el principio de causalidad en todas sus formas; sus esquemas verbales corresponden a la relación y pueden ser “madurar”, “progresar”, “volver” o “enumerar”; sus arquetipos epítetos estarían dados por su tendencia de ir “hacia adelante” en el porvenir y “hacia atrás” o en el pasado, mientras que sus arquetipos sustantivos están dados por

“el hijo”, “el fuego” “el árbol”, “la rueda”, “ la cruz”, “el andrógino”, “lo plural”, etc. Las representaciones típicas de este régimen estarían dadas por el matriarcalismo de la antigüedad cultural, el materialismo filosófico, el comunismo social como ideología y lo comunal como forma de vida para las estructuras místicas; y la impronta romántica, la importancia a la naturaleza sensible, además del papel preponderante de las obras artísticas en la configuración de las cosmovisiones culturales modernas para las estructuras sintéticas. Esta esquematización de lo imaginario se encuentra expuesta en la obra mencionada y servirá de conector para la interpretación de las posturas teóricas (Durand, 2004, pp. 442, 443)

Las estructuras simbólicas mencionadas pueden encontrar ejemplos en cualquier expresión humana, cuando la investigación apunto que ninguna de ellas se salva de la expresión de lo imaginario, mencionamos algunas prototípicas expresiones de dichos regímenes en algunas formas de pensamiento y cultura, siendo que la intención explícita de este trabajo es encontrar la relación entre el estructuralismo de lo imaginario y las posiciones teóricas de las ciencias sociales; desde las teorías del argentino Ernesto Laclau, y del italiano Antonio Negri. Sin embargo, a pesar de ser solo dos autores, dentro de su compleja y prolífica obra se pueden entrever motivos que, desde la consideración de lo imaginario, colocan a ambas propuestas en relación permanente con tradiciones del pensamiento humano, no solo por su influencia intelectual, sino también por su correlación simbólica.

Desde la línea de pensamiento abierta por el marxista Antonio Gramsci se cuestionan las formas en que los grupos sociales son construidos y por ende su lógica de dominación, mediante el consenso generalizado de la hegemonía. (Laclau y Mouffe, 1987, p. 8). Categoría que abre el panorama discursivo e ideológico para pensar lo social más allá de las categorías clásicas del marxismo referidas a la dominación entre clases sociales en base a los modos de producción material. Es el consenso lo que las sociedades buscan en una estabilidad siempre en provecho de ser reestructurada y esto es lo que marca su constitución política. La valoración de la hegemonía se vuelve fundamental para los estudios culturales y latinoamericanos, y va a ser la propuesta del argentino Ernesto Laclau la que presentará un pensamiento equivalencial para los diferentes grupos de una sociedad cuando las identidades de los actores están en juego como también su posibilidad de entendimiento democrático.

Frente al replanteamiento gramsciano, el trabajo de Antonio Negri representa el giro hacia la multitud que se gesta en su posición marxista, recuperando el pensamiento político y social del filósofo holandés Baruch Spinoza. Una posición en el pensamiento político moderno sobrepasada por la dialéctica idealista; ya que partiendo de lógicas inmanentes Spinoza privilegia lo inmediato para pensar la constitución del Estado. *Potentiae* que se gesta en los cuerpos y su proximidad, afecto de la multitud que constituye a la sociedad y su organización política. Imaginación que construye la libertad, “continua elección ética de producción” en pos de la vida. Negri subraya al poder constituyente de la multitud para pensar los derechos políticos y sociales, cuando “el verdadero fin del Estado es la libertad”, expresado en la potencia individual (Negri, 2000, p. 43).

Ahora bien, si la lógica hegemónica privilegiara el momento discursivo como el ápice de la organización política, buscando significados que en su vaciamiento puedan abarcar varias identidades y colectividades, la filosofía de Negri pretende valorar los procesos inmanentes como momento primordial de la política, y los significados y discursos son posteriores explicitaciones de esos procesos inmanentes que emergen de lo social. De esta forma, las propuestas postmarxistas de Laclau y de Negri, encuentran una diferencia fundamental desde la forma en cómo van a entender la constitución política de la sociedad. Su disparidad está relacionada con los mismos presupuestos teóricos que adoptan. Antes de presentar ambas perspectivas a partir de las características básicas de las estructuras imaginarias, será necesario dar un acercamiento a las premisas fundamentales de las teorías de ambos autores.

### **Hegemonía de lo social**

Para Ernesto Laclau, la lógica lacaniana del deseo en la incompletud de la subjetividad y concepciones como la hegemonía de Gramsci, tratan de retratar una realidad donde el sujeto depende y no es indiferente del entorno que le rodea y donde las formas de poder parecen no ser coerciones hechas desde un dominador sobre un dominado. La incompletud subjetiva vista desde el psicoanálisis lacaniano, le servirá como metáfora epistemológica a Ernesto Laclau para pensar lo hegemónico más allá de identidades socialmente construidas, como es la noción de clase social, a partir de la contingencia inherente en la incompletud de lo social. (Laclau y Mouffe, 1987, p. 27).

La hegemonía equivalencial en torno a significantes vacíos que posibiliten el levantamiento democrático de lo social, es la forma en la que Laclau redefinirá la lógica política de la hegemonía concebida por Antonio Gramsci. Esta perspectiva queda demarcada en el libro de Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*<sup>6</sup>. En él, además de postular a la hegemonía como lógica de formación social por excelencia, se recurre a ella para pensar formas emancipatorias de democracia dentro de un complejizado mundo donde por medio de equivalencias, los diferentes grupos sociales podrían entenderse, una forma que podría ser alcanzada mediante significantes vacíos a un nivel discursivo.

El entendimiento sobre lo hegemónico que Ernesto Laclau emplea, saca a la vista la lógica de equivalencias entre distintos grupos y clases sociales, en la imposición de formas políticas de organización social siempre en disputa unas frente a otras, demostrando el carácter incompleto de la sociedad. Dicha incompletud la presenta el autor cuando la imposibilidad de totalización se puede entender mediante el sujeto barrado del psicoanálisis lacaniano, esa incompletud de la identidad subjetiva, para los sistemas sociopolíticos (Laclau, 2011, pp. 79)

Laclau propone una transformación de perspectiva, que mute las estructuras centralizadas y completas a estructuras contingentes y en ruptura, para dar cuenta de la organización sociopolítica. Nuestro autor identifica como “puntos nodales” a cristalizaciones más o menos consistentes de significados, prácticas y formas establecidas de sociedad. Esta conceptualización considera la necesidad de incorporar tanto el movimiento continuo de las relaciones de poder como también las formas cristalizadas o realmente existentes de este: la difuminación del poder pero también sus jerarquías o codificaciones estratégicas.

Las metáforas de “puntos nodales” junto a *point de capiton*, para pensar lo hegemónico, derivan del psicoanálisis freudiano y lacaniano respectivamente. La primera indica aquel conjunto relativamente estable de significantes que centralizan diferentes partes de la sociedad. La noción lacaniana, en cambio, se refiere a un contenedor o ancla de significaciones sociales varias, con cierta plasticidad para distintas demandas o temores del conjunto de la sociedad (Laclau, 2011, pp. 72- 76).

---

<sup>6</sup> Referencia

La lógica de la hegemonía pone el acento en la contingencia de las formaciones sociales, ya que siendo la centralidad paradigmática necesaria para que un orden social perdure, tendrá que verse cuestionada tarde o temprano. La conceptualización de la hegemonía, según Laclau y Mouffe, surge como respuesta a la crisis teórica y revolucionaria que el proyecto democrático socialista reprodujo mediante el artificio de la emancipación proletaria y la identidad petrificada de la clase social. Nociones que no pueden sostenerse frente a un mundo capitalista complejizado precisamente en cuanto a sus proyectos emancipatorios, señalando las luchas de las diferentes formas en que la sociedad moderna se desarrolló en diversidad de identidades culturales (Laclau y Mouffe, 1987, p. 6).

Es a partir de las falencias del concepto de hegemonía, que pasará a ser central para la propuesta de ambos autores pensando en una izquierda democrática diferente, ya que desde su comienzo, el concepto remite a la unidad de cualquier formación social concreta y se remonta genealógicamente hasta la organización de los partidos socialistas de la Segunda Internacional, que es la segunda organización formada en 1889 por los partidos socialistas y laboristas que deseaban coordinar su actividad militante en torno al postulado marxista y socialista. Aquí se percibe ya cierto espontaneísmo y construccionismo simbólico que propulsaba las organizaciones sociales revolucionarias. Imprevisibilidad que desdibuja los límites de los tipos de lucha que pueden surgir de demandas sociales, obligando a un cambio de enfoque esencialista hacia uno pluralista de las mismas. Además, se vuelve inviable captar la literalidad de los movimientos revolucionarios específicos, cuando en su apertura ética representan la lucha global contra el sistema en su totalidad, un rasgo del movimiento hegemónico que los autores identifican como la característica definitoria del símbolo (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 20- 22).

De ahí que para Laclau, el principio ético se vuelve “verdadero mito” solo si funciona como significante vacío, y es una de las dimensiones necesarias para que la hegemonía se lleve a cabo <sup>7</sup>. Significantes vacíos que mantienen la inconmensurabilidad entre la lógica universalizante y los particulares, “permitiendo que estos asuman la identidad del primero” y

---

<sup>7</sup> Esta dimensión, Laclau la identifica como necesaria junto a otras tres. 1.- La desigualdad constitutiva del poder. 2.- Solo hay hegemonía si se supera la dicotomía universal/ particular, cuando la universalidad solo existe si se encuentra encarnada en algo particular. 3.- El terreno de la hegemonía es el de la generalización de las representaciones como condición de la constitución del orden social. (Laclau, 2011, p. 209.)

significando la misma ausencia de autosuficiencia, ya que las metas particulares de lo político apuntan hacia la plenitud de la sociedad como objeto imposible. Así, la construcción de la hegemonía se presenta como objetivo utópico pero necesario (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 90-92).

Si para Laclau la incompletud inherente a las formaciones sociales va a estar relacionada con la incompletud subjetiva desde el psicoanálisis lacaniano, y esta condición será entendida como la precondition de la hegemonía, ya que es un movimiento del significado al significante que le confiere autonomía al segundo, la no transparencia del representante para lo representado, su liberación. Laclau será muy claro cuando dice que lo hegemónico no es expresión de un significado trascendental, sino que la hegemonía es la imposición contingente de límites que se estructura desde la base de lo social (Laclau y Mouffe, 1987, p. 73).

Si bien Laclau no ahonda en lo que entiende por dicha base de lo social, lo va a relacionar con un momento ético de investidura radical de significaciones, una acción dinamitada por las dimensiones necesarias de la condición hegemónica en lo social; ya que las mismas normas de un orden social son la forma sedimentada de un momento ético, vinculadas a la presencia de símbolos vacíos cuando la ética reclama, más allá de las normas, una posibilidad de hegemonía en momentos de coyuntura política y social. Esta es la forma básica en cómo se puede entender la lógica de la hegemonía de Laclau, una reestructuración constante de las formaciones sociales, en donde unas se suceden a otras dependiendo del grado de influencia hegemónica, en pos de un modelo de totalidad social imposible de alcanzar.

### **La inmanencia de lo social**

Después de esbozar el postulado hegemónico, ahora prestemos atención a otra corriente teórica de constitución social que desde una cierta espontaneidad parece conducir a la emancipación social. Hablamos del planteamiento del italiano Antonio Negri, que al proponer a la “multitud” como el sujeto inmanente, constituyente y heterogéneo de la sociedad, su inclinación se presenta como una forma de entender lo político más allá de lógicas de soberanía en la constitución de demandas y necesidades. Negri recupera el pensamiento político y democrático de Spinoza en base al concepto de multitud (2010), el cual da la referencia para la universalidad

y pluralidad humana en una forma inmediata de expresión política frente a las otras modernidades que traspasan la soberanía y alienan el derecho natural (Negri, 2000, pp. 37- 38).

Son cinco las propuestas de Spinoza que Negri encuentre de interés actual y las recupera en su planteamiento. Primero, el ser es redefinido como *potentiae* constituyente, de tal forma que “el ser es ya revolución”, búsqueda constante del ser de la ética a través de la *multitudo*. La segunda razón queda referida a la necesidad y contingencia absolutas del mundo, en el sentido de que, aun cuando se necesita el mundo determinado para llevar a cabo la vida humana, este es finito y cambiante, y las características catastróficas de los determinismos sociales son devueltas precisamente como posibilidad de libertad y creación colectivas.

La tercera razón de la actualidad de Spinoza es la consideración de la imaginación como potencia ética, siendo una facultad que dirige la construcción y el desarrollo de la libertad en una “continua elección ética de producción” de la multitud. Así, la imaginación es una dinámica constitutiva que determina escenarios de liberación (Negri, 2000, pp. 29-33). La cuarta razón se refiere a la potencia ética del amor como “gran acto sensible” que comprende la multiplicidad de los cuerpos de la multitud. Cuando el ser de la ética es emanación, la afectividad del amor une y multiplica la esencia singular de los seres, su potencia constitutiva de bioética. Finalmente la quinta se refiere al heroísmo revolucionario que caracteriza la filosofía del holandés, que es la alegría de la razón, del descubrimiento intelectual y su irreversibilidad teórica. De esta forma en Spinoza se proyecta un tipo de democracia fundada en el hacer colectivo del desarrollo de las potencias individuales. En otras palabras, un Estado construido sobre las fuerzas inmanentes, criticando todo filosofar que no considere a las pasiones humanas como realidad efectiva para el análisis político (Negri, 2000, pp. 35- 42).

Tendríamos en esta propuesta spinoziana una concepción del Estado que niega toda trascendencia. También, una determinación subordinada de lo político a la potencia social de la multitud y una concepción de la organización constituyente de la sociedad agitada por el antagonismo inherente de lo social, aun cuando la misma multitud no es cesión de derechos a la manera del contrato social o del consenso hegemónico, sino integración del ser hacia la socialidad, en una constante revisión de la sociedad determinada. Negri considera que desde semejante política spinoziana, la temática contractual del pensamiento político moderno, representada por Thomas Hobbes, Jean Jaques Rousseau y John Locke en el devenir del

pensamiento occidental, queda expuesta no como explicación de la asociación del Estado y la sociedad civil, “sino como legitimación de la sociedad política y del traspaso del poder de la sociedad civil al Estado” (Negri, 2000, pp. 47, 60).

Las teorías del contrato social, devendrían de esta forma teorías de un Estado absolutista, mientras que las tradiciones republicanas, entre las que caben Spinoza y Maquiavelo, ponen en cuestión el estatuto alienado del Estado en nombre de la absolutez democrática, solo asequible si se obedece a los movimientos de la multitud. A diferencia del absolutismo en términos de la exaltación de la unidad interna del poder en G. W. Hegel, Negri entiende en Spinoza la potencia constitutiva de la multitud y la absolutez como términos tautológicos, en donde la potencia se encuentra abierta permanentemente hacia lo absoluto, rechazando toda alienación del poder. La multitud, así proyectada como democracia, es una urdimbre de sujetos de potencia colectiva expresada en la *pietas*, que es “el deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón” de ahí la referencia ética, central en su propuesta. (Negri, 2000, pp. 65, 69, 80).

La revisión filosófica que atañe la lectura de Spinoza por parte de Negri obliga a retrotraerse a los orígenes de la modernidad y por lo tanto del pensamiento hegeliano, en donde lo real fue puesto de relieve como la unidad inmediata de la esencia y el ser en dialéctica, relegando la potencia a la irracionalidad. De tal forma, la dilucidación de la potencia es el esfuerzo continuo de la filosofía desde entonces. Para Negri, Martin Heidegger, al igual que para el pensamiento hermenéutico, se presenta como el límite de un “cabo de tormentas” acaecidas durante dos siglos en el pensamiento occidental, ya que el alemán considera al ser-ahí (Dasein) como constitución ininterrumpida, “temporalidad rota y redescubierta como potencia”.

Por ello, indica Negri que no es posible pensar en ningún tipo de alienación de lo que Thomas Hobbes concibió como el derecho natural. La misma apertura absoluta del ser en el tiempo niega cualquier dialéctica de lo real, porque “solo la potencia como constitución de los muchos puede fundar un poder”, no de tipo sustancial entitativo sino como proceso abierto en continuo por la multitud (Negri, 2000, pp. 43, 110, 111). En la posición de Laclau se puede ver la formalización y proyección de una forma instituida, a través del arreglo hegemónico mediante significantes discursivos, y por lo tanto sustancial y contractual para pensar la politización de la radical ruptura de la sociedad. El spinozismo de Negri reconoce el derecho natural insertado en la contingencia como la misma constitución pública de lo político sin

ninguna mediación o abstracción trascendente. Es un tipo de consenso corporal que sustituye al contrato social, el cual pasaría a ser típica alienación del trascendentalismo occidental, de la exclusividad política, el control soberano y la división institucional de poderes.

Así, el derecho del Estado no es otro que el poder o potencia de la multitud en una concepción spinoziana en donde la soberanía, lejos de proyectarse en algún significante que necesite de su misma separación antitética de lo social para lograr algún tipo de universalidad, se presenta como “la máxima expansión del movimiento de las potencias, que se encarnan dislocadamente hasta revelarse en la *multitudo*”. Las transformaciones sucesivas de las potencias forman el Estado del derecho colectivo (Negri, 2000, pp. 45, 46).

Esta mínima exposición del pensamiento de Negri desde un Spinoza antimoderno nos da la vía de una concepción singular de la posibilidad política. La noción de potencia como libertad individual constitutiva, que a su vez hace pensar en el *conatus* como dicha amplitud de todo ser hacia la libertad y su posterior expresión como *cupiditas*, marcan una pauta muy diferente a la tradición del pensamiento dicotómico, en el que se tiende a privilegiar las formas del pensamiento racional (Negri, 2000, p. 41).

Sin embargo, si dicha programática de la misma potencia como indefinida apertura, parece enviarnos al vacío de una inasibilidad teórica que no encuentra aterrizaje concreto, estos conceptos y de los cuales la multitud es central, no son sino formas de explicitar la misma sabiduría bioética de las personas singulares, según la citada frase de Spinoza “no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo” (Deleuze, 2009, p. 27). A decir de Negri, es el movimiento del amor intelectual como esencia colectiva inmanente, lo que se presenta como la condición formal de la socialización y condición antropológica del proceso comunitario en la misma apertura de la sociedad (Negri, 2000, p. 117). La colectividad no necesita programática externa para su organización política, esta se encuentra ya en su *cupiditas*, en su deseo de constituirse como tal basado en la propia libertad de los singulares que conlleva finalmente al sentido de amor comunitario, un proceso dislocado donde la multitud –aquello que no puede hablar directamente en un lenguaje formal– tiene la primera palabra.

Desde tal esquematismo de las propuestas de Laclau y Negri, nos proponemos realizar el correlacionamiento simbólico de sus supuestos teóricos y filosóficos con las estructuras de sentido que Durand propone para las manifestaciones culturales. Esto invitará a indagar lo

imaginario detrás de dichas propuestas mediante las homologías o analogías que estas presenten simbólicamente con otras formas de expresión humana y así tratar de sacar a la vista su sentido antropológico desde la mediación simbólica de su lenguaje. Este método de la hermenéutica del símbolo arroja luz sobre el fondo antropológico y axiológico en las teorías de Laclau y Negri, al nivel estructural de los regímenes según sus principios de explicación, sus esquemas verbales, y sus arquetipos epítetos como sustantivos implícitos, donde las homologías en las estructuras de las teorías pueden servir como pauta para pensar el devenir de las tradiciones de pensamiento de las teorías políticas.

Si para Negri el momento ético de la democracia es potencia abierta de lo colectivo, para Laclau el momento ético está determinado por la significación. He aquí una diferencia fundamental para pensar las estructuras imaginarias que animan cada propuesta. La potencia inmanente queda identificada con el régimen nocturno de la imagen, ya que la noción del ser como fuerza siempre en actualización, impide pensar en su heroico origen desde un tipo de trascendencia diurna; mientras que el privilegiar lo discursivo, propio de la teoría de la hegemonía, precisamente cuando este representa al lenguaje sígnico crítico, queda tipificado dentro de la conciencia diurna de las estructuras patriarcales. Lo mismo cabría para la diferencia entre Spinoza y Hegel: el materialismo del primero es típicamente nocturno o matriarcal, mientras que el racionalismo del segundo es claramente diurno.

De esta guisa, ambas propuestas teóricas pueden ser vistas como ventanas de dos dimensiones claramente diferenciadas del pensamiento occidental, y ambas sostenidas, respectivamente, por los regímenes opuestos del imaginario. Por la relacionalidad analógica de la imagen, la teoría de Laclau se coloca, desde el régimen diurno de la imagen –debido a la importancia de lo unitario y homogeneizante del discurso y la significación en su teoría– en una línea epistémica que desde Gramsci y el marxismo se retrotrae a la dialéctica hegeliana y al contractualismo del pensamiento moderno. Así también parece evocar a las posturas donde la primacía política es obtenida por la soberanía separada de lo social. Cabe decir que estas son posturas frente a las cuales, según el argentino, la noción hegemonía se contrapone (Laclau y Mouffe, 1987, p. 17).

Por otro lado, la postura de Negri se coloca en el régimen nocturno de la imagen debido a la centralidad de la potencia para la constitución de lo social y la negación a toda externalidad,

hecho rescatado desde la obra política de Spinoza, en una línea que, según el autor, tiene a Marx como su inmediato predecesor (Negri, 2000, p. 120). El aire nocturno de este pensamiento –que tiene expresión en el romanticismo, al contrario de la postura anterior que lo tendría en el idealismo– es una valoración no dialéctica de la materia, lo singular y lo posible. No achaca negatividad al desorden de lo oculto y lo profundo, sino positividad en la consideración de la formación de gobiernos y sociedades desde los movimientos de ruptura inherentes a la potencia ética de los sujetos concebida en la noción de multitud. Constitución siempre abierta y no determinada ni por la idea de Estado, clase universal, contrato social, o el significante vacío de alguna instancia aglutinante o articulante de la sociedad política.

Esta postura, nacida del movimiento obrero italiano, comparte tradición con el romanticismo, el comunitarismo y la democracia de Spinoza. Debido a las características que la colocan en el régimen nocturno de la imagen, también comparte tradición política con la propuesta de Jean Luc Nancy (2000), al creer que cualquier forma de comunidad construida sectariamente se ha visto lacrada después de la segunda guerra mundial, pero no es así con la posibilidad inmediata del “estar con” propio de la inmanencia imaginaria del tipo de comunidad en perpetuo movimiento, que al igual que la “multitud” resulta imposible de cosificar obligando a pensarlas en términos dinámicos.

A pesar de no profundizar en la vasta obra de ambos autores, es posible dar cuenta de su implicación simbólica por medio de significativas particularidades que permanecen solidas a lo largo de su trayectoria y que marcan una tendencia estructural en su pensamiento, y son solo tendencias porque no es posible englobar la totalidad de la obra de un autor bajo el catálogo estructural de alguna teoría. La metodología tomada para este trabajo, a pesar de estar basada en la plasticidad simbólica de lo imaginario –su ir y venir de lo abstracto a lo concreto– siguen siendo estructuras que solo tendencialmente pueden observarse para ser interpretadas. La mayoría de las veces las estructuras se encuentran sobrepuestas unas sobre otras, y no es posible encontrar “estructuras nocturnas” o “patriarcalismos” andando por la calle. Sin embargo, pueden ser rastreadas tendencialmente, y en el caso de la interpretación de teorías políticas, pueden ser interpretados como puntos epistémicos que en mayor o menor medida mantienen de pie el corpus teórico de los autores.

Lejos de buscar agotar su obra, se pretende dar un marco simbólico de comprensión según los lineamientos hermenéuticos considerados, y así abrir el diálogo hacia este tipo de acercamiento interpretativo. La aproximación a ambos autores se realizó a obras del periodo tardío o maduro de su pensamiento, teniendo en cuenta que ni Negri ni Laclau cambiaron el fundamento básico de su obra<sup>8</sup>. Es notable apuntar que el análisis interpretativo de las teorías se apuntará en las figuras centrales de su lenguaje, siendo ella la pauta para su relacionamiento simbólico. La obra de Durand –en la que reúne la investigación multidisciplinar de décadas de estudio científico, pensamiento filosófico, expresión artística e investigación antropológica para expresar el dinamismo simbólico de lo imaginario y su capacidad de mutar de un lenguaje a otro sin alterar el sentido que lleva inscrito– nos servirá de piedra angular para el acercamiento a las teorías de Laclau y Negri, y esto es porque *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* se presenta como estudio y clasificación de los símbolos antropológicos y sus dinámicas, que a la manera de trayectos, ponen en relación diferentes lenguajes y contextos basados en significados que solo son concebibles por el movimiento de las imágenes.

Esto se ve apoyado por el implicacionismo simbólico del sentido antropológico que Andrés Ortiz-Osés propone como forma posmoderna de entendimiento de lo imaginario (Ortiz Osés, 1992, pp.149, 152, 160, 162). Más acá de la metafísica y más allá de dialécticas racionales que lo ubican como forma pretérita y desgastada, el lenguaje simbólico se expresa metafóricamente mediante la dinámica mítica del simbolismo antropológico. Así, los mitos como “discursos últimos”, interpretan la vivencia primaria del hombre en el mundo, instaurando el significado afectivo en donde enraíza todo lenguaje ulterior, ya sea natural, científico, artístico y filosófico (Garagalza, 1989, p. 140). Como se hizo en la breve exposición de los puntos a exponer en las teorías de Laclau y Negri, igualmente se comenzará con la teoría del argentino en un acercamiento a los símbolos que en ella se expresan, teniendo la obra clasificatoria de Durand como referente.

---

<sup>8</sup> De tal forma que no es posible dar cuenta de un cambio de 180 grados en la teoría de ambos autores. Desde *política e ideología marxista* (1978) hasta *La razón populista* (2005) puede verse en Laclau la preocupación central de ir más allá del marxismo, la centralidad del concepto de hegemonía para pensar lo social y las lógicas discursivas equivalentes en torno a demandas específicas que vienen a universalizarse en la noción de “pueblo. Mientras que Negri, siempre manteniéndose junto a Spinoza va a ver su regreso antimoderno desde el biopoder de Foucault y el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari para pensar en la constitución inmanente de la sociedad en torno a la multitud (Negri, 2002). Estos son los elementos que serán tomados para la interpretación simbólica de sus supuestos teóricos.

## La soberanía del lenguaje

Gracias a sus estudios posestructuralistas del psicoanálisis lacaniano, de la escuela lingüística francesa y los aportes del deconstruccionismo filosófico, Laclau pudo realizar una revisión de los reduccionismos y determinismos del marxismo, ya que la centralidad de la clase obrera no respondía a la complejidad que el capitalismo tardío le había impreso a la sociedad. Además de que, finalmente, la economía no parecía ser determinante para la subjetividad política. Para esta postulación, la centralidad del planteamiento de Antonio Gramsci, es tal que la conceptualización de la hegemonía devino gracias a un proceso genealógico dentro del marxismo para demostrar la contingencia esencial en cualquier formación colectiva y por lo tanto de cualquier bloque histórico que junte a diferentes esferas de lo social en torno a cierta representación consensuada de significados compartidos (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 31, 39, 103).

Cuando ya no hay clases universales y lineamientos históricos que seguir, cualquier momento social es contingente y por lo tanto la política dependerá de la articulación de varios particulares de una sociedad en torno a un universal, que actuaría como significante vacío con el fin de contener el mayor número de particulares posibles y lograr una mayor hegemonía. Se puede referir que cuando Laclau habla de las cuatro dimensiones de la hegemonía, se piensa en una exposición básica pero fundamental de esta teoría (Laclau, 2011, p. 209). Primeramente, para pensar lo hegemónico es necesario considerar que hay una desigualdad inherente en las relaciones de poder. La propia noción de hegemonía pone el acento en el cómo del poder llevado a cabo por el Estado, pero así mismo es la hegemonía de los grupos subordinados lo que puede construir el bloque histórico de la emancipación dentro de un “campo antagónico” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 180).

Si bien ya no considera a la clase obrera como el antagonista fundamental del Estado, para Laclau dicho antagonismo es construcción articulada de los particulares, en donde uno o más pueden pertenecer a algún tipo de clase social, pero este aglutinante al colocarse frente a un Estado –fuente de la demanda– es la construcción de un “pueblo”, siendo que este no es algo ya dado de antemano sino precisamente construcción hegemónica y antagónica del bloque histórico dominante. Laclau es explícito en ello al considerar a la razón populista como “política

*tout court*”, viendo una continuidad entre el populismo y la hegemonía, siendo el momento hegemónico lo propio de lo político. (Laclau, 2005, pp. 193, 279).

La segunda condición de la hegemonía se refiere a la necesidad de que se supere la dicotomía entre universalidad y particularidad. Cuando la primera solo existe encarnada en la segunda, y cuando la particularidad necesita universalizarse para devenir política. Es la misma representación lo que se vuelve medular en la hegemonía. Si se pretende enmarcar a los diferentes sujetos y ámbitos de la sociedad, estos deben de aglomerarse dejando de ser ellos mismos frente al “crimen general” que obstaculiza pero posibilita la emancipación social, cuando el sujeto de emancipación es la equivalencia de una pluralidad de demandas. Lo anterior coloca la atención en la autonomía del significante frente al significado como condición de hegemonía. De acuerdo con Laclau, el hecho de que el significante goce de irreductibilidad frente al significado es la situación que la barra lacaniana intenta expresar, y lo que permite pensar al primero sin la necesidad de un significado trascendental que someta a los significantes o grupos sociales. Alguno de estos debe levantarse como la universalidad para los demás en pos de la emancipación (Laclau, 2011. pp. 62, 73).

La tercera dimensión de la hegemonía parte de la anterior para constatar que dicha lógica de lo social requiere de la producción de significantes vacíos, que al mantener la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que estos asuman la identidad del primero. Laclau interpretará a este universal como el momento ético de radical investidura de significantes vacíos –producción constante de la comunidad– frente al antagonismo fundamental que el Estado representa (Laclau, 2011, p. 94).

Finalmente la cuarta dimensión de lo hegemónico se refiere al terreno donde la hegemonía se lleva a cabo, el cual es “el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución del orden social” (Laclau, 2011, p. 209). Siendo que la representación es referida al lenguaje, esta última condición nos recuerda el peso de lo discursivo en la teoría de Laclau, tomando en cuenta que su influencia lacaniana, es por la misma lógica discursiva de la dominación hegemónica que el argentino insiste en la equivalencia de significantes como lógica social y construcción contrahegemónica. Así, las demandas que posibilitan la emancipación social al no ser atendidas entran en la dimensión discursiva procurando el antagonismo hacia aquella instancia a la que se demanda (Estado). Al

aumentar las demandas, se acumulan posibilitando la equivalencia contrahegemónica, comenzando a constituirse “el pueblo” y separándolo del poder (Laclau, 2005, p. 161). Esto siempre bajo los significantes vacíos que lo posibilitarían, como la justicia frente a la injusticia, orden contra anarquía, solidaridad contra antisocialidad, significantes que nombran el reverso positivo de una experiencia de contingencia histórica al evocar plenitud imposible y sirviendo de identificación de varios grupos hacia el cambio revolucionario (Laclau, 2011, pp. 186. 187).

Este hecho capital del postulado hegemónico queda ilustrado en la frase de Laclau: “el nombre se convierte en el fundamento de la cosa”. Se trata de un movimiento que el argentino ve como “la progresión de la nominación”, ya que desde el enfoque lacaniano y la autonomía del significante, punto medular de nuestra interpretación, se reconoce que las formaciones identitarias son el resultado de la enunciación lingüística, pero solo si esta no está subordinada a una “designación precedente” (Laclau, 2005, p. 135), esto conlleva sin remedio un posicionamiento teórico e ideológico donde lo discursivo tiene la primacía en lo social.<sup>9</sup>

Dichas premisas básicas del postulado hegemónico -las cuales van de la contingencia de lo social fáctico, la articulación de elementos disímiles, la posición antagónica frente a una instancia que imposibilita lo emancipatorio y la producción de significantes vacíos, fuente de la plenitud ética que da pie a la emancipación- marcan una compleja construcción teórica que se deslinda del peso metafísico que la noción de clase imprimía en el marxismo, y parte de una consideración lingüística de lo social como determinante para su constitución y perpetuación. Es por la misma noción que Laclau sostiene la hegemonía como articulación discursiva en torno a significantes vacíos, tanto para la constitución como para la emancipación de lo social, por lo que se pone el acento en la determinación de lo discursivo formal como lógica articuladora de formación social, aunado a un antagonismo fundante que da por sentado la presencia de alguna entidad de poder que provoca demandas de emancipación.

---

<sup>9</sup> Este es el punto de diferencia básico al que se confronta este trabajo, desde una consideración que invierte literal y completamente la frase de Laclau, ya que diría “la cosa se convierte en el fundamento del nombre”, queriendo decir así mismo por “cosa”, lo afectivo- imaginario, que como potencia inmanente de posibilidades nuevas y basamento conceptual de otras perspectivas filosóficas y teóricas, coloca a estas en una posición de “apertura” para la constitución social frente a aquellas que le dan primacía al encerramiento del lenguaje mediante el discurso signifiante.

Aquí, el lenguaje mismo juega a pleno como símbolo heroico en la teoría de Laclau, desde un simbolismo diurno que ve en “la victoria de la luz sobre las tinieblas” la antítesis o antagonismo básico a superar. En el mismo significante vacío que en su obra *La razón populista* (2005) cristaliza como el “pueblo”, se puede ver un signo de trascendencia y por lo tanto del régimen diurno de la imagen, fondo sobre el cual ocurre la respuesta antitética y audaz de contrariedad al antagonista político, teniendo como su espada heroica a las palabras mismas como significantes vacíos, siendo que toda trascendencia es armada (Durand, 2004, p. 355). Por otro lado, y como el mismo autor lo considera, el populismo se presenta como la auténtica política de la emancipación surgiendo de la insatisfacción al orden de cosas imperante, donde se traza una división fundante entre los de arriba y los abajo, los ricos y los pobres, los gobernados y los gobernantes, el Estado y el pueblo, en la cual los primeros quedan en deuda con los otros, con la consecuencia de su resurgir político. Así se instaura de nuevo en la teoría de la hegemonía una característica diurna, debido a su antítesis maniqueista en su forma de considerar lo social.

Gilbert Durand da razón primeramente de lo que él entendió como “la dictadura de la lengua”, que hereda Lacan desde la lingüística y la filosofía del lenguaje. Mediante la consideración de la centralidad del significante, Laclau también formará parte de este linaje que mediante el llamado giro lingüístico y su positivismo utilitario se presenta en la semiótica, y se ve apoyado por la informática y la cibernética (Durand, 1993, pp. 39, 41, 46). La teoría de la hegemonía, vista así, a pesar de tener muy en cuenta el trascendentalismo hegeliano y la reducción de la noción de clase social -sabiendo que ninguno de estos tipos de trascendentalidad daban cuenta del carácter contingente de lo social y el concepto hegeliano necesita de verosimilitud en vez de una adecuación lógica y dialéctica- sin embargo, al insistir sobre el carácter necesariamente vacío de los significantes emancipatorios, se coloca también del lado de una trascendentalidad como constitución de lo social, aun cuando considera que dichos significantes vacíos no son expresión de algún ámbito trascendental, sino que “estructura(n) desde la base” a la sociedad (Laclau, 2011, pp. 68, 73).

Aquí el problema es que el autor no hace hincapié en lo que entiende por dicha base de la sociedad, por lo tanto deja el peso de semejante constitución social a los significantes, es decir, las palabras en sí mismas. Dicho acento en lo lingüístico vuelve a remarcar la afinidad de

la teoría de la hegemonía con la imaginación dialéctica. Esta determinación del lenguaje es fruto del mismo logicismo racional presente en la historia occidental, y más precisamente del cisma que Descartes inaugura con la división de la conciencia racional, dualismo diurno que continúa en la fenomenología, siendo que el acto intelectual o lingüístico se vuelve trascendental en relación a los otros contenidos o estados de la psique humana. Con Durand, esta situación es un rasgo característico de la mentalidad occidental en las diversas antítesis y dualismos que la caracterizan, en este caso, el lenguaje significante y la palabra representante de la conciencia diurna, frente a otros contenidos de la experiencia (Durand, 2004, pp. 31, 32).

Los dos principios básicos de la lingüística de Saussure son la arbitrariedad del signo y la linealidad del significante. Prácticamente con estos se identificaría Laclau cuando defiende la independencia del significante frente al significado, o cuando dice que el nombre se convierte en el postulado de la cosa, la determinación sociopolítica de la teoría de la hegemonía se refiere al terreno puramente lingüístico en donde transitarían los significantes. Frente a ello, la misma consideración hermenéutico-simbólica del lenguaje, no comparte tales principios de la lingüística debido al trasfondo plástico y semántico de la imaginación que mantiene a las palabras relacionadas no por su fonetismo o sintaxis, tampoco por un significante que subrepticamente se presenta trascendente y universal, sino por el significado afectivo que inmanentemente las animan, en el sentido de que hay una fuerza de polarización imaginaria en torno a las palabras, en donde “puro” gravita alrededor de “cielo”, “oro”, “día”, “Sol”, “divino”, “superior”, etc. o que junto a las palabras “profundo” o “amor” gravitan “misterioso” “triste” “pálido” “pesado” o “lento”. (Durand, 2004, p. 69).

Así, vemos que la palabra en sí misma es una figura simbólica en la imaginación de las culturas, dentro de la obra clasificatoria de los estudios del simbolismo. Ya desde los textos sagrados hinduistas Upanishads, que datan de entre el 800 y el 400 a. C; y la relación que veían entre el fuego, la palabra y la luz como también el carácter ontológico que tiene la lengua en leyendas egipcias y en los antiguos judíos. Para esto, Durand recuerda que se subraya la raíz etimológica común de “lo que brilla” y “hablar” comparando el egipcio *sven* con el sánscrito *svan*, e infiere que el canto del cisne (schwan), pájaro solar y diurno, no es más que la manifestación mítica del isomorfismo etimológico entre la luz y la palabra. Siendo que la palabra, como la luz, “son una hipóstasis simbólica de la omnipotencia”.

Por otro lado, el nombre del dios Varuna es del mismo origen que el vocablo “runa” que en finlandés *runo* significa “canto épico”; en letón *runat* quiere decir “hablar” y en irlandés *riin* significa “secreto”. Odín fue llamado “dios del buen decir” y es igualmente ascensional como Varuna o Yahvé; el sánscrito *braham* quiere decir “fórmula sagrada” y se encuentra relacionada con el aire vital *prana*, subrayando otro isomorfismo con el mantra oriental, palabra para domeñar el universo. Así mismo entre los bambaras africanos, la palabra del jefe puede provocar la muerte o curar enfermedades, la homología entre la luz y la palabra se puede observar en la Primera Cifra asimilada al gran dios Faro. Ello da muestra de un cónclave simbólico entre el isomorfismo de la palabra, la luz y el poder (Durand, 2004, pp. 160- 162).

Dentro de la teoría de Laclau, el lenguaje significante se presentaría de esta guisa como el arma heroica que aclara el caos preestablecido por un “orden caótico” (Estado) que genera demandas sociales y de ahí la posibilidad de la construcción significativa del “pueblo”. Cuando la filósofa Judith Butler le pregunta al argentino por la importancia de la barra lacaniana en la hegemonía, cuestionando si es por la imposibilidad de la representación o si es por la apertura de la misma, Laclau considera que sencillamente es la brecha que corta al significante del significado y es la condición de la hegemonía ya que presupone la “libertad” del primero cuando el significado se puede ver muy próximo a cuestiones metafísicas. (Laclau, 2011, p. 73). Auténtico ascenso del significante heroico que, desde cierta pureza, consigue ordenar lo social convirtiéndose en la cuestión metafísica de la que se quiere liberar.

Y esto porque es un lugar simbólico de ascensión o trascendencia el que ocupa el lenguaje en las conjeturas epistemológicas de la propuesta de Ernesto Laclau. Dentro de la plasticidad imaginaria implicada, la trascendencia no puede ser objeto de alcance humano, de ahí el conocido proceso de agigantamiento que Durand observa en las estructuras diurnas –ya sea para las divinidades como para los gobernantes y representantes–, siendo que elevación y poder son sinónimos. Agigantamiento que, junto a la elevación o ascensión mencionada, muestran lo que Bachelard llamo “contemplación monárquica”, la cual está ligada al arquetipo psicosociológico de la dominación soberana. Con Durand, y con la noción implícita de trayecto antropológico, la imaginación ascensional originariamente fisiológica, por la postura verticalizante del cuerpo, inclina al moralismo psicológico igualmente solar para alcanzar la función sociológica de la soberanía (Durand, 2004, pp. 141, 142).

Dentro de este isomorfismo de las imágenes en torno a la palabra, ella alcanza la soberanía cultural desde el libro testamentario de San Juan, en donde el *logos* se presenta como el auténtico creador del universo. Divinidad radicalmente distinta (sublimada) y origen de cualquier tipo de claridad, cuando la misma sublimación se encontrará integrada en los procedimientos imaginarios de la distinción, compartida por el platonismo y el cartesianismo. Compleja es la forma en como las potencias naturales fueron dispuestas por el hombre y posteriormente apropiadas bajo los signos de la sublimación y la trascendencia.

Con Durand, podemos ver un proceso similar en la migración del símbolo en signo, tan costoso este último para la teoría de la hegemonía. Si el simbolismo nos muestra en primera instancia una figura del poder en la imagen del miembro viril, en la cabeza anatómica humana y en los cuernos de animales con una considerable fuerza física, las divinidades de las culturas obtienen cuernos a sazón de su potencia y de ahí la migración de estos por anexión de la potencia a cabezas políticas y soberanas de dominación en la apropiación “mágica” del atributo del cuerno como objeto simbólico (Durand, 2004, p. 147). Siguiendo a nuestro autor, la obtención del cuerno, garra o mandíbula de determinado animal agresivo, se presenta como un trofeo para la imaginación guerrera. Son los cuernos en el casco del guerrero los que le confieren su estatus y su poder mágicamente, al arrebatar la potencia natural.

Culto craneal que acompaña a la caza como auténtica proeza heroica de conquista, dando en el punto del imaginario solar que se rastrea, ya que la acción guerrera comprueba el proceso de “abstracción violenta por robo, el rapto o el arrancamiento de la potencia y sus símbolos sustraídos de la femineidad terrible” (Durand, 2004, p. 149). De tal forma que el objeto mágico es el resultado de la captación de la potencia, así como el signo o significante no es más que un símbolo apropiado o desgastado. Con la apuesta por la recuperación no represora de lo imaginario simbólico, esto conllevaría revertir la clásica fórmula psicoanalítica de que existen los tabúes porque hay tótems, significando con esto una angustia por el padre perdido y anhelado, sino más bien que los tabúes expresan angustias primitivas, siendo el tótem un trofeo de la potencia del tabú, captada desfeminizándola y desanimalizándola.

En el trayecto antropológico de lo imaginario, el pensamiento adopta este estilo heroico a partir de la acción guerrera, siendo que los talismanes y objetos de poder son constituidos por la discriminación práctica del signo abstracto, separado de su contexto temporal y de la

influencia imaginaria diurna. Es una supletoriedad que hace valer la parte por el todo, la vara mágica o cetro como organización social a través de la figura del gobernante. Durand lo concebirá como “la masculinización de la potencia”, trayecto que va desde la fase agresiva y viril-guerrera, hasta la utilización del objeto mágico, la palabra mágica y el verbo racional, en donde la palabra en sí es el desenlace de un proceso de magia supletoria. De esta forma, la conquista y la obtención de la potencia son la primera manifestación cultural de la abstracción sígnica, justamente el proceso en donde “el símbolo se transforma en signo, luego en palabra y pierde el semantismo (imaginario) en provecho de la semiología” (Durand, 2004, pp. 149, 150).

El rasgo simbólico diurno de la soberanía es la trascendencia heroica de los significantes vacíos en las conjeturas de la teoría de la hegemonía, pero así mismo el antagonismo que se considera condición para llevar políticamente a cabo movimientos democráticos en contra-hegemonías, sería un rasgo diurno también característico de esta teoría. Dichas interpretaciones, enmarcadas en un simbolismo generalizado por el psiquismo y su presencia concreta, concuerdan con la crítica que Jon Beasley-Murray explícitamente hace sobre la teoría de la hegemonía. Para él, la hegemonía es otra forma de soberanía disfrazada en el consenso popular, que finalmente se presentaría antipolítica por considerarse como la forma de hacer política por excelencia y por participar directamente de la ficción de contrato social al no cuestionar la figura del Estado, sino tan solo proponer su reinstitucionalización, siendo “su núcleo no pensado” (Beasley- Murray, 2010, p. 68). Al no poder pensar la sociedad y lo político más allá de los parámetros contractualistas, la hegemonía crea la forma de la soberanía en base al populismo de Estado, aparentando tan solo su desaparición.

Si vemos la interpretación que realiza el norteamericano tanto de la teoría de la hegemonía como del fenómeno del peronismo en la vida política de la sociedad argentina, desde la cual Ernesto Laclau reconsidera la hegemonía gramsciana, podemos ver estas características que simbólicamente se imprimen en la epistemología de Laclau. La figura de los Perón en Argentina fueron indudables agigantamientos y fetiches de influencia mágica y masiva, en donde la misma palabra de “los Perón” es el significante vacío que aglomeró ampliamente a la sociedad argentina desde diversos y contrarios extremos ideológicos. (Beasley-Murray, 2010, pp. 42, 43).

La circularidad y autosuficiencia de la teoría de la hegemonía se ve truncada por el hecho de que la política *in situ* parece depender pocas veces del consenso discursivo, además del enredo retórico en el que las izquierdas muchas veces se sumergen. La experiencia latinoamericana es claro ejemplo de la imbricación que existe entre lo afectivo y habitual de la cultura con lo ideológico de la hegemonía política, en donde no existe trascendencia social de esta con respecto a la primera; cuando en el caso de ser así, se convertiría en una política de corte populista, que puede mutar de posicionamientos de derecha a izquierda y viceversa, manteniendo una clara lógica diferencial entre el pueblo y el estado (Beasley- Murray, 2010, pp. 42- 45).

Murray sigue una línea de estudios que ve en la definición del populismo la fórmula característica de un drama muy particular entre el representante y los representados, entre la política y el resto de la experiencia, entre el Estado y el pueblo, entre lo alto y lo que no lo es. Aquí el Estado es lo trascendente, aunque antagonista y fuente de negatividad, se mantiene latente, por debajo de la hegemonía discursiva, el Estado “presente y ausente, fetichizado e ignorado”. Si en un primer momento ocurre la ruptura radical entre los gobernantes y gobernados a nivel general, ulteriormente los gobernados se sublevan advirtiendo el poder político de los gobernantes, para que finalmente se instaure un poder del pueblo. Si la meta es la emancipación social, las demandas sociales tendrán preeminencia en una teoría que desde la hegemonía trate de pensar la misma emancipación. Esto se ve apoyado por la preexistencia del Estado antagonista en la relación política que epistémicamente tiene arraigada la teoría de la hegemonía, siendo que al no cuestionar el lugar del Estado, la hegemonía política aspira a estar en su lugar como articulador de las demandas sociales por parte de sectores subordinados (Beasley- Murray, 2010, pp. 58, 68-69). Este tipo de críticas apoyan la interpretación simbólica de los contenidos epistemológicos en la teoría de la hegemonía.

La figura trascendente del Estado como articulador discursivo y su ineludible participación populista como política neta, abonan la idea del imaginario diurno detrás de sus conjeturas. Aun con ello y con el consenso discursivo del peronismo en Argentina, Beasley- Murray propone que este no se sostiene a sí mismo, sino que es consecuencia de una afectividad generalizada, en un tipo de solidaridad que el peronismo indujo en la sociedad y en hábitos que ese mismo régimen había inculcado. (Beasley- Murray, 2010, pp. 48, 78).

Teniendo en cuenta que afectos y hábitos, en vez de jugar lógicas trascendentes como el contrato o el Estado, se mantienen horizontalmente en lo social y emergen de una forma inmanente del mismo, Murray propone interpretar fenómenos sociales con lógicas inmanentes aun cuando haya fenómenos sociopolíticos que parezcan ser de origen institucional, estatal y discursivo. Ello cristaliza en el proyecto de la poshegemonía como marco interpretativo de lo social, cuestión que será retomada en el sentido que originalmente este autor le da al postulado poshegemónico, después de la insuficiencia que tiene la teoría de la hegemonía para dar cuenta de los registros inmanentes de lo social, como la impersonalidad de los movimientos frente a los afectos y hábitos colectivos.

Es por ello que en una interpretación simbólica, la figura del Estado se presentaría como símbolo de la trascendencia diurna de un imaginario occidental, que desde el monoteísmo religioso y su promesa de universalidad, se expresa racionalmente en la filosofía positiva para culminar su proyecto en la ciencia moderna. Sin embargo, después de la pérdida de sentido de la ciencia y del proyecto racional en general, la conciencia diurna parece sostenerse en lo que se mencionó como “la dictadura de la lengua” y que epistemológicamente se expresa en teorías como la de la hegemonía.

Es una lucha antagónica la que se mantiene de fondo en la perspectiva política de la hegemonía, entre una instancia institucional siempre trascendente y otra instancia que, a partir de dicha lucha, tiene la posibilidad de articularse discusivamente y por lo tanto hegemónicamente, la que representaría como significante vacío a la totalidad social. Dentro del régimen diurno y sus formas de hacer lo real, es precisamente una lucha la que permite al héroe trascendente y solar convertirse en tal. Arquetípicamente es la lucha contra un monstruo de rasgos naturales y feminoides, que como ya mencionamos, son rasgos que la actitud guerrera se apropiará, haciendo trascendente la imagen de la potencia y marcando su tránsito hacia la soberanía social. Sin embargo, en el caso de la hegemonía, la lucha es contra la trascendencia misma desde una posición negada por ella para después ocupar dicho lugar trascendente.

El motivo de lucha antagónica –donde el vencer es un rasgo heroico– se puede observar como una constante universal desde las tradiciones germánicas e indoeuropeas en la historia de Occidente. Es una característica típica de un régimen diurno de la imagen, donde en nombre de la trascendencia, la espiritualización y la sublimación, se combatió contra monstruos de mitos y

leyendas. Seres que, como se mencionó, encarnaban de alguna u otra forma una potencia natural que el guerrero le arrebató al convertirse en su vencedor, ya que la trascendencia siempre es una sublimación, o espiritualización, de algo previo.

He aquí la discusión psicoanalítica de la represión y la sublimación. Durand considera que psicoanalistas clásicos comparten la posición que dice que este tipo de asesinato se relaciona inconscientemente con la redención del parricidio edípico mediante la castración (Durand, 2004, pp. 168, 177). Sin embargo, frente a ella y fuera de su reducto unívoco de la sexualidad reprimida, la antropología de lo imaginario se coloca en la posición que hemos considerado, esto es, el arrebato masculino de la potencia femenina que es la representación de la femineidad desfeminizada, despotencializada y robada por un nombre propio que se cree dueño de la misma potencia.

Este hecho de interpretaciones variadas se puede ver así mismo en la circuncisión masculina de las sociedades judías, o en el encierro de mujeres durante su menstruación en ciertas comunidades indias. Ambas son formas que integran parte del simbolismo diurno sobre la purificación y la pureza, en donde además se suma la oreja como el receptáculo del verbo y el discurso, ya que la palabra al formar parte de dicho simbolismo diarético debe también limpiar los oídos de quienes escuchan. Es toda una “novelesca” la tesis freudiana de *Tótem y tabú* (1972), que dentro de un solipsismo diurno piensa en la purificación relacionada con la figura patriarcal sin pensar qué es lo que se está reprimiendo.

Es por ello que Durand va a relacionar el simbolismo de la purificación, y el acto heroico como tal, con la separación entre lo femenino y lo masculino, la distinción de los contrarios, un bautismo por arrancamiento violento de la potencia femenina (Durand, 2004, pp. 176, 177). Sin embargo, en la teoría de la hegemonía y según las conjeturas sobre la interpretación simbólica de sus contenidos epistémicos, hay un imaginario de una lucha no contra un tipo de potencia<sup>10</sup> natural, sino contra la institución del significado y la apropiación de la política que hace el Estado después de haber generado las demandas suficientes para que el

---

<sup>10</sup> Desde las consideraciones que Beasley- Murray hace de la hegemonía, el populismo y los estudios culturales; este tipo de contractualismo discursivo y consensuado también se encargaría de dejar fuera a todo lo que excede el vínculo hegemónico, como las mismas potencias inmanentes de lo social (Beasley Murray, 2010, pp. 75- 76). Esto marcaría la tendencia heroica y vencedora del “pueblo”, o de los significantes vacíos, vencedores tanto del Estado institucional como de otras formas políticas de organización que pueden surgir desde las relaciones inmediatas de lo social.

héroe (significante vacío) pueda ejercer un combate contra él, y así derrocarlo instaurando su propia institución.

Desde tal perspectiva simbólica, los significantes vacíos se vuelven el héroe que vence al “monstruo” Estado, y resulta ser tal fórmula porque tanto uno como el otro son cuestiones fácticas y centrales en la teoría de la hegemonía. Siendo que es un triunfo trascendente contra un dominio igual de trascendente, es que podemos colocarnos nuevamente junto a la consideración de Beasley-Murray, de que finalmente la hegemonía es una antipolítica, convirtiendo la vida cultural en Estado, las significaciones sociales en ideologías, el hábito en discurso (Beasley- Murray, 2010, p. 73). Un juego de manos dentro de la misma ficción del contrato social, una ficción de trascendencia que deja de lado la vida inmediata y de la cual se aliena de alguna u otra forma.

La poshegemonía de Beasley-Murray es central en este trabajo para poder pensar en formas de entendimiento sociopolítico, que además de tener en cuenta lo no hegemónico para la dilucidación de los movimientos sociales, también consideren la influencia de lo imaginario en dichos movimientos junto a un correlacionamiento simbólico entre las acciones concretas de la vida social, sus hábitos culturales y las formas ya instituidas.

En el contexto del populismo, el soberano es quien ocupa el lugar del significante vacío para librar la batalla del drama solar. Cuando las revuelta revolucionaria es llevada a cabo por las mismas demandas sociales que encuentran un tipo de equivalencia en alianza dentro de la sociedad (Laclau, 1987, p. 171), estas pasarían simbólicamente a representar las armas de combate del héroe, que como la espada y su hoja de discriminación intelectual, representa dicho consenso discursivo que solo espiritual o intelectualmente logra la emancipación social.

Pero si en el trayecto antropológico el primer gesto tecnológico de las armas es la percusión y en ello se concreta la división y la claridad que simbólicamente en el discurso se va a sublimar como espiritualización simbólica del ser, se confirma que este antagonismo de la teoría de la hegemonía forma un recorrido simbólico propio del régimen diurno, llevado a cabo por medio de la antífrasis en la configuración de la experiencia (Durand, 2004, p. 170). El tipo de héroe combatiente que se arroja simbólicamente en la teoría de la hegemonía además de cortar y separar, (movimiento necesario para construir una contrahegemonía, una política diferenciada del poder dominante) también se verá en la tarea de ligar, por medio de la

pluralidad de demandas de un grupo social, las voluntades colectivas en pos de un nuevo contrato de trascendencia política.

Desde la hermenéutica del simbolismo que estamos considerando, la relación que en ella se observa entre un heroísmo imaginario y la teoría de la hegemonía, encuentra un sentido fructífero en el trabajo antropológico sobre las figuras míticas del “separar” y del “ligar”. Si bien la tarea heroica por excelencia es el cortar el lazo “natural” para apropiárselo como estatua petrificada (migración del símbolo en signo), la tarea del ligar se relaciona más con “divinidades fúnebres y nefastas”. Con ello, las acciones como ligador-mago, propio de divinidades nocturnas, y las heroicas, como guerrero-separador, son irreductibles entre sí. Sin embargo, como actividades de un *soberano ligador* se mantienen dialécticamente relacionadas y como ejemplo puede observarse en la figura del dios indio Varuna, el cual se convierte en el “Ligador Supremo” con el paradójico “poder de ligar a los propios demonios ligadores”, en una suerte de trascendencia ligadora, en la medida de su papel de justiciero mediante las ligas que ocasione en particulares.

La palabra *yug* de la cual proviene “yoga”, significa “atar junto”, según Durand para lograr dicha unión con el espíritu es paradójicamente necesario desligarse previamente del mundo, y marca aquí la pauta antifrástica de la imaginación humana, que en algún punto instauró la existencia de otro mundo trascendente, fuente de tanta motivación humana para la los sistemas teológicos monoteístas occidentales, pero también para el utopismo revolucionario que plantea una programática sublimada de liberación. Así podríamos conjeturar que en la heroica ligadura horizontal de lo social que contempla la teoría de la hegemonía, se esconde la soberanía estatal “varunesca”, ya que el consenso hegemónico puede ser entendido simbólicamente como el *yoga* que Varuna realiza en su ligazón. Siendo que este consenso es también propuesto para realizar una contrahegemonía liberadora, hay predispuesta una paradójica separación con la vida social, al construirse artificialmente como “pueblo”.

Cabe mencionar que desde la paradoja entre el heroísmo contra lo instituido y la posterior toma de su lugar, así como en Varuna que se presenta como divinidad nocturna ligadora y como figura justiciera, rasgo de divinidades diurnas, Durand ve ya el anuncio del régimen nocturno de la imagen. En la frase “los héroes que tuercen el heroísmo tomando en préstamo las armas del adversario” (Durand, 2004, pp. 171, 173), podemos ubicar aquello en el

postulado hegemónico dadas las figuraciones ya consideradas, la lucha contra la trascendencia del Estado y la posterior toma de una trascendencia institucional ganada gracias al consenso hegemónico.

Nunca serán suficientes las homologías e isomorfismos simbólicos que por medio de la redundancia muestren la constancia imaginaria aun en teorías de la ciencia política como la de la hegemonía, ya que a pesar de que la interpretación simbólica de los “discursos primeros” (mitos) haya gozado de tolerancia académica en ámbitos psicológicos y literarios en ciertas escuelas de pensamiento, la insistencia de la imagen en los discursos teóricos y filosóficos es indudable según las mismas homologías presentes en sus suposiciones. De ahí que no resulte inapropiado relacionar a la teoría de la hegemonía con el imaginario heroico de la soberanía, tal y como se podría sostener para las concepciones contractualistas de importantes teóricos del pensamiento moderno. Es el sentido antropológico de trascendencia, en nuestro caso visto por medio del discurso político hegemónico, lo que de alguna forma obtiene primacía en gran parte del pensamiento político moderno, aunque no en su totalidad.

### **La presencia de la libertad**

Siguiendo la misma guía que hemos adoptado, vemos que cuando Durand comienza a adentrarse en el régimen nocturno de la imagen, recuerda que Platón supo que hay que regresar a la caverna y que la trascendencia se agota en la imaginación humana, obteniendo aquel antídoto de la eufemización no en el nivel sobrehumano (aun cuando su expresión simbólica sea una institución secular o un discurso significativo que pretenda abarcar la pluralidad de lo social), sino en la “tranquilizadora y cálida intimidad de la sustancia” y esto no podría estar muy lejos de la potencia spinoziana sobre la materialidad corporal, y la visión sociopolítica de Antonio Negri alrededor de la apertura hacia la multitud.

En su consideración heideggeriana nos anuncia aquella inversión de los valores diurnos con la que el francés caracterizará a este otro régimen de lo imaginario, ya que como Eros, que desde un hiperbólico trasmundo fue descendiendo como amor platónico, después como amor cortés y finalmente como culto a la dama (Durand, 2004, pp. 199, 200), así también dentro de las asunciones epistemológicas de la teoría del italiano, el ser hegeliano cae en el tiempo de la contingencia, pero a diferencia tanto de la lógica hegemónica como de la filosofía

heideggeriana, no para resurgir ni como lenguaje discursivo trascendente o como existencia abierta hacia “la nada”, sino como “amor de implicación en potencia” dentro de una absoluta inmanencia corporal (Negri, 2000, pp. 114, 117).

Dentro del simbolismo psicoantropológico que nos ocupa, en semejante visión Eros reconoce la presencia continua de su hermano Tánatos; esto indica su unidad ambigua y dinámica constante en la afectividad humana, cuestión que Durand considera como la condición de las diferentes caras que la eufemización imaginaria lleva a cabo sobre lo dado, según donde descansa dicha ambigüedad entre la vida y la muerte, remarcando la diversidad de formas en como la imágenes se expresan (Durand, 2004. pp. 202, 203). En el caso de la política spinoziana, vemos que los juegos eufemizantes de Eros “contemporizan con las suavidades del tiempo” al considerar que el tema hegeliano queda cerrado, al alcanzar su unidad imposible solamente en la muerte, ya que su unidad conceptual no puede superar a esta, y “matarla” a favor de la apertura en la libertad de una afectividad corporal y no trascendente.

La misma inversión de los valores obtiene su tradición genealógica en la cual Spinoza marca un hito, ya que según Negri, es en su proyecto donde realmente se cumple una antimodernidad antes de la modernidad (Negri, 2000, pp. 116, 117); o como podremos inferir simbólicamente a partir de su valorización de la inmanencia, la singularidad y el amor intelectual, este aspecto de la filosofía de Spinoza es una recuperación racional de motivos románticos, ubicados dentro de la misma inversión nocturna de la imaginación.

En Spinoza, como en el régimen nocturno, se trata de matar la muerte a favor de una apertura absoluta dentro de la lógica básica de este proceso imaginario. Durand la considera como la “doble negación”, que consiste en reconstituir lo positivo a través de lo negativo. Habíamos comentado que dentro de la posición hegemónica también se observa esta característica cuando la lucha contrahegemónica usa el mismo método y material de la hegemonía imperante para colocarse en resistencia frente a ella, y eso marca una actitud nocturna para la consideración de la hegemonía por la misma inversión del papel dominante. Sin embargo, el peso del discurso signifiante y la sombra de la trascendencia del estado político obligan a colocarle el peso del régimen diurno.

Por otro lado, la doble negación entra en pleno en Spinoza al partir de la contingencia, negándola a favor de una apertura libertaria, con un énfasis que no tendrá el momento de

consenso hegemónico. Así como las figuras míticas del panteón cristiano recuperaron los motivos de simbologías mortuorias para pasar a ser integradas en la eufemización crística del sacrificio de la propia muerte, como es el caso del San Cristóbal Cinocéfalos que de ogro asesino propio de la muerte fúnebre, pasa a convertirse en Cristo sacrificado salvador de la muerte, lo mismo ocurriría en la dinámica del “complejo de Jonás” que marca el tránsito del sentido de un engullimiento fatal por parte de un monstruo nocturno, a una simple “succión” en una inversión de los valores negativos asociados a la finitud, de tal forma que la depredación dracontiana propia de un imaginario diurno hacia lo animalesco y lo finito pasa a “suavizarse” en un amable tránsito hacia un mundo desconocido (Durand, 2004, pp. 211- 213). “Desconocimiento” simbolizado en Spinoza mediante la potencia, la materia y el cuerpo para realizar política como la nada en apertura, antes que el ser estático de una identidad o significante separado del significado.

Para Negri, en la filosofía de Spinoza es la misma materia finita lo que pasará a ser revalorada lejos de la negatividad que la trascendencia le había adjudicado, la condena de lo inmanente por parte de la mentalidad diurna. Las inversiones arquetípicas en la conciencia humana están en su máxima presencia en la revaloración positiva de la noche, que cae en detrimento frente a la claridad del día para estructuras diurnas o patriarcales. Epítetos como “divina” y “santa” en los griegos, egipcios, australianos, sudamericanos, etc., presentan la oscuridad como la imagen resaltante del mundo propio. Desde la revisión que hace Durand, a esto se viene a sumar dentro de lo imaginario simbólico, obras como el *Canto Espiritual* de San Juan de la Cruz, donde la noche es el reposo y donde la comunión divina es encontrada, o los *Himnos a la noche* del romántico Novalis, que forma parte de aquel conglomerado preilustrado. Para el arquetipólogo, el régimen nocturno de la imagen entra en pleno en el romanticismo de Goethe, Hölderlin, M. Eckhart, e ilustra dicha revalorización de la noche en el poema de Tieck: “Nuestro reino se anima y florece cuando la noche se extiende sobre los mortales, vuestro día es nuestra noche”.

Con Novalis esta es “la fuente íntima de la reminiscencia, que sube al corazón”, subrayando la identidad isomórfica entre la imagen de la noche y la potencia spinoziana: aunque no directamente visible, posibilidad siempre presente. Así mismo, la cromática de colores asimilada en los esquemas nocturnos están emparentada con lo potencial al simbolizar la

inagotable materialidad de la naturaleza relacionándose con la feminidad maternal, la valoración positiva de “la mujer”, de la naturaleza, del centro, de la fecundidad, en diferentes obras poéticas románticas, y entre cultos religiosos antiguos, marcando la pauta del isomorfismo nocturno entre ellas. Ya que en dichos esquemas la continuidad imaginal entre la noche, los colores en paleta, la tierra, el agua, “la Madre” y “la Mujer”, es una constante en obras culturales paridas bajo las estructuras nocturnas de la imaginación. Para Durand –junto a Jung– es el antagonismo entre las estructuras diurnas y nocturnas lo que puede observarse si se atiende a la valorización de la Maya hindú frente a la Melusina occidental. Cuando una es “embaucadora y seductora”, la primera es símbolo de esa inagotable multiplicidad de la materia simbolizada en el reposo nocturno, en los colores y por efecto en la textura salida del mismo trabajo textil y la tecnología del tejido, recordando esa inmanencia absoluta del “núcleo más secreto” que se le permite auscultar al romántico melómano (Durand, 2004, pp. 225- 231).

Los motivos spinozianos alrededor de la concepción productiva del ser y de la preformatividad material –Antonio Negri ve la imbricación entre ellas en la ética ontológica del holandés junto a las obras “críticas” de los renacentistas Giordano Bruno, Giambattista Vico y Giacomo Leopardi (Negri, 2000, pp. 92- 95)– también entran por isomorfismo imaginal en el complejo nocturno de la imaginación, aunado a que el Renacimiento y el Romanticismo tendrán como soporte la revalorización de la materia que posibilitará a la ciencia moderna, a través de la operación alquímica y sus motivos originados en la irrevocabilidad del cuerpo para su transmutación mediante simbologías coloridas y naturalistas (Durand, 2004, p. 229). La multiplicidad como valor insertado en las estructuras nocturnas impactan contra la unidad de las estructuras diurnas y en Spinoza se proyectan en la revalorización de las singularidades y la potencia de cada una que como *cupiditas* –ya que tienen forma de “llegar a ser lo que son” y que como *pietas*– se proyectarían como la expansión multiplicadora de la afectividad amorosa en lo ético (Negri, 2000, p. 118).

Negri considera que si para el filósofo alemán Johann G. Fichte, Spinoza es la fundación y completa realización del romanticismo (Negri, 2000, p. 107), es porque dentro de sus aseveraciones filosóficas encontramos un regreso hacia la “Madre materia”, que todo el simbolismo antropológico arroja desde mitologías matriarcales hasta poéticas románticas y formas surrealistas del arte (Durand, 2004, pp. 241- 242). De esta forma, la potencia spinoziana

adquiere aquel carácter de reposo íntimo que ya no representará una amenaza caótica para la conciencia. Es por ello que el régimen nocturno, y con ello la filosofía de Spinoza, presentan una condición no polémica entre la representación y vivencia del mundo (Negri, 2000, p. 275), ya que lo dado se vuelve punto de partida permisible y no susceptible de superar dialéctica o trascendentalmente. Si en el caso de la política contractual, ocurre una antítesis polémica propia del régimen diurno, entre el hacer política y el contrato político, el gobierno y el pueblo, el discurso hegemónico y los sujetos de discurso; según la política de la multitud, el ejercicio social es el potenciar a esta mediante el proceso comunitario y ontológico del amor intelectual, que es la *pietas*, acción que sigue la propia naturaleza de cada quien.

Según Negri, semejante concepción es considerada por el mismo Hegel como un “horizonte desmesurado” del ser en general que presenta una fenomenología plana de indeterminación abstracta, teniendo, al igual que el Romanticismo y la estética, una “inepta ausencia de reflexión” (Negri, 2000, p. 109). He aquí la oposición en los regímenes de lo imaginario que es posible interpretar en sistemas filosóficos, y que se extienden a lo largo de la obra cultural humana según los isomorfismos de imágenes que tienden hacia la claridad y la separación, en el caso de la política contractual y la hegemonía, que bajo los signos de lo único, lo universal, lo racional y lo discursivo, planea simbólicamente por encima de la *mater* como sustancia etérea separada. Siendo que los esquemas del actuar y el pensar que tienden hacia la eufemización de la materia y la valoración positiva de lo inmanente, lo particular y lo afectivo, son rasgos dentro de la filosofía de Spinoza y su adopción por parte de Antonio Negri, pero también de la consideración del filósofo francés Gilles Deleuze (2009), y que se proyecta en la reciente propuesta de Jon Beasley-Murray como forma de análisis e interpretación de movimientos políticos y sociales.

De esta forma la inmanencia, el cuerpo, lo singular, lo cotidiano, lo multitudinario son estimados dentro del pensamiento político y social como “atenuadores de las diferencias, que pueden y se presentan entre lo político y la política, el gobernante y los gobernados, el sistema político económico y la diversidad de identidades y formas de vivir, característica propia de esquemas nocturnos frente a la separación dualista de los esquemas diurnos. La antítesis, así queda enfrentada a la antífrasis o a la sutilización de lo negativo, un efecto aglutinante que obliga a suavizar la noche, el cuerpo y lo femenino. De esta forma la frase de Spinoza *sub*

*specie aeternitatis* (“el cuerpo bajo el aspecto de la eternidad”) queda enmarcada en un misticismo nocturno donde lo material se presenta sublimado, ya que el lenguaje spinoziano “encubre la semántica de la salvación” (Durand, 2004, p. 281) bajo los aspectos íntimos y profundos de la imaginación.

El simbolismo antropológico de la intimidad va a estar relacionado primeramente con la experiencia psicosocial del “retorno a la Madre”, conllevando la sobrevaloración de la muerte y el lugar de sepulcro. Leyendas populares de diversas culturas ponen el dedo sobre esta relación, se vuelve el sepulcro en ciertas tierras símbolo directo del retorno a la fuente divina; ver en la muerte lo bueno, la postura fetal en el sepulcro como aquel recuerdo del reposo primordial – presente en cultos y culturas de marcado signo nocturno como la egipcia, la india o la mexicana– al contrario de cultos de signo diurno, como la cultura griega o la judía, que seguían una ritualidad de tipo uraniano-monoteísta. Aunado a lo anterior, para los románticos como para los cuentos fantásticos, la supervaloración del reposo, la intimidad y la muerte se da por la estructura de los esquemas nocturnos que los inspiran (2004, pp. 244, 246, 247).

De esta forma, la potencia como forma de la intimidad también puede relacionarse con el símbolo de la morada, el hogar y el centro, los cuales sería un doblete simbólico del cuerpo y el regazo materno. Desde simbologías religiosas y culturales, en donde el lugar de la morada íntima como el oratorio cristiano o el lugar céntrico de la meditación oriental, son tan solo algunos ejemplos de este simbolismo ampliado hacia la arquitectura y las cuestiones etnográficas de los pueblos: las mismas chozas chinas y las grutas prehistóricas son testigos que representan esa morada sagrada y original de lo nocturno. Si la psicología de las profundidades fue predicha por la poética romántica es porque le toma prestada la metáfora simbólica del círculo y esto le permitió a Bachelard, según Durand, asegurar que la psicología no podría llevarse a cabo sin el uso de la palabra “profundidad”, y por lo tanto que dicha profundidad, gracias a la plasticidad simbólica del *homo sapiens*, está dada gracias a que “la profundidad de nuestro cuerpo nos resulta más íntima” (Durand, 2004, pp. 252- 256). Spinoza, desde un romanticismo y un misticismo filosóficos que colocan a la inmanencia como lo primero, considera a la profundidad e intimidad de la sustancia como la potencia, contra el ser sustancial y entitativo de la modernidad.

La insistencia spinoziana en el cuerpo y lo inmediato subraya ese halo de naturalismo del que la inmanencia se compone, contra el espiritualismo típicamente diurno. Es esta inmanencia la que de alguna forma estructural se presenta en el comunismo primitivo de signo matriarcal o nocturno, y que a su vez se convierte en la “morada original” en la que alguna vez la humanidad estuvo y algún día regresará. Siendo que si la utopía es proyectada hacia el futuro dentro del proyecto comunista, la nostalgia de una hogar de vida armónica se vuelve así un esquema nocturno de “regreso al origen” formando parte del mismo simbolismo de la intimidad “inversante”, en este caso hacia el pasado. Es por ello que la sustancia como potencia también será isomorfa de la intimidad del engullimiento, siendo las vísceras el símbolo de la parte interna que se sostiene en un simbolismo nocturno, por el papel sacro que el alimento obtiene mediante la eucaristía cristiana o la leche sagrada de los cultos hindúes, por ejemplo. Durand recuerda que para la mentalidad precientífica, la sustancia misma es lo interior, y el alquimista buscaba penetrar “amorosamente” las profundidades, cuando la inversión nocturna dicta que no es la botella o la cáscara lo que importa sino la embriaguez y la almendra (Durand, 2004, pp. 264, 265).

Esto concuerda con el otro rasgo cercano a la potencia spinoziana y de marcado signo nocturno: la singularidad. En el empequeñecimiento llevado a cabo por la intimidad de la imaginación nocturna, frente al agigantamiento diurno, lejos de la división antitética que ubica estructuralmente las cosas en base a blancos y negros en esquemas diurnos, atiende a la “psicologización” de los espacios y las cosas, convirtiéndolos en un ser vivo y rompiendo la instauración de la realidad como sujeto-objeto. La intersubjetividad del simbolismo enseña, según Durand, que las atmosferas psicológicas se dan en un segundo lugar después de “los senderos del jardín, los horizontes del paisaje” (Durand, 2004. p. 251).

En un tipo de cenestesia, la particularidad de los olores, las formas de los recintos, los animales co-habitantes del medio, la geografía del lugar y podría agregarse toda una serie de singularidades, son todas expresiones del símbolo en las leyendas míticas, hábitos sociales y cosmovisiones. Con la cuestión diurna, este tipo de particulares obtuvieron una simbolización antitética que terminó borrando su existencia en la conciencia por el peso de la “luz”. En cambio, es desde el régimen nocturno donde la singularidad recobra el lugar como intimidad, recuperando diversidad y pluralidad, cuando forman parte sustancial de la imaginación

nocturna. De tal forma que, al igual que el simbolismo psicoanalítico de emergencia inmanente, las singularidades de la multitud de las que nos habla Negri, son una característica de la política spinoziana de igualmente rasgo nocturno.

El misticismo se define por sí mismo como la inclinación hacia la unión íntima con las cosas, y no es casual que durante el siglo XX, de lado del nuevo espíritu científico bachelardiano, haya ocurrido un vuelco del pensamiento hacia la inmanencia de los procesos psíquicos y sociales. De ahí la recuperación de la filosofía spinoziana por parte de Antonio Negri o Gilles Deleuze, pero también se aprecia en la concepción de la hegemonía para pensar lo sociopolítico más allá del marco ideológico y normativo, y en consecuencia, enfocarlo como cuestión de articulación contingente, aun cuando esta articulación quede asumida como lenguaje significativo. Ya que un esquema verbal propio del régimen nocturno de la intimidad, que puede tener influencia en la epistemología de la hegemonía, es la viscosidad o adhesividad de la representación, estando relacionada con la ligadura entre las partes o la unión mística entre las cosas, y pudiendo expresarse en múltiples campos como el perceptivo, el representacional, el afectivo y el social.

Durand recuerda que si la psicopatología típica del régimen diurno es la esquizofrenia, la del nocturno es la epilepsia, con su obsesión hacia la confusión entre las partes frente a la separación radical de la primera. En efecto, en el consenso colectivo de la hegemonía, a pesar de deber su existencia a un discurso significativo, debe ocurrir algo parecido al “síndrome hipersocial” que Durand recupera, donde ocurre un escaso intercambio de disociaciones y más del tipo de asociaciones (Durand, 2004, p. 280). Aquí el verbo “relacionar” estructura las construcciones epistemológicas, tanto de la hegemonía como la proveniente del pensamiento spinoziano, más que las del “separar” y “acotar” típicamente diurnas.

Es por ello que, si consideramos que en la teoría de la hegemonía el lenguaje significativo insta una abstracción, aun con esto se genera cierta confusión entre los particulares. Ahora bien, es la articulación hegemónica del “pueblo” la que pasará a representar dicho “misticismo consensual” que de alguna forma necesitará acceder al lenguaje significativo para construirse como tal, y esto conllevaría la identificación con la representación de algún significativo discursivo que aglomere a la sociedad, por lo que, como ya hemos dicho, el peso de dicho significativo coloca a la teoría de la hegemonía en un imaginario diurno. Por medio de esta

tipología entre el “pueblo” y el discurso instituido, es que atendemos a las estructuras antropológicas que marcan la pauta simbólica de la teoría de la hegemonía. Al construir lo nocturno (inmanente, afectivo) como “pueblo”, realiza una abstracción que desdibuja las singularidades de la diversidad en el ámbito cultural junto a su misma potencialidad, que como ya vimos se proyecta bajo un tipo de estructura diurna.

Para la filosofía de Spinoza y la herencia epistémica que hemos considerado, el negar toda forma de alienación de poder, el traspaso de la soberanía por un contrato, es colocarse opuesto a estructuras antitéticas del régimen diurno. Valorar lo inmanente conlleva al rechazo de lo trascendente, cuestión expresada por Negri en varias ocasiones dentro de la obra que hemos seguido, acusando de despotismo a la legitimidad del poder de la exclusividad del derecho mediante la ficción de su carácter ilimitado, cuando en el gobierno de la multitud, basado en las dislocaciones de su mismo movimiento, no se pretende la cesión de derechos sino la integración de los particulares hacia la socialidad, base del principio ético spinoziano (Negri, 2000, pp. 44- 48, 61- 65). Este carácter reactivo hacia lo trascendente a favor de los valores de la intimidad nocturna, expresada en las concepciones tanto de potencia como de multitud, será un rasgo estructural del régimen nocturno dentro de la teoría spinoziana de Antonio Negri.

### **La simbólica sintética del tiempo en las epistemologías políticas**

Para continuar con una ilustración somera de las estructuras imaginarias que recorren a las teorías políticas consideradas, es menester ver la influencia de las estructuras sintéticas, como también integrar otras teorizaciones que se ubican ya sea dentro de un régimen diurno, o dentro de un régimen nocturno de lo imaginario en su consideración de lo político, en el devenir genealógico de la modernidad. Continuando con la clasificación durandiana de lo imaginario, las estructuras sintéticas se caracterizan básicamente por la eufemización de tiempo (Durand, 2004, p. 291) y es este rasgo el que marca la diferencia entre las perspectivas consideradas.

Como ya se mencionó, no es posible encontrar “patriarcalismos” ni “nocturnidades” andando por la calle. Son estructuras abiertas que mediante la correlación de las técnicas, las prácticas, los significados instituidos, los deseos y deberes personales, como también las visiones del mundo, expresan simbólicamente motivos imaginarios de alcance antropológico y

ontológico. Si bien para nuestro estudio es posible atribuir la estructura general de algún régimen imaginario a las teorías políticas, es casi imposible no ubicar rastros o huellas del régimen contrario en cada una.

De tal forma que, aunque la teoría de la hegemonía mediante sus postulados se ubique en un contractualismo de tipo consensual, que con el soporte del lenguaje significante se instala en una consideración diurna de la política<sup>11</sup>, en su interior también se gestan rasgos nocturnos. Primeramente porque la hegemonía plantea una “ligazón” a nivel horizontal de lo social, y aunque esta sea subsumida en la figura trascendente del consenso discursivo, el resultado es muestra de lo nocturno en la perspectiva. Aunado a esto, el rasgo netamente sintético imaginario en la teoría de la hegemonía, que proviene de influencia nocturna, está marcado por el trato que tiene con el tiempo.

En efecto, y junto a la consideración de la contingencia de cualquier formación hegemónica (Laclau y Mouffe, 1987, p. 82), esta teoría ve en el devenir social un carácter cíclico temporal, en donde la especificidad del vínculo hegemónico no viene dada de antemano, sino que se gesta en el seno de la relación entre la tarea hegemónica y los agentes del consenso, siendo que a una formación hegemónica en particular la suceda otra que cubra las demandas y necesidades que en cierta contingencia histórica es menester cubrir democráticamente y así sucesivamente.

Esto conlleva la relación puramente externa entre los agentes de un grupo social donde se gesta la identidad hegemónica de estos, lo cual se traduce en una imposibilidad de tratar con dichos agentes en proceso de identificación bajo alguna lógica conceptual específica. De tal forma lo ilustran los autores mediante el devenir genealógico del concepto de hegemonía, que tuvo que ir más allá de la identidad de obrero socialista para pensar lógicas democráticas en las sociedades del capitalismo avanzado, en las que las identidades petrificadas de la modernidad y su tufo diurno se rastrean en la preeminencia ideológica sobre la organización de lo social. Le

---

<sup>11</sup> Se puede considerar que la misma estructura de la organización hegemónica al presentarse consensual y como fruto de demandas por parte de diferentes colectivos, no puede ser considerada bajo el paradigma del contractualismo político. Sin embargo, junto a la consideración simbólica del papel preponderante del discurso significante, es menester tomar en cuenta junto a Negri y Michael Hardt, que la soberanía moderna no necesita de algún individuo representante, este lugar puede ser ocupado por algún sujeto que se identifique como político y unitario, como un partido, un pueblo, o una nación (Hardt y Negri, 2004, p. 376)

dan paso a las identidades abiertas de la contemporaneidad, movimiento que desliza la preeminencia discursiva sobre una idea de sociedad, hacia la experiencia neta y concreta de lo social mediante sus incesantes dislocaciones en diferentes discursos.

Aun cuando se apueste por la retotalización discursiva de una sociedad diversa con fines democráticos, el hecho de considerar a esta en un lugar donde ningún discurso e identidad puedan obtener la absoluta preeminencia en el devenir histórico de un grupo social, se necesitan cambios identitarios en el discurso hegemónico. Lo anterior es un hecho que esboza un rasgo imaginario de lo nocturno, porque es esta contingencia la que obliga a dislocar ideas diurnas de lo que debería ser lo social –discursos que se ubican por encima de– para orquestar trascendentalmente a la sociedad. Esto se ve en el reduccionismo de clase que los autores de *Hegemonía y estrategia...* señalan en el desarrollo intelectual del marxismo (Laclau y Mouffe, 1987, p. 84). Dentro de la crisis de las “esencias” es donde fue pensada la hegemonía mediante las “circunstancias”, y es en el carácter contingente de las formaciones sociales donde las esencias se pierden a favor de las circunstancias, dando el vuelco nocturno desde el posicionamiento de la identidad suficiente en sí misma de la modernidad diurna.

Si los esquemas cíclicos del trato temporal, desde una estructura sintética de lo imaginario, animan a la teoría de la hegemonía mediante la incesante necesidad de articulación hegemónica de lo social, por la imposibilidad del cierre del mismo (falta psicoanalítica), serán los esquemas progresistas de la imaginación sintética los que animen a la propuesta spinozista de Antonio Negri. Ya que en su huida de la lógica de la representación y de la soberanía alienada a la propuesta política de la multitud constituyente, la acompañan el utopismo que recupera al simbolismo diurno de una forma sintética.

En efecto, la multitud se proyecta como la utopía consumada del gobierno de todos. Para Negri es en la contemporaneidad donde las condiciones son las propicias para que lo común se lleve a cabo, cuando a su decir, su primer exponente, Spinoza, la caracterizó como una conglomeración contradictoria de pasiones, voluntades y razones, que dislocadamente constituyen lo social y así se presenta, como la fundación de la democracia en donde “cada singularidad es fundamento”. Ahora bien, como ya se mencionó, la democracia así entendida sería la práctica social de la singularidades que se entremezclan en un proceso colectivo de *pietas* (“el deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón”), lo que

constituye las relaciones sociales de la multitud: subjetividad abierta que constituye la indivisibilidad de la potencia constituyente de los sujetos, y que por ello mismo tiende a la absolutez de la potencia ética (Negri, 2000, pp. 76- 79).

En otro lado, junto a Michael Hardt, la multitud comenzará a mostrar su rostro siempre oculto, pero no por inconcluso como se apunta apoyándose en cierta falta psicoanalítica, sino por abierto en potencia creativa y constituyente. Fenómeno que suscitó la reacción del dominio neoliberal del capitalismo avanzado, ya que ambos autores sostienen que el sistema económico ha propiciado que los mecanismos de producción tanto materiales como inmateriales hayan sido cada vez más comunes. Lo cual ha obligado a las formas del poder capital a tratar de acomodarse a una multitud global cada vez más productiva y por lo tanto biopolítica, suscitando las lógicas de lo común como centrales en la producción social de la contemporaneidad (Hardt y Negri, 2004, pp. 108, 186).

Esto coloca en la mesa la necesidad del consentimiento por parte de la soberanía en la actualidad posindustrial, ya que lejos de ser autónomo, el poder soberano al insertarse en la relación de dominación y al ser cualquier desvío una amenaza real para sí, sin la participación activa de los subordinados su soberanía se desmorona. Esto es lo que ambos autores consideran como el biopoder: la tendencia de la soberanía a convertirse en poder sobre la vida misma, aunada a la confusión de las delimitaciones entre las formas políticas, económicas, sociales y culturales de producción social, cuando la política necesita poner en juego esta producción social de la vida. Es por ello mismo que la producción económica es cada vez más biopolítica, orientada a la producción de bienes, de comunicación y de cooperación en las relaciones sociales. Esto es el “Imperio” para ambos autores, el concierto de las diversas formas de poder, de guerra, de política, de economía, de cultura, que configura un modo de dominación de la vida social. Y es por ello que contra el sistema global del Imperio, la multitud se presenta como el conjunto de “poderosas fuerzas de transformación social” (Hardt y Negri, 2004. pp. 373, 379, 380).

Cuestión importante es que la balanza de la soberanía se ha desequilibrado de tal forma que ahora son “los ciudadanos (la multitud) los productores exclusivos de la organización social”. He aquí la razón de la promesa utópica revolucionaria, cuando la soberanía se muestra cada vez más innecesaria frente a la nueva producción biopolítica de lo común, en posibilidades

de autogestión socioeconómica, elevándose más allá de la dualidad entre anarquía y soberanía mediante la organización inmanente de la sociedad biopolítica. Gracias a que el trabajo, junto a la actividad social en sí, revisten cada vez más características comunes dando la pauta para la emergencia global de la multitud revolucionaria, siendo que cuando esta realiza una decisión política, la metáfora correspondiente sería la del cerebro, ya que mediante la “disposición común” de las redes neuronales en comunicación holística con el organismo y el medio, este actúa sin ningún tipo de centro de mando (Hardt y Negri, 2004, pp. 382- 386).

Así también la multitud actúa políticamente, ya que siendo biopolítica, la sociedad se convierte ella misma en toma de decisiones, lo cual conlleva que en su lenguaje propiamente abierto hacia el todo, confiera sentido al todo. Es por ello que este “todo” es una apertura constante y, en consecuencia, los derechos de la multitud revolucionaria a la desobediencia y a la diferencia son fundamentales y hasta fundantes.

La capacidad de innovar en redes y tomar decisiones en común de la multitud “hacen la democracia posible por primera vez”. La desobediencia y la violencia, procedentes de la comunidad, constituyen “una guerra contra la guerra” del biopoder global, como “instrumentos para finalidades políticas”, una especie de “resistencia o uso defensivo de la violencia”. Pero para actuar frente al poder global harán falta un tipo especial de “armas democráticas” que van desde la mutación, al martirio, al testimonio y a las formas carnales de expresión y simulacros contra la globalización, armas no destructivas sino constituyentes biopolíticamente. La multitud, de esta forma, se levanta y dice “otro mundo es posible”, en consonancia con el espíritu de la utopía moderna y su constante sueño de antaño signo cristiano, con la sutil diferencia que ya no se busca una *ciudad de dios* diferente a esta ciudad de los hombres, sino que esta misma será ahora la protagonista, transformando su resistencia en biopolítica constituyente.

Frente a la clásica posición contractualista (y diurna imaginariamente), donde se busca de alguna forma “exorcizar” al poder constituyente y su difuso devenir, nuestros autores de formación posmarxista lo consideran como fundacionalmente ontológico e inmanentemente operante (posición estructural e imaginaria de lo nocturno)(...)“la fuerza del amor” que defiende la emancipación y la liberación a través de la historia, dando el vuelco simbólico en el

amor fraterno y horizontal de la figura de Cristo que hunde sus raíces en el amor público de la tradición hebrea (Hardt y Negri, 2004, pp. 387- 390, 394, 399).

Es frente a la monarquía global del Imperio, que la biopolítica constituyente emerge fundamentada en la afectividad corporal amorosa. Por lo tanto, junto a la revolución leninista de “la soberanía y la monarquía deben ser destruidas” hay una extensión hacia el común cuerpo de lo social. Los autores reconocen su utopismo remontándose al republicanismo constituyente de James Madison, cuando es hoy día en que tal democracia puede ser realizada, al sostenerse en los desarrollos de la realidad social concreta, mediante la imbricación de lo productivo, lo social y lo político hasta reconocer la maduración de la *multitudo* de Spinoza. La decisión política es inmanente y por lo tanto no hay necesidad de utopismos (Hardt y Negri, 2004, pp. 403, 405-406). Reencontrando la trascendencia mediante la inmanencia, la promesa occidental de la utopía divina se cumple en la emergencia de la *potentia* terrenal, el llamado revolucionario y utópico de ambos autores se extiende hacia el común de la humanidad biopolítica.

Si es una estructura de lo imaginario en particular la que va a sostener los postulados epistemológicos de ambas teorías –estructuras esquizomorfas a través de los dualismos asentados en la teoría de la hegemonía, y estructuras místicas a través de la revalorización de lo informe y la corporalidad en la teoría de la multitud– vemos desde las consideraciones recién expuestas que ambas teorías tienen también rasgos de la tercera estructura de la imaginación, la sintética, en cuanto a su trato con el tiempo y la forma en como reconcilian los opuestos a través de él.

La teoría de la hegemonía, después de colocarse en la imposibilidad del cierre de lo político y lo social, y de ahí subrayar la paradójica necesidad de realizar política, verá el proceso sociopolítico como un ir y venir entre formaciones hegemónicas que nunca satisfacen el todo de lo social, y por ello será necesario su acabamiento para la contraemergencia de otra forma hegemónica que tomará su lugar, cumpliendo lo que para la anterior no era posible, y así sucesivamente. Esto sin más, como ya se mencionó, ubica en el contexto de la teoría de la hegemonía, la domesticación del tiempo como rasgo definitorio. Un simbolismo cíclico que integra motivos nocturnos en relación a la contingencia de la formación sociopolítica, colocándose en una línea imaginaria desde los arquetipos y mitos del retorno, polarizados por el esquema rítmico de repetición.

Mientras que la perspectiva desde la multitud y su sello revolucionario para lograr la democracia en la actualidad –cuando se instaura un nuevo mundo de organización biopolítica gracias a la relación estrecha entre lo social, lo político y lo económico– está bajo el cobijo de la reconciliación sintética de la imaginación mediante un simbolismo progresista diurno de los arquetipos mesiánicos, los mitos históricos del desenlace final son polarizados por el esquema progresista de la armonización del tiempo (Durand, 2004, p.292).

El simbolismo cíclico dentro del cual se inserta la teoría de la hegemonía se puede ver en la constatación de Durand donde indica que “los cánones mitológicos de todas las civilizaciones descansan en la posibilidad de repetir el tiempo” agregándose “toda intención ritual o litúrgica de repetición”, puesto que es mediante el tiempo y su constante renovación calendárica cómo se logra la repetición del acto cosmogónico (Durand, 2004, pp. 293- 294) Por motivos rituales, la extinción periódica de “los fuegos” permite la instauración aunque sea temporal de motivos de la imaginación nocturna en ciertas sociedades diurnas, acaso como en el levantamiento de denuncia contra la instancia soberana que se permite la formación contrahegemónica caracterizada por su vestimenta de ética radical, y que solo podrá durar temporalmente hasta que la formación hegemónica haya sido derrocada por una nueva.

Desde la integralidad que el simbolismo expresa mediante su trayecto, la imaginación cíclica se aferra en sus orígenes al fenómeno natural de la repetición, el cual por excelencia simbólica es el astro lunar y su ambivalencia básica en el particular drama expresado universalmente en las culturas, así como por el lado del utilitarismo agrícola mediante el ciclo natural de la fructificación y vegetación estacionales. De tal forma que nuestro autor viene a conglomerar expresiones que tienen como esquema el ciclo bajo el “drama agrolunar”, el cual forma una dialéctica no de separación o de fusión –como las dos ya vistas estructuras imaginarias– sino que por su misma disposición en un relato utiliza valores negativos para el despliegue de valores positivos.

Desde mitos donde la polivalencia de un drama entra a flote mediante divinidades que por medio de las caras cambiantes de la luna se presentan paradójicamente en beneficio y maleficio, divididas di, tri o cuatrifásicamente, tal como la combinación lunar por excelencia Artemisa, Selene y Hécate, “condensación de polaridades adversas que pueden encontrarse en toda tradición religiosa” y que en su base retrata un drama de los contrarios que solo en el relato

encuentran un tipo de resolución conflictiva. Desde la bipolar hindú Kali, las hermandades enemistadas de Osiris-Set, Abel-Caín, o hasta en el mito del andrógino que procura la contradicción en su imagen, la que habíamos ubicado en una resonancia más cercana a nuestro propósito era la ambivalencia del dios Varuna ligador-desligado, que procura equivalencia de las divinidades inferiores para su propia constitución, encontrando liturgia en la feminización de los sacerdotes lunares de Astarté o Cibele.

Para Durand, esto se expresa simbólicamente de igual forma en algunas obras del romanticismo literario como *El paraíso perdido* de Milton, el *Fausto* de Goethe, o *El fin de Satán* de Víctor Hugo, que junto a otras, constituyen “la epopeya romántica de la síntesis y la rehabilitación mítica del mal”. Toda esta constelación de símbolos arroja una dinámica imaginaria que a través de las divinidades polivalentes del astro lunar y el ciclo vegetal, marca la unidad antropológica del tiempo, pero también “la esperanza de cierta perpetuidad a través del núcleo básico del drama entre el brillo y las tinieblas” (Durand, 2004, pp. 309, 295- 302). Siguiendo la lógica simbólica de lo imaginario, esta constelación se encuentra en los cimientos de la dinámica hegemonía-contrahegemonía, dentro de una episteme sociopolítica que encuentra imposible la totalidad al estar hecha de la insalvable dualidad entre la política y lo político, entre la necesidad de construir democracia y su irremediable limitación inherente.

Integrar lo negativo sin antítesis y sin indiferenciación, sino a través de un relato básico de relación, es lo que caracteriza a las obras cuando están impregnadas de la síntesis de la imaginación, es esta polémica que entre la imagen cambiante de la luna y las contingencias de la vida, da lugar mediante el trayecto antropológico del símbolo, a las filosofías de la historia en la modernidad, ya que después de la objetividad científica, el carácter polémico las ha acompañado. Para nuestro autor “no hay más que un paso” (Durand, 2004, p. 303) de las cosmogonías dramáticas a la filosofía moderna que pretende la explicación histórica, mediante una interpretación que se apoye en la contingencia de la experiencia indeseada y negativa para de aquí proyectar terreno de consumación positiva en un segundo momento. Aquí el eco del marxismo es inmediato en su consumación comunista, o del sistema hegeliano que lo antecede para pensar el fin de la historia, cuando ni la poesía, ni la historia, ni la religión, y tampoco la mitología escapan del esquema cíclico de la imaginación antropológica, repetición temporal posible gracias a la relación entre lo nocturno y lo diurno, y que sustenta desde el “óptimo

pesimismo” del Romanticismo hasta las liturgias lunares de las divinidades ambivalentes en las tradiciones religiosas.

Sin mucha relación con el progresismo imaginario del tiempo –característica tanto del marxismo, como de la propuesta de Negri desde Spinoza– la teoría de la hegemonía desde su concepción contingente de la formación social, piensa y sabe a estas como formas destinadas a desaparecer para darle forma a otras nuevas. Una imaginación cíclica como metáfora de la relación entre la política y lo social, entre el estado y el pueblo, entre la soberanía política discursivamente consensuada y los restos de lo social, que no tienen voz tomada en cuenta en la equivalencia hegemónica y que constantemente aspiran a ello. Esto viene a sumarse al lado diurno que la teoría de la hegemonía perfila mediante la primacía del discurso a nivel sociopolítico.

Para la otra perspectiva en teórica que abordamos, la imaginación sintética jugará el rol que se presenta antropológicamente posterior a la armonización cíclica de los contrarios, esto es, la concepción del ciclo último de los ciclos, englobador de la totalidad del tiempo y que se difumina sobre todo el progresismo y prometeísmo de la modernidad histórica. Ya que desde el llamado alquímico a la transformación del mundo y de ahí a la primacía del progreso técnico y científico, pasando por la evolución de la historia y del gobierno comunista ideal sin explotación y dominación, se arriba al proyecto de la multitud biopolítica de Antonio Negri y Michael Hardt.

De nuevo, nuestro autor verá un trayecto antropológico de la imaginación progresiva al pasar por las imágenes de los esquemas cíclicos que estallan en los mitos revolucionarios que las técnicas aceleran, y que el llamado de la “Edad de Oro” será su prototipo. Aquí viene a confluír un simbolismo sintético de gran peso cultural, ya que el movimiento del ritmo en sí se liberará de sus esquemas cíclicos para darle cabida a una “significación mesiánica”. Si el fuego es el resultado tanto del ritmo del calentamiento como de la sexualidad en su sentido semántico, es por ende, un tercer elemento producto del encuentro dual, la dominación mesiánica del dominio del tiempo mediante la figura del Hijo, así como la imaginación verticalizante que introduce el simbolismo del árbol en el tiempo (Durand, 2004, pp. 313, 321, 347). A su vez, detrás de la propuesta de la multitud también es posible ver el rastro de los esquemas imaginarios de la síntesis progresiva del factor irrevocable del tiempo.

En efecto, del origen vegetal y cíclico que tiene el árbol se proyecta una imaginación progresiva y verticalizante de alcance universal en las culturas, pues es una imagen natural que viene a “totalizar las fuerzas cósmicas” tal como el Yaggdrasil nórdico o el árbol del xibalbá maya. Pero también es el símbolo del microcosmos humano desde las tradiciones religiosas como la del hinduismo hasta la poesía romántica (Durand, 2004, pp. 350- 352). Y proyecta toda una simbólica que Durand califica como el mesianismo del “complejo de Jesé, ya que todo progreso es arborescente”. La imagen de la multitud no dista mucho de esto, cuando, desde esta perspectiva, su prototipo es la diferenciación temporal en fases progresivamente relacionadas que “simbolizan la historia mesiánica del pueblo judío”, y de ahí a los árboles genealógicos y evolutivos de la modernidad científica.

La promesa utópica de la multitud es evidente y reconocida por sus teóricos, sin dejar de ver que, para las filosofías de la historia, el vaivén entre esquemas cíclicos y progresistas es constante desde el idealismo y el materialismo histórico. Desde la actualización absoluta del espíritu, el futuro gobierno comunista de los trabajadores del mundo, entre fases dialécticas de la historia, hasta el método comparativo de las historiografías modernas y las epistemologías de perspectivas políticas como la de la hegemonía y la multitud. Esta última es “la presentificación del futuro” (Durand, 2004, pp. 360- 363) que pasa por las filosofías de la historia –el imaginario aun presente alrededor de la revolución francesa– y se prolonga hasta el mesianismo típicamente judeocristiano, sin olvidar la mediación que representó la alquimia entre el paso de uno a otro lenguaje manteniendo la pregnancia imaginaria de motivos sintéticos de dominación temporal.

Una hermenéutica simbólica de las epistemologías debe tener mayor profundización semántica de los imaginarios que animan a estas mediante su relacionamiento con otras formas de expresión que abonen redundantemente el sentido antropológico de las teorías consideradas. Aquí se ha realizado un acercamiento mediante la interpretación simbólica de los imaginarios de dos teorías de la filosofía política de tal forma que permitiera ver el devenir genealógico que dichos imaginarios antropológicos han mantenido de una forma oscilante y dialéctica en el pensamiento occidental. Las estructuras imaginarias, que nos han ayudado a entablar un diálogo simbólico con las teorías políticas de Ernesto Laclau y Antonio Negri, ahora nos permitirán

concluir con dicha panorámica de la filosofía política. De tal forma que estas oscilan intermitentemente entre las imaginaciones diurna y nocturna en el pensamiento socio- político.

### **La filosofía política en su devenir simbólico**

Desde la óptica de la hermenéutica simbólica, hemos podido constatar que detrás de las teorías de la hegemonía de Ernesto Laclau y la de la multitud de Antonio Negri, hay estructuras imaginarias que además de poner en relación dichas epistemes con lenguajes varios de la expresión antropológica, también nos dan la pauta para poder ubicar cómo dichas estructuras imaginarias expresan dos formas marcadamente diferentes de entender la política. Una está bajo el paraguas del régimen diurno, y otra bajo el paraguas del régimen nocturno de lo imaginario y se extienden en la tradición política intelectual.

Para concluir, bastaría con mostrar esto de una forma más esquemática. Cómo tanto el régimen diurno de la imagen como el nocturno informan la reflexión política occidental. Ya la cuestión se ponía sobre la mesa cuando Thomas Hobbes trata de justificar a la soberanía monárquica mediante la tarea del contrato social en un mundo de naturaleza. En efecto, en el *Leviatán* se expone la necesidad de trascendencia de la política mediante el pacto que el contrato social y la paz que representa, más allá de la violencia y la guerra del estado de naturaleza en donde se encuentra la colectividad, siendo que esta tendrá que “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o una asamblea de hombres” (Hobbes, 1982, p. 147).

Aquí está un origen moderno del lado diurno de la política: el contractualismo, que en lo que podríamos ver como la soberanía empezó a ser pensada en formas que, a través del tiempo, plantean epistémicamente la diferenciación de la sociedad política y por lo tanto su jerarquización dentro de la organización de la vida colectiva en la modernidad. Ya que John Locke mantiene la estructura del contrato no para la monarquía sino para el Estado liberal –al considerar que el hombre no es un lobo para el hombre– se necesitará de una figura de autoridad trascendente que garantice la vida social, además de reconocer la necesidad de revocación de la autoridad en caso de no garantizarla (Locke, 1997). He aquí el comienzo de la democracia liberal que consiste en elegir representantes periódicamente, y que también por el mismo motivo de crear dos registros en la colectividad –la sociedad y la política– se encontraría bajo el paraguas del régimen diurno de lo imaginario.

Para el siglo XVIII, Jean Jacques Rousseau cambió con radicalidad la concepción del contrato en su obra homónima, cuando dijo que el Estado de naturaleza hobbesiano no es de guerra sino de bondad y libertad, siendo que es el Estado de sociedad política el origen de la maldad y la guerra. Esta propuesta consistía en el acatamiento de los ciudadanos a la “voluntad general” de la organización por asambleas, un acuerdo irremediable que se gesta al no poder regresar al Estado de naturaleza idílico que el suizo veía (Rousseau, 2013). Si nos ubicamos en nuestro presente, podemos pensar que Carl Schmitt plantea la necesidad de la soberanía en el ámbito de la política al renovar el contrato hobbesiano, conectando la línea autoritaria desde el monarca divino a los dictadores burocráticos y populistas, y subrayando de paso la trascendencia de la soberanía y de lo político en su noción de un “Estado total” (Schmitt, 2014).

John Rawls (1995) y Jürgen Habermas (2001) no pertenecen como tal a la tradición clásica contractual, pero el primero manifiesta un paradigma deontológico de lo sociopolítico basado en la primacía de lo jurídico sobre la política en su sentido helénico: sobre la idea de lo bueno y la noción de sujeto, eleva a lo jurídico a un lugar trascendente frente al mismo quehacer político, y con esto se coloca en una clara antítesis diurna en su propuesta. Mientras que Habermas, al apostar por un terreno de comunicación transparente, por unas condiciones mínimas para llevar a cabo el debate comunicativo y político, lo proyecta como espacio diferenciado de la particularidad y la experiencia concreta, lo cual conlleva una forma de trascendentalismo de consenso, que al igual que la propuesta hegemónica, se separa del resto de la vida social.

Así mismo, en el siglo XX las reformulaciones a las ciencias sociales –incluido el marxismo– permitieron construcciones teóricas que reflexionaban sobre las necesidades y retos contemporáneos, y de alguna forma ya no cuadraban con la visión construida y heredada de los siglos pasados. Así es como el pensamiento político posfundacional se inscribe en las lógicas complejas del capitalismo avanzado y la necesidad de pensar la política nuevamente. Oliver Marchart nos ofrece un capitulo de estas perspectivas en los teóricos Jean Luc Nancy, Alain Badiou, Claude Lefort y Ernesto Laclau (2009). Cabe decir que lo que comparten gira alrededor de la imposibilidad de la Sociedad y la Política debido al carácter paradójico que encuentran en la organización colectiva, al vacío imposible de colmar en el lugar del poder soberano.

Lefort, al considerar al lugar soberano del poder como vacío (1990), cuando es destituido el rey por el *demos*, y Laclau por lo ya considerado anteriormente, parten de una imposibilidad de la política en lo social. Recuérdese la influencia lacaniana en el segundo. Nancy, por otro lado, parte de una concepción inmanentista (nocturna) de la productividad y politización de lo social, por medio de lo que nombra la “democracia nietszcheana”, que yendo más allá de la lógica equivalente de las libertades singulares, introduce lo inconmensurable de lo “común” del ser uno-con-otros (Nancy, 2008, p. 45, 46). Este *ser-con* va de la mano con lógicas corporales en apertura “infinita”, siendo que la “democracia no es figurable” y por ello debe mantener abierta la brecha resguardándose de no instaurar cualquier tipo de orden externo.

Por otro lado, Badiou considera a la democracia como la relación directa de los singulares con el Estado, siendo sencillamente una forma de caracterización normativa de este, un mecanismo estatal que no pondrá en duda el lugar de la soberanía trascendente. Sin embargo, el peso que el autor coloca sobre el acontecimiento político lo lleva a repensar el lugar de la justicia como la verdad posible de una política de masas en el principio igualitario que convoca, muy cercano a la contingencia de las formaciones políticas que Laclau estudia desde la Primera Internacional, y que le llevo más allá de los esencialismos con los que era pensada la sociedad en los siglos pasados.

Para Badiou, la Justicia no es trascendente sino que en un acontecimiento político se trae una verdad de justicia cuando esta es colectiva y se encuentra abierta a la infinitud de su situación, lo que provoca la reacción del Estado y por lo tanto un distanciamiento con respecto a este (Badiou, 2009, pp. 69, 77, 109- 117). La inmanencia de la justicia está cercana a lo “común” de Nancy, y según la simbólica, son formas inmanentes de entender lo social y por lo tanto con una influencia imaginaria nocturna. De esta forma las propuestas de Nancy y Badiou se encuentran muy cercanas a las de Antonio Negri y Michael Hardt, al variar la reflexión moderna sobre lo sociopolítico hacia formas no trascendentes sino inmanentes de entendimiento. Mientras la posición general de Nancy conlleva considerar a la política como imposible –punto donde concuerda con Laclau y Lefort–, con Negri y Hardt asistimos al potencial revolucionario de las masas globales y la instauración de un nuevo orden de producción biopolítica.

En consecuencia, la política ya no se considera una imposibilidad, sino una oportunidad de apertura creativa. Conviene traer a colación al filósofo con el cual Hegel tuvo una diferencia coyuntural, a decir de Antonio Negri, en concepciones ontológicas y que representa una antimodernidad. En efecto, Spinoza marca un punto de inflexión imaginaria en donde el “ser” no se sostiene a sí mismo racionalmente sino que es expresión de potencia en apertura. Gilles Deleuze se suma a dicha controversia intelectual al recalcar el Spinoza que colocaba al cuerpo en paralelo al espíritu, y ello involucra dejar de considerar a la conciencia en la autosuficiencia e implicar un “inconsciente”, “lo desconocido del cuerpo” (Deleuze, 2009, pp. 28-35), a lo cual la conciencia, a través de las ilusiones de la trascendencia, es ignorante, como también a los modos de la Ética del conocimiento, de las pasiones alegres, de la potencia inmanente.

En su obra junto a Félix Guattari, se proclama un “cuerpo sin órganos” como la sustancia inmanente en el sentido más spinozista de la palabra, un espacio inaudito para la producción significativa y capitalista, ya que la producción como proceso va más allá de cualquier categoría ideal –como la del capital– y remite al deseo como principio inmanente. Las “maquinas deseantes”, vehículos por los cuales nuestra inmanencia fluye, estarían conformadas por los objetos parciales y el cuerpo sin órganos dentro del ciclo de deseo. Dando con ello eco de la pulsión de muerte hermanada a la pulsión erótica, porque este cuerpo sin órganos, al ser engendrado en el sufrimiento por no querer tener forma alguna, se relaciona con lo improductivo.

Ahora bien, entre las maquinas deseantes y este “cuerpo fantasma” existen conflictos aparentes que tienen expresión en la vida psíquica dentro de la vivencia paranoica de la repulsión de parte de los objetos corporales del deseo, hacia esa masa indiferenciada que representa el cuerpo sin órganos. Ahora bien, según ambos autores, en la vida social puede hablarse de un paralelo de esta situación, ya que las formas de producción social implican una pausa improductiva, un elemento de antiproducción en la cadena de intercambio significativa y capital (Deleuze y Guattari, 1985, pp. 337,14, 17-19).

La obra de ambos autores hace un esfuerzo por proyectar un “esquizoanálisis de refracción de la conciencia significativa a través de la búsqueda de la producción deseante de cada quien mediante las maquinas del deseo”, sobrellevando oportunidades de recodificación y desterritorialización que son aún significantes pero no de forma cerrada en código sino abierta

en fluidez, bajo lógicas disyuntivas en las que “todo es posible”. Nuestra intención es ver en estos teóricos un paso decisivo hacia lógicas inmanentes de constitución psíquica y social, y que señalan la “trascendentalidad” del psicoanálisis tanto lacaniano como freudiano, ya que ambos comparten la consideración de que el deseo sería la “inorganización real” frente a la organización del lenguaje significativo en el devenir de una subjetividad cerrada y codificada, como también en la codificación del complejo de Edipo y el “significante despótico de la castración”, respectivamente (Deleuze y Guattari, 1985, pp. 332, 338, 339, 344).

Aquí se vuelve a dar ese toque de apertura –animado por el régimen nocturno de la imagen que eufemiza en vez de cerrar– como el contractualismo clásico y moderno, o en vez de evitar el dilema en su profundidad como la teoría de la hegemonía o la propuesta de una política imposible como la de Jean-Luc Nancy. Así mismo se viene a sumar a la reflexión en torno a la inmanencia, la posición “mística” de la sociología de Pierre Bourdieu, al ver al hábito como lógica de baja intensidad que asegura el orden social más allá de la ideología, en formas corporizadas. Porque el *habitus* como disposición de prácticas en acción, es la actividad de las instituciones en el cuerpo (Bourdieu, 2008, pp. 10, 128).

Finalmente, Jon Beasley-Murray toma tanto la “producción afectiva” de Deleuze, el *habitus* de Bourdieu y la multitud de Negri, como métodos de acercamiento para entender fenómenos y dinámicas sociales en América Latina que se salían de los marcos clásicos de reflexión en las ciencias sociales (2010). En este acto, patenta una inmanencia en los modos de entendimiento de la vida social y política- Este trabajo apunta hacia esta perspectiva, como suma interpretativa de lo social mediante el conglomerado de dichas teorías que recuperan lo inmanente, para pensar dicha inmanencia no como causa de la trascendencia y a esta como forma esclerosada que ha perdido contacto inmanente, sino que mediante la posibilidad de mediación que lo imaginario antropológico permite, entender que las imágenes narrativas y estructurales de la psique actúan detrás tanto de los procesos inmanentes como trascendentes.

A través de algunas de las epistemologías representantes dentro de la reflexión sociopolítica y filosófica, las estructuras antropológicas se ven expresadas coyuntural y genealógicamente en el devenir occidental. La imaginación diurna y nocturna actúan por detrás de la realización de la realidad humana; cuando la filosofía y la ciencia política no se amparan de ser interpretadas mediante el sentido psicoanímico y simbólico, se ven relacionadas con ese

fondo antropológico que atraviesa la immanencia y trascendencia de las construcciones culturales, singulares, filosóficas, científicas y religiosas. De tal forma que la reflexión social se anima a la apertura de sentido que lo imaginario dispone y permite ir más allá de lo conceptual y abstracto, ya que partiendo del fondo de la imaginación arquetípica podemos contemplar el recorrido del sentido psicoanímico desde las lógicas inmanentes, hasta las expresiones trascendentes, contractuales, discursivas o instituidas de la construcción social mediante el simbolismo que se puede expresar en ellas.

De esta guisa es que podemos continuar mediante una reflexión que se instala entre las lógicas inmanentes y trascendentes para la comprensión y el acercamiento de lo sociopolítico. Un movimiento que, como se puede ver a través de los mismos planteamientos teóricos en ciencias sociales, tiende a rebasar de forma progresiva a la construcción epistemológica imbuida del parcialismo de alguna estructura imaginaria, para adentrarse a formas dialécticas que asumen la tensión de las partes complejizando el quehacer teórico. A continuación buscaremos mostrar cómo en construcciones teóricas donde este binarismo no sea en principio aceptado, la dinámica entre lo inmanente y lo trascendente, lo diurno y lo nocturno, se complejiza para enriquecer la teoría social.

Desde la perspectiva que considera a la biopolítica como la producción creativa, económica y social mediante el despliegue de las capacidades relacionales, comunicativas y organizativas de lo común, y que de alguna forma trastoca el entendimiento binario en lo social a partir de la institución y la vida social, posteriormente veremos cómo esta complejidad en la relación epistemológica entre lo subjetivo y lo objetivo de lo social se hace más patente a través de la naturaleza simbólica de cualquier formación social que un par de autores contemplan después de poner a revisión el planteamiento de Negri y Hardt en torno a lo común. Así las formaciones sociales estarían configuradas y construidas dialécticamente entre lo impuesto y lo posible, una articulación simbólica. Finalmente, en el próximo capítulo vemos que además de comprender la relación subjetiva y objetiva de lo social como una articulación simbólica, también dicho postulado abona el terreno para la consideración de lo imaginario en la investigación social, cuando esa manera de proceder otorga un cuadro integrado de las realidades inmanentes y trascendentes de lo social.

Los autores representantes de esta complejidad subjetiva-objetiva (Durand, Negri, Castoriadis, Roger Bastide, entre otros) forman parte de movimientos teóricos que, de acuerdo con el lenguaje que hemos manejado, toman en cuenta a lo inmanente y su plural metafóricidad afectiva e imaginaria de un simbolismo psicoanímico, y tratan de proponer vías diferentes de comprender aquello que se le considere como lo trascendente, sea la ley, la identidad cultural o social, la idea de lo religioso, el estado soberano, la misma sociedad civil o el lenguaje significativo.

Siguiendo el mismo hilo conductor que nos permitió caracterizar ciertas teóricas sociopolíticas, podríamos indagar en la consideración de un pensamiento sintético y simbólico presente en las construcciones mencionadas, epistemologías que den cuenta del movimiento de lo potencial a lo dado, de lo imaginario a lo representado. Y eso sin subsumir uno sobre otro, sino atendiendo la plural creatividad de lo primero para repensar las construcciones sociales y sus posibilidades en base a un sentido psicoanímico que marca el devenir de su institución. Acaso esto puede conllevar a pensar en la totalidad del movimiento entre lo dado y lo potente para con la vida social, partiendo de lógicas simbólicas que tomen en cuenta lo imaginario simbólico y su recorrido antropológico desde la cotidianidad de la vida hasta las estructuras más complejas de la organización social.

## Capítulo 2: El giro epistemológico en la reflexión social

Nosotros los especialistas en ciencias sociales, haríamos bien en reprimir nuestra avidez de controlar ese mundo que comprendemos de una forma tan imperfecta. Más bien, nuestros estudios debieron inspirarse en un motivo antiguo pero que hoy goza de menos honor: la curiosidad respecto al mundo del que formamos parte. La recompensa de tal arte no es el poder sino la belleza.

Gregory Bateson, 1991, p. 297

Según nuestro acercamiento a algunas consideraciones de corrientes teóricas, las formas en las que el pensamiento filosófico y científico se ha desplegado siempre han cambiado por movimientos críticos y reflexivos, que se ven gestados por un diálogo continuo con el contexto sociopolítico y la posibilidad que sostienen desde su historicidad; sin embargo, hay cuestiones que se mantienen constantes entre las teorías de una forma semántica e imaginaria, por detrás de su lenguaje, yendo más allá de la subjetividad de la construcción teórica, aunque también, más acá de la objetividad empírica y discursiva que esta pueda proyectar, y esto marca la cuestión de lo imaginario en un diálogo reflexivo con las teorías políticas expuestas.

De ahí que no sea posible ignorar a la *imago* antropológica, que como el *mythos* detrás del *logos*, anima e insufla “los métodos del pensamiento humano” (Durand, 2004, p. 21) ya que son las estructuras que para Carl G. Jung son un estrato profundo y colectivo de la psique

humana (Jung, 1970, p. 10) y que tanto Durand como Andrés Ortíz Osés proyectan contemporáneamente, uno desde una comprensión interdisciplinaria de las ciencias humanas, mientras que por otro lado, desde una continuidad que partiendo de la filosofía hermenéutica con Hans-Georg Gadamer, en el postulado de la verdad como la apertura de la tradición en el espacio dialógico, entendida como un tú, como otro (Gadamer, 2012, pp. 434- 438), la hermenéutica simbólica de la escuela de Ortíz-Osés vincula dicha concepción de la tradición con el estrato inconsciente y colectivo que aglomera sentidos que animan a las diferentes culturas (Garagalza, 2012, p. 46).

Es en el acercamiento a las teorías políticas mediante una consideración simbólica que podemos asistir a una propuesta en donde el aspecto hermenéutico de lo imaginario puede contribuir en la reflexión sobre lo social y lo político de forma fructífera. Esto es en cuanto a la relación que mantienen los procesos inmanentes de lo colectivo con aquellos trascendentes, con los intersticios entre ambas formas de entender la totalidad de lo social, lo propiamente social y lo político, el *demos* y el *kratos* de la democracia. El sociólogo José Ángel Bergua, dando cuenta del componente imaginario, concebirá de la misma forma, como lo sostuvimos anteriormente siguiendo a Durand, que hay dos dimensiones del quehacer y del pensar políticos, los regímenes diurno y nocturno de la política. El primero tiene que ver con la Política con mayúscula, la institución, el contrato social, el Estado, la Democracia y la representación hegemónica de un grupo, mientras que el segundo tiene que ver con formas soterradas de lo político relacionado a lo imaginario, lo sagrado, el lenguaje del ocultismo y el chamanismo, la comunidad, lo común y lo popular (Bergua, 2015, pp. 16- 18), valorizando los procesos inmanentes sociales como *demopoiesis*, un tipo de co-creatividad social de hacer política desde la vida cotidiana, porque puede que el problema sea que la gente común “no sabemos que sabemos”. Es en este movimiento de lo potencial a lo dado, de lo imaginario a lo instituido, de lo social a lo político, donde nos colocamos ahora, atendiendo ciertos puntos que retratan una propuesta teórica del devenir de este movimiento.

Así, mediante una reflexión que se instala en lo imaginario para la comprensión y el acercamiento a lo sociopolítico, se permitirá, debido a la comprensión socioantropológica que lo

simbólico-imaginario dispone<sup>12</sup>, obtener un cuadro integrado sobre las dinámicas sociales y culturales. Lógicas complejas de comprensión de lo social que vayan más allá de la paradoja inconmensurable entre el gobierno y los gobernados, entre el Estado y el pueblo, entre lo social y lo político, entre lo constituyente y lo instituido, entre la inmanencia y la trascendencia. Esto nos lleva a pensar en el todo del movimiento entre lo dado y lo potente para con la vida social, donde se tome en cuenta lo imaginario simbólico y su recorrido antropológico desde la cotidianidad de la vida hasta las estructuras más complejas de la organización social. Dicha motivación condujo este trabajo hacia un enfoque que, teniendo en cuenta ambos momentos de lo social, permite ver la influencia imaginaria que en ambos cristaliza simbólicamente y con ello posteriormente se tomará ayuda de la perspectiva poshegemónica de la constitución social.

En esta segunda parte del trabajo nos adentraremos en diferentes propuestas teóricas que dan la oportunidad de pensar la vida política y social desde un punto de vista creativo y dinámico, donde la trascendencia se implique en la inmanencia, y el juego, al complejizarse, deja de ser visto desde un solo lado en su acepción epistemológica arraigada. Primeramente, visto lo social en su productividad biopolítica de autonomización, hay posibilidad de despliegue del potencial humano referido al sentido psicoanímico singular y colectivo. Es así es porque si la inmanencia es lo inconsciente (Deleuze, 2009, pp. 28- 35), lo inconsciente se relaciona con lo imaginario, después de la reformulación poserosiana de Andrés Ortíz Osés, quien teje una urdimbre retroimplicativa de las realidades a partir de sentidos virtuales, llamados clásicamente “arquetipos” (Ortíz Osés, 1992, pp. 217- 219). Ahora bien, esta “virtualidad” es la posibilidad de producción y transformación social en amplio sentido, además de que se presenta como fundamento de sentido y equilibrio singular y colectivo (Durand, 1968, pp. 132- 134). Esto permite una pragmática de comprensión social en pos de la integración psíquica, sumándose a una biopolítica que toma en cuenta la fundación del sentido antropológico para la criatura mitológica que es el ser humano.

---

<sup>12</sup> Las dinámicas culturales, debido a su movimiento que tiende al equilibrio psíquico, a decir de Durand, encuentran su transformación con el transcurrir de las generaciones; sin embargo, colocándose en la interpretación simbólica de lo imaginario, es posible comprender los movimientos latentes de los colectivos y desde ahí emprender lo que el autor parafrasea como una sociatría. (Durand, 1968, p. 132).

Después de presentar una forma diferente de entender la relación sujeto-objeto retomando la cuestión de la inmanencia como presentación<sup>13</sup> de imágenes antropológicas a través de la afectividad para generalizarse como multitud, como cultura, folclore, vida común e institución política y social, tal como Michel Maffesoli lo refiere en una expresión social y política de lo imaginario (2009), se pretende poner atención sobre el problema de la representación, ya que las lógicas institucionales, lejos de promover la actuación de los colectivos, se imponen dominantes a las relativamente nuevas formas biopolíticas de subjetivación, además de que la teoría de Negri y Hardt que se instala en lo inmanente de la multitud y lo común del ser-con, evitan toda forma de institucionalización, colocándose en un espontaneísmo de las creaciones sociales (Laval y Dardot, 2015, pp. 221- 223, 476).

La representación instituida esta mentada por el signo significante en cuanto tal, sin embargo desde su consideración como símbolo, es preciso que no muera en el intento de instaurarse y mantenga una puerta abierta al sentido figurado del simbolismo (Durand, 1968, p. 121). Esto es considerar la articulación simbólica de cualquier formación social a través de la complexión de los elementos disímiles en escena, o sea, aquellos imperativos objetivos que se presentan mediante lo institucional y lo impuesto, y las necesidades subjetivas de los colectivos por expresarse.

A su vez, esto afecta directamente una cuestión central de la cultura occidental: la identidad. Ella ya no podrá ser concebida como la plena presencia de un sujeto heroico imaginario, sino como un despliegue inagotable de subjetivación que mediante reacomodos continuos gira en torno a su propia constitución y sentido psicoanímico, trayendo a colación una de las nociones centrales de Carl G. Jung, en relación al sentido imaginario siempre en búsqueda de compensación psíquica. Esto es, la noción de individuación, que se traduce como una constante integración de la conciencia con su contrapartida inconsciente, la forma en que alguien llega a su singularidad íntima, la forma en que se llegar a ser uno mismo.

---

<sup>13</sup> La imagen no es fenómeno en sí presentado al sujeto, es el lastre de subjetividad (antropológica) presente en todo desarrollo cognoscitivo incluida la observación empírica, es el punto de encuentro en lo subjetivo y lo objetivo, sin que alguno de ellos tenga preponderancia. La imagen es así preformatividad de cualquier explicitación, constituyendo la “dualéctica originaria de nuestra comprensión del mundo, en donde la realidad (objetiva) e idealidad (subjetiva) son metáforas de un mismo símbolo cuya mediación es imaginal”. Andrés Ortíz Osés, “Imaginario cultural” p. 230.

La individuación es también un cumplimiento de las determinaciones colectivas de un individuo, “una cooperación vital de todos los factores de la psique”. Si bien esta conceptualización está dedicada al desarrollo psíquico e individual de la persona, las colectividades son también totalidades singulares, y por lo tanto es posible pensar que llegan a ser sí mismas, en un proceso no lineal de integración psíquica. (Jung, 1993, pp. 69,70). Esta es una noción que nos da la posibilidad de concebir a las identidades singulares y colectivas en un devenir que, yendo más allá de la paradoja insalvable entre lo inmanente y trascendente, lo subjetivo y objetivo, da el seguimiento sobre la constitución del despliegue inagotable del sentido en la vida cotidiana, en las expresiones afectivas e inmanentes de lo social y de la multitud. También, en las relaciones explícitas e instituidas de lo social, el lado trascendente, que no puede ser sin más desechado al ser parte constitutiva de la psique humana. La lógica simbólica permite captar ambos movimientos de lo social: lo potente, virtual y dinámico, junto a lo patente, lo dado, lo real y estático de las formaciones sociales

Después de instalarnos en aquella complejidad simbólica de las formaciones sociales, es que podemos inmiscuir la cuestión de lo imaginario simbólico, y por lo tanto darle la continuidad a este trabajo para poder considerar una forma de entendimiento de la realidad social desde la configuración simbólica de toda trascendencia y de toda inmanencia a partir del movimiento recíproco de la imagen antropológica. Para ello, se retratará cómo a partir de Gaston Bachelard, este concepto se sistematiza en Gilbert Durand metodológicamente en las ciencias humanas, ya que si toda formación social es simbólica, este representa el psiquismo de la especie mediante la imagen antropológica que dinámicamente transita entre lo subjetivo y objetivo.

Para poder comenzar a considerar esto, la problemática entre lo subjetivo y objetivo se inserta en la actualidad posfordista del trabajo intelectualizado en un terreno de comunicación e información del mercado capitalista global, donde la actividad laboral se presenta como potencialidad, o como capacidades no determinadas que tienen como presupuesto los procesos de socialización, la formación y autovaloración cultural (Negri y Lazarato, 2001, pp. 11- 18). Todo ello para reconsiderar el papel de la representación institucional como necesaria articulación simbólica de lo social más allá de las lógicas contractuales y alienantes de la

soberanía, y así permitir el paso de lo imaginario simbólico como propuesta de interpretación que integre epistemológicamente las realidades subjetivas y objetivas de lo social.

### **La producción inmanente**

Siguiendo el trabajo de Hardt y Negri, en este nuevo escenario promovido por el desarrollo global del capital, el trabajo se transforma en inmaterial, suma de las capacidades intelectuales cooperativas y comunicacionales que provocan que la fuerza de trabajo sea equiparada al concepto marxista de “intelecto general”. Si bien aquí el alemán considera al sistema capitalista en su tendencia a reducir la fuerza de trabajo a capital fijo subordinándola en el proceso productivo, por otro lado un nuevo actor fundamental se erige como base del proceso de producción: el saber social general, en el que ocurre una superposición de las esferas políticas, sociales, económicas y culturales, cuando la cooperación neta en las relaciones laborales se presenta independiente de la función emprendedora del trabajo, siendo que esta – punto máximo del capitalismo industrial– debe de reconocer el lugar central de dicha cooperación (Negri y Hardt, 2002, pp. 50, 74).

Así, se ve recuperada la noción de trabajo autónomo, que dentro de la economía posfordista, es un concepto tomado de las investigaciones del italiano operaista Sergio Bologna, quien veía en este contexto no solo un regreso precapitalista sino algo más por medio de la organización social laboral en la cooperación de todo tipo de trabajo en formas variadas (artesanato, autoempleo, pequeñas empresas, etc.). En este contexto “imperial”, las características como la discontinuidad temporal y espacial del trabajo, la jornada permanente de labor y el control indirecto y financiero, permiten pensar en alternativas políticas que tienen en cuenta el movimiento en red y en flujos del sistema global neoliberal, como también las capacidades emprendedoras de los actores en actividad cooperativa dentro de lo colectivo y la “vida” (Negri y Hardt, 2002, pp. 40, 41, 416- 420). La biopolítica entra de lleno cuando el desarrollo capitalista permite el auge de las capacidades cooperativas y comunicacionales insertadas en el trabajo mismo.

Lo que inmediatamente recalcamos para nuestro propósito en cuanto a los límites endebles entre lo inmanente y lo trascendente, es que el trabajo autónomo intensifica dicha cooperación de saberes en lo colectivo, y contrae consecuencias en cuanto a la forma en que se

ha puesto en marcha la actividad política en la cultura occidental, de tal forma que si ella se ha inclinado hacia lo commensurable, la medida, el contrato y la división trascendente que jacta tanto a la política como a lo social, el nuevo contexto invita a pensar lo incommensurable derrumbando ese “engaño metafísico”. Esto conlleva ir “más allá de la medida” en cuanto a las relaciones que las formas de poder procuran a los sujetos y en cuanto a la capacidad organizativa de estos en medios siempre contingentes y convencionales (Negri y Hardt, 2002, pp. 376- 378). Y así lo que se cree como apolítico y fuera del margen representativo, pasa a tener un lugar cada vez más central en la forma en cómo la sociedad biopolítica se organiza, y las fronteras entre lo subjetivo y objetivo se ven cuestionadas.

Además, para ambos autores la incommensurabilidad ocupa un lugar importante en el terreno posmoderno debido a que el poder se verá en dificultades frente a ella cuando expresa la misma vitalidad del nuevo contexto productivo, cuando el trabajo es pensado junto al deseo, cuando la incommensurabilidad se refiere al espacio ganado por la actividad cooperativa de la multitud biopolítica, una virtualidad que inviste la trama entera de la organización actual del sistema capitalista global. Si por virtual se entenderá el conjunto de poderes de acción (ser, amar, transformar, crear,) de un colectivo, que se entraman en el terreno biopolítico actual de producción y reproducción social, este terreno biopolítico es pues el aglomerado de las capacidades subjetivas y colectivas puestas en cooperación en el medio inmediato e inmanente de lo social (Negri y Hardt, 2002, p. 379). De esta forma, parece que la subjetividad anteriormente condenada al solipsismo de su propia conciencia, tiene una especial atención objetiva por parte de los sistemas institucionales de lo social, punto de apoyo de la concepción biopolítica y que nos muestran caminos diferentes de entender la relación entre lo inmanente y lo trascendente.

Es el intelecto general marxista –la infusión al trabajo de la ciencia, el lenguaje y la comunicación– plenamente insertado en la posmodernidad posindustrial, lo que los autores identifican con la capacidad actual del biopoder: tanto la producción como la reproducción son hoy biopolíticas. Combinación de aptitudes corporales e intelectuales, el biopoder como tal se diferencia cuando estas capacidades son subsumidas por el proceso capitalista de producción, cuando dicha virtualidad antropológica, dicha ciencia, tecnología y conocimiento se ve desplegadas y apropiadas por la forma actual de dominación global, más allá de los estados

nacionales, que es lo que los autores identifican como “el Imperio”. Sin embargo, es la biopolítica lo que necesita la mayor atención, debido a que la puesta en marcha que promueve entre la inteligencia y el afecto (el cuerpo coextensivo con la mente) hace coincidir la producción y la vida misma, o en nuestros términos, los imperativos objetivos y las necesidades subjetivas. (Negri y Hardt, 2002, pp. 385- 387).

La vida, no en su acepción científica conceptual como procesos metabólicos, sino precisamente como el actuar en común de las diferentes capacidades de un colectivo por medio de la cooperación a nivel económico, cultural y político, en una sociedad atravesada por un capitalismo avanzando que se abrió paso a un período informacional y comunicacional. Entonces, la vida sería fundamento del valor del trabajo y la producción, mientras que el excedente de valor producido por la industria, será su siempre generación a través de la inteligencia social y las expresiones afectivas, que ya gobiernan, vía mercado, las articulaciones sociales. Así, los autores se dirigen hacia la concepción de la creación del valor y del deseo a partir de la producción social y creativa de “la virtualidad antropológica”, conjunto del conocimiento, el afecto y la comunicación, que la universalización de la modernidad permitió, una construcción teórica que contempla la complejidad entre los procesos inmanentes y trascendentes de las formaciones sociales actuales.

Ahora bien, para ilustrar cómo la teoría biopolítica forma parte de un encuadre epistemológico donde haya una compleja relación entre lo subjetivo y lo objetivo de lo social, parece sensato realizar un mínimo diálogo entre la teoría biopolítica y las teorías de lo imaginario tanto de Durand como de Cornelius Castoriadis, respectivamente. Ya que siendo que de la virtualidad de la multitud a lo imaginario simbólico no hay más que un paso, podemos mencionar que es la misma producción imaginaria la que emana desde la producción histórico-social (Castoriadis, 2013) de las subjetividades.

La imaginación y su capacidad de creación es la eufemización virtual y antropológica de lo posible (Durand, 1968, p. 127), y toma lugar preponderante cuando el excedente de valor esta en los afectos, los cuerpos, la inteligencia colectiva y en el poder del actuar común de la multitud. Cuando la cooperación colectiva deja de ser un producto del proceso capitalista de producción y pasa a ser su presuposición: “la riqueza de la virtualidad” (Negri y Hardt, 2002, p. 388), que podemos así mismo entender como la riqueza de lo imaginario, siempre animado por

ciertas temáticas arquetípicas que marcan la pauta hacia un proceso de integración o individuación de las subjetividades.

La biopolítica es de las subjetividades, de la multitud, que en su pluralismo de identidades y quehaceres encuentra coordinación basada en los intereses y necesidades comunes. Para nuestros autores, es también la base teórica para pensar la mecánica sociopolítica de la actualidad y su posible transformación hacia la emancipación social. Ya que la biopolítica también se refiere a la hibridación de los cuerpos y las máquinas, es la toma marxista de los medios de producción por parte de los obreros y trabajadores la que ocupa lugar y en ello el pasaje que desde lo virtual de la multitud, esto es, su capacidad en potencia para actuar en común, hacia lo real denotado como sistema político económico e instituido.

Estos autores ven aquí al intelecto general en pleno funcionamiento mediante la cooperación, el conocimiento y el afecto, y las diversas formas de éxodo que emergen en el seno de la imposición capitalista neoliberal, movimientos nómadas de la multitud que se apropian biopolíticamente de los medios comunicativos e informacionales del imperio, una verdadera complejización de la realidad social que obliga a la reflexión epistemológica a pensar más allá de los encuadres binarios entre lo subjetivo y objetivo.

Por ello, si se presenta una inmanencia tiñendo un lugar cada vez más preponderante en la realidad social –y al decir inmanencia nos referimos a las virtualidades que emergen multitudinariamente– se dice también liberación del sentido antropológico de los imaginarios singulares y colectivos, colocando la cuestión de la autonomía en un punto de atención, en el sentido que le da Cornelius Castoriadis como auto-creación de significaciones sociales a partir de un magma imaginario en contacto permanente con la experiencia histórica (Castoriadis, 2013, p. 253) Contacto permanente y tensional de individuación psíquica de lo inconsciente con Carl G. Jung, quien lo entiende como complejión de opuestos en tensión y permite pensar una biopolítica referida a dicha integración, ya que lo simbólico imaginario, al igual que lo biopolítico, es punto de encuentro multidisciplinar, ontológico y antropológico (Durand, 1968, p. 125), desde los niveles existenciales donde se busca un sentido a la vida humana hasta los niveles productivos del trato cooperativo y el contacto directo con la materia y los recursos.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Aquí nuevamente se hace referencia al trayecto antropológico, que se verá más adelante y que habla básicamente de una continuidad materia-cuerpo-significado social-teofanía, etc. Lo importante a destacar

Más que poner en discusión o adscribirnos al concepto de biopolítica de Hardt y Negri como un tipo de cooperación común a nivel horizontal y colectivo “cuasi espontáneo” permitido por el desarrollo posindustrial, lo que nos interesa destacar del mismo es la recuperación que existe a nivel inmanente de la organización y producción social, más allá de lógicas contractuales e institucionales, que conciben al trabajo, a la organización política y económica, como resultados de imperativos externos que las establecen, y esto es más allá de las oposiciones entre lo inmanente y lo trascendente, lo subjetivo y lo objetivo de lo social. La producción biopolítica de lo social es la del deseo y por lo tanto de la incesante inventiva de la subjetividad humana, cuando gracias al reciente desarrollo posindustrial y por lo tanto cooperativo, tecnológico, económico y comunicacional, entabla complejas relaciones con la objetividad de los sistemas institucionales.

Ahora bien, siguiendo a Durand, las dinámicas culturales se encargan de realizar un tipo de equilibrio psicosocial en la irreductibilidad de la simbolización antropológica, algo que veremos más adelante, por lo que nuevas formas de organización y cooperación del trabajo con mayor sentido de equilibrio psíquico pueden llegar a concebirse, gracias a la dinámica equilibrada de la cultura, después de la globalización unilateral del mercado financiero y monopolizador. Por otro lado, para el filósofo neomarxista Cornelius Castoriadis, ya hay algún tipo de cooperación y comunicación sociales a nivel inconsciente en un nivel magmático de organización, porque a este nivel de las significaciones imaginarias, la sociedad parece ponerse de acuerdo de una forma efectiva, cuando el estado actual del mundo es prueba de que las significaciones imaginarias son “lo más real”.

Lo social no puede pensarse en los términos tradicionales identitarios que contemplan “la coexistencia” de lo instituyente e instituido, o en planteamientos que colocan la institución frente a la vida social. Además, ni la historia puede pensarse bajo los esquemas modernos de la sucesión de un tiempo ordenado y unitario, ya que ella no es puesta en acto de lo determinado – lastre epistemológico de largo raigambre– sino que es emergencia de la alteridad radical y creación inmanente, de ahí la siempre novedad histórica y el cambio continuo en las sociedades

---

por ahora es la correlacionalidad de la acción del hombre junto a su pensamiento y al material que usa, evidenciando una complicidad entre estas. Esto metodológicamente ayuda a corresponder simbólicamente los elementos de una cultura o sociedad, e invita a pensar en proyectos emancipatorios donde se considera la globalidad simbólica de la salud y el bienestar humanos, dándole espacio a lo imaginario.

(Castoriadis, 2013, pp. 331, 297). Solo a partir de lo indeterminado podemos pensar lo social y lo histórico bajo un mismo rubro (lo histórico-social) como imaginación radical, como ruptura del “ser” clásico identitario e instancia de la aparición de la alteridad, que, al igual que el concepto de producción biopolítica, trastoca la lógica binaria entre lo subjetivo y lo objetivo del pensamiento político.

Es por ello que como tal, la sociedad y la historia son la posición y creación de “figuras, formas” y las relaciones que hay entre ellas en la temporalidad. Ya que lo social es “esta” creación en “esta” temporalidad y no en otra, el modo de ser específico de la sociedad en su existencia determinada, por lo tanto, lo histórico-social es la institución global de una sociedad mediante sus significaciones imaginarias instituidas, las cuales son tomadas en cuenta como tales al ser puestas en relación con lo imaginario radical o el magma del cual surgen, siendo una de estas el tiempo como primordial, para que la sociedad sea lo que “es” en su identidad. Ahora bien, la institución de la sociedad depende de su ordenamiento conjuntista o *legein* para llevarse a cabo, “decisión ontológica” que orquesta el conjunto de una sociedad dada. Es el “hacer, pensar colectivo anónimo”, las formas en que una sociedad reúne, distingue, nombra de una forma y no de otra, por lo que toda institución social es institución del *legein*.

Para el filósofo griego, esto es el “corazón mismo de la cuestión de lo social”, ya que todo lo aprehendido socialmente debe “significar algo” en el universo ordenado de un lenguaje, que es a la vez lengua viva, creación incesante y código que cuadricula lo real, donde todo lo que “es” tiene sentido dentro de la sintaxis dada de un ordenamiento previo, o la posibilidad de un nuevo ordenamiento del lenguaje, por lo que toda sociedad es institución de un mundo de significaciones (Castoriadis, 2013, pp. 327, 330, 360, 372, 373). Este fundante, determinante y subrepticio ordenamiento de lo social puede encontrar una forma de darse a conocer explícita y conscientemente a través de la organización y producción biopolítica de las sociedades del siglo XXI, en las que la cooperación y la comunicación de diferentes rincones del globo parece notarse más que nunca en la historia.

La instauración de la sociedad por medio del ordenamiento conjuntista de una red de significaciones, se vuelve soporte y cuestión del “hacer y representar sociales”. Es por ello que lo imaginario social como “significado-significante central” se vuelve magma de significaciones, que brinda orientación tanto a la funcionalidad como a la racionalidad de

cualquier sociedad, sus sistemas institucionales y las creaciones de cualquier época histórica (Castoriadis, 2013, p. 234). El concepto de lo social histórico en Castoriadis no podría estar más relacionado que con un tipo de *docta ignorantia* dada de antemano por la alteridad de lo imaginario en cada sociedad, con un tipo de biopolítica que la psique realiza, desde la dinámica clásica propuesta por el psicoanálisis inconsciente-consciente, en el devenir de las generaciones vía la emergencia de significaciones imaginarias otras. Una cooperación no al nivel denotado de la organización social –hecho que Negri y Hardt apuntan desde la contemporaneidad tecnológica– sino desde el nivel profundo de lo imaginario a nivel inconsciente, que cercano a Durand parece obedecer a la misma naturaleza e inclinación por el equilibrio de la psique y la cultura. Ahora bien, dicho equilibrio que la misma psique busca en su representar, es el objetivo retomado tanto de una hermenéutica de lo imaginario y el símbolo, como del proyecto de autonomía de la sociedad en su constante significarse a sí misma; el de la individuación psíquica de una psicología profunda, como el de una organización y cooperación común de lo colectivo que puede actualmente reconocerse como tal.

Por ello es que la integración psíquica que Jung puso de manifiesto mediante el concepto de individuación es co-extensiva con el concepto castoridiano de autonomía, ya que pensar lo imaginario permite la autoresignificación social y se estaría de frente a la problemática de la subjetivación, tanto a nivel singular como colectivo, trastocando la concepción clásica del ser en devenir desde un punto, desde un cierto origen que encuentra correspondencia filo y ontogenética, personal y colectiva. Si regresamos a los conceptos negrianos, la multitud es punto inmanente de producción y creación social común, y lo imaginario radical es punto inmanente de producción y creación psíquica común, singular y colectiva. Igualmente, el diálogo teórico entre ambas propuestas –la de Negri y Hardt en torno a la biopolítica y su trastocamiento de lo subjetivo y lo objetivo mediante la capacidad productiva e institucional de las subjetividades, y las de Castoriadis y Durand en torno a lo imaginario inconsciente<sup>15</sup> y su

---

<sup>15</sup> Habría que apuntar que la inmanencia de la producción de lo imaginario no debe ser confundida ni con otras concepciones de Castoriadis en torno a lo imaginario (como son el imaginario social y las significaciones imaginarias), ni con la noción de imaginario simbólico de Durand. Esta producción inmanente de lo imaginario correspondería con el fondo magmático de lo imaginario radical en Castoriadis, un fondo anónimo de producción social (2013), mientras que lo imaginario simbólico de Durand es una propuesta mediadora entre lo imaginario insondable como tal, fuente de tantas reticencias al valor epistemológico de la psique humana, y los significados dados e instituidos, ya que la imagen al

fuente de producción inmanente– nos ayudan a entender las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo de lo social no de una forma binaria y simple, sino compleja y fructífera.

A partir de lo imaginario simbólico y la productividad biopolítica de las sociedades, se concibe la posibilidad de corresponder lo que la vida en común organiza, con representaciones y formas institucionales que no pierdan los influjos dinámicos de la multitud y su imaginación, de tal manera que la institucionalización ineludible de lo social no sea desdibujada o tomada en cuenta a favor de formas espontáneas de organización, ya que del tránsito de la multitud a la sociedad instituida hay una continuidad antropológica referida a los sentidos subyacentes de los significados y decretos instituidos. Esta es la continuidad del símbolo entre lo inmanente y lo trascendente.

Así es como Pierre Dardot y Christian Laval, quienes frente al espontaneísmo intrínseco en la organización de “lo común” que en Negri y Hardt se presenta<sup>16</sup>, abogan por la creación explícita de la institución de lo común, más allá de la contradicción entre el espontaneísmo de la producción biopolítica y su captura institucional que ven en la propuesta de los autores anteriores. Dardot y Laval presentan una nueva forma institucional que –más allá del imaginario diurno de trascendencia soberana y propietaria– guarda la forma esencial de lo institucional, y para ellos es la *praxis* misma instituyente, atendiendo la organización común de la cooperación colectiva, que antecede al dominio de uso y de propiedad, piedras angulares del capitalismo (Laval y Dardot, 2015, pp. 224- 225, 231, 459-460).

En efecto, con ello se continúa en la misma tónica que hemos seguido, ya que el entendimiento de la formación social como construcción netamente institucional y simbólica, guarda la misma estructura conceptual que el despliegue del trayecto antropológico dentro del devenir social: el movimiento incesante entre la subjetividad y la objetividad de las condiciones sociales como forma de comprensión del espectro de la realidad social, aunado al hecho de que

---

ser vista simbólicamente permite captar aquella relacionalidad básica entre lo dado y lo potencial (1968). Ambas cuestiones se verán abordadas más adelante.

<sup>16</sup> Desde la concepción de la multitud como sujeto de cambio y la biopolítica como parte central de organización social constituyente, la cuestión de lo común como el contenido de lo producido (ideas, imágenes y afectos), que resiste los embates económicos y jurídicos, es lo que ambos autores presentan en su tercera obra escrita. Hardt y Negri, *Commonwealth, el proyecto de una revolución en común*, Akal, Madrid, 2011, p. 11.

hay direccionalidades de sentidos antropológicos que atraviesan la organización social y política<sup>17</sup>.

Para esto resaltaremos ciertos conceptos dentro del giro epistemológico en la reflexión social que tienen pertinencia en relación a las transiciones de lo imaginario a lo simbólico, y las presentamos junto al proyecto poshegemónico (Beasley- Murray, 2010). Se trata de exponer un acercamiento que contemple los movimientos de lo potente a lo dado, de la multitud a la institución y la praxis para las formaciones colectivas con base en las imágenes antropológicas. El difícil contexto que hay actualmente entre las endeble fronteras de la sociedad, la política, la economía y la cultura, hacen que las relaciones entre los procesos inmanentes y trascendentes de las dinámicas sociales sean de gran complejidad, además de que las reflexiones teóricas sobre lo social han adoptado formas de entendimiento que intentan salvar la brecha hacia concepciones donde no imperen ya lógicas abstractas de constitución e institución social, aunque sin dejar a un lado la cuestión del instituir como tal.

Así también, concepciones donde se parta del fundamento común de la sociedad para su reflexión sin dejar a un lado las formas instituidas y normativizadas que la sociedad proyecta como algo establecido y diferenciado. Estas son las cuestiones que pasaremos a revisar ahora, la dinámica compleja en la que se mueve la *cualidad instituyente de la colectividad*, en lo que a lo imaginario y su influencia en la teorización se refiere, como también las nociones que gravitan en torno a la *constitución mutua* de niveles subjetivos, comunes e inmanentes junto a aquellos instituidos, decretados y trascendentes de lo social.

### **La institución simbólica de la sociedad**

Si la individuación (Jung) nos recuerda el cómo de la emergencia identitaria, a la manera de un proceso que, sobre los condicionantes de la vivencia humana, permite un tipo de síntesis

---

<sup>17</sup> La intención de Durand con su noción de trayecto antropológico es una forma de entender los diferentes caminos en los que la “simbólica” se ve expresada, en este caso el concepto de trayecto antropológico permite dar cohesión al concepto heterogéneo de lo común que Pierre y Dardot ubican entre lo teológico, político, antropológico y económico (Laval y Dardot, 2015, p. 222). Por lo tanto, junto a lo imaginario simbólico como fundamento medial, se invita a pensar en lo común como la producción pero también como su institución. Fundamento ontológico que también permite mantener a la individuación como proyecto social y político de desarrollo, siguiendo la correspondencia simbólica entre lo singular y lo colectivo de la psique humana en relación a las instituciones de lo social y al proceso de subjetivación de las identidades.

tensional y no resolutive entre la subjetividad pujante de la persona y la situación contextual, así también para los procesos históricos, las identidades de los colectivos se han visto minadas por las condiciones que les son dadas en la historia y su contexto, como también en su propia capacidad de respuesta creativa ante ellas. En efecto, la lógica instituyente de los colectivos va más allá de pensarlos como surgidos de instancias trascendentes o externas de los movimientos sociales, como también permite pensar a estos últimos no como una simple efervescencia colectiva que tarde o temprano termina por esclerotizarse. Más bien, se trata de dar cuenta de la irremediable forma instituida que cualquier manifestación social lleva a cabo. Esto quedó insertado en una consideración que ve el surgimiento de la novedad social como un proceso histórico que parte de la experiencia pasada para ser concebida.

Desde la lógica que hemos trabajado, la cuestión de la institución toma importancia pues si pensamos en la ambigüedad presente en lo social a partir de lo instituyente e instituido, lo inmanente y trascendente, lo diurno y lo nocturno, podría parecer que lo institucional queda delegado al ejercicio de establecer una norma, un gobierno, un poder legítimo, por lo tanto, formaría parte de una comprensión diurna de lo político. Sin embargo, siguiendo a Laval y Dardot en su búsqueda de formas de legitimar lo común, social y políticamente, notamos que en la lengua francesa el verbo instituir se vio relevado por el sustantivo institución, por lo que esta cuestión siempre fue pensada con base en el establecimiento de las normas, más que al acto de instaurar normas, junto a su etimología latina (*instituire*) –que significa el gesto de hacer, plantar, establecer un estado de cosas (Laval y Dardot, 2015, 461). De tal manera que, desde la consideración de ambos autores, es menester indagar sobre el acto de instituir para dar cabida a un acercamiento que se concentre en la relación de ambos registros imaginarios, mediante una interpretación con base en el movimiento que transita de un lado a otro de lo inmanente a lo trascendente, de lo potencial a lo actual, de lo instituyente a lo instituido, de la comunidad al Estado, del símbolo al signo.

Para Laval y Dardot, la cuestión de la institución, o mejor dicho, el acto de instituir, se vuelve central al referirse a la posibilidad de establecer reglas de derecho nacidas de la práctica colectiva, que le frenen el paso al pilar fundamental de la modernidad liberal: la propiedad privada (Laval y Dardot, 2015, p. 460). Por ello, el acto de instituir como tal debió ser rastreado a través de las disertaciones teóricas sobre la misma, para concebir a este como la base de la

estructura social, anterior al arreglo contractual constituido, para terminar concibiéndolo como un movimiento entre el acto de creación instituyente y la institución ineludible ya presente. La paradoja estructural de lo social que enmarca a ambos regímenes imaginarios para las formas epistemológicas de las ciencias humanas. El carácter del acto de instituir como movimiento es el que tomaremos para adentrarnos en las epistemologías que mantienen la paradoja en activo.

La influencia imaginaria de uno u otro régimen también tenderá su manto sobre la ciencia sociológica de la escuela de Durkheim y su concepto de la institución como fundamento en la disciplina (Durkheim, 1997, pp. 13- 33). Así también la postura de Max Weber, ya que según Dardot y Naval, si por un lado se propone a la sociología como ciencia de las instituciones, lo social es colocado como supraindividual y exterior al imponerse a los individuos, pues clásicamente la institución fue concebida como algo preestablecido. Y aun cuando las mismas representaciones colectivas pueden transformarla, estas no logran salir de lo instituido. Mientras tanto Weber (1964, pp. 39- 44), en una posición polar concibe a la institución como una serie de acuerdos y reglamentos otorgados exteriormente a los individuos (Laval y Dardot, 2015, pp. 463- 465). De tal forma que asumir como dado y preexistente el marco institucional de una forma exterior y superior a la vida social queda inscrito en una estructura diurna de lo imaginario, al colocar a la institución del lado trascendente de lo social.

Por otro lado, nuestros autores encontrarán en Jean Paul Sartre, (Sartre, 1963, p. 369 y s.) una visión que le da cabida a una forma más fluida de concebir la institución al entenderla como acto continuo, pero también como cosa establecida y fija. Sin embargo, el filósofo francés al concebir una reconstitución de tipo dialéctica en la evolución de la grupalidad humana no puede evitar atribuirle a la petrificación de las instituciones un juramento que se ve adjudicado al poder soberano, la necesidad de la autoridad ante el Terror a la dispersión social. Y con ello, en el lenguaje estructural que manejamos, la teoría institucional de Sartre se enmarca en las imágenes del régimen diurno.

Después de haber captado que Antonio Negri y Michael Hardt, al engancharse al espontaneísmo de los movimientos sociales mediante su concepto de multitud, Haval y Dardot apuntan que ambos autores de la obra *Commonwealth* ven a la institución desde los momentos de la conflictividad con el *estatus quo* y el posterior establecimiento de nuevas normas instituidas, y entienden a la institución como autotransformación permanente jalónada del poder

constituyente de lo social. Sin embargo, en su perspectiva la forma institucional tiene preeminencia prestablecida sobre la vida de los individuos de la sociedad, además de que la noción de poder constituyente actúa como legitimación del ejercicio soberano del poder, cuando la cuestión del poder constituyente ha formado parte en la tradición política como la transferencia de derechos que le hacen los individuos a un pacto externo, mostrándose como un concepto a superar.

Lo anterior se demuestra en la intención de Negri y Hardt de subsumir las luchas globales a un solo proceso revolucionario, proceso que cristaliza en el concepto de multitud y que ya hemos revisado anteriormente. Lo que, según nuestros autores, no permite dar cuenta de la transformación de nuevas formas de vida hacia su institución social (Laval y Dardot, 2015, pp. 471- 475). Aquí, la constitución del poder, al referirse a la fundamentación de un gobierno y su soberanía, no permite pensar en las formas de poder social que no atraviesan los espacios soberanos mediante el poder constitucional que Negri y Hardt proponen, por lo que dicho concepto deja colar motivos trascendentes y diurnos en una perspectiva que se presenta como inmanente al reconocer la posibilidad organizativa de la multitud y su biopolítica.

Ahora bien, si lo constitucional se refiere a la legitimación de una soberanía sobre lo social, lo institucional –según Laval y Dardot– al igual que lo constitucional, quiere decir “poner en pie” (*statuere*), con la diferencia de que se puede prescindir de un sujeto soberano, tenga la cara que tenga, mostrándose como un poder implícito “más acá de la conciencia y la voluntad”. Ambos autores pasarán a referirse al filósofo al que se le adjudica la frase “imaginación al poder”, ya que, en efecto, contra todo tipo de determinismo reduccionista, Castoriadis le da el estatuto de imaginación radical al viejo inconsciente freudiano (Castoriadis, 2013, p. 281), y con ello la revalorización a lo imaginario y lo instituyente sobre lo denotado e instituido, cuando este no es más que el resultado esclerosado del primero, dando cuenta de la creatividad inherente como poder instituyente. Esto es lo que nuestros autores apuntan de ello, y que aquí adoptamos como premisa del movimiento de la institucionalización dentro de lo social: entender la institución no como algo instituido, sino como algo instituyente que da lugar a lo instituido, el cual le da su lugar a algo nuevo dentro de la dinámica de lo social histórico (Laval y Dardot, 2015, p. 478).

Junto a Gilbert Durand o Andrés Ortiz-Osés, Castoriadis revaloriza lo imaginario como posibilidad de representación, como capacidad de ver una cosa de otro modo a como es, siendo que la sociedad prolifera entre los mantos de su propio imaginario, ya sea como imaginación social de representaciones ya establecidas, o como imaginación radical y fuente creativa de la misma historia, la dimensión instituyente (Castoriadis, 2013, p. 183 y s.). Si lo imaginario radical fluye bajo el imaginario social instituido, a partir de esta posibilidad de la nueva significación en la historia se presenta un proyecto emancipatorio de política democrática.

Para Laval y Dardot, la filosofía de Castoriadis es un punto de partida importante en su empresa, pues supera el casualismo y determinismo de la sociología de Durkheim para las instituciones sociales, como también el determinismo marxista para pensar la institución englobando a esta dentro de las superestructuras dependientes de la infraestructura económica. Castoriadis mismo diserta sobre la imposibilidad de concebir dicha infraestructura fuera de las mismas significaciones instituidas, cuando la economía no es sino como institución determinada en una sociedad tal y no en otra (Castoriadis, 2013, p. 49 y s.) (Laval y Dardot, 2015, p. 480). La no causalidad del principio imaginario entra de lleno en lo social histórico al permitir la emergencia de lo radicalmente nuevo y, con ello, el reconocimiento de la influencia política de lo instituyente, coincidiendo con la política como fue entendida en la *polis* griega mediante la actividad colectiva de la institución como tal.

Lo decisivo para ambos autores es que la cuestión instituyente en Castoriadis, social y políticamente, concede un giro a la concepción tradicional del poder como soberano y constituyente, tradición e influencia imaginaria que ni Negri ni Sartre pudieron evitar al introducir la noción de la constitución en movimientos sociales globales, y en adjudicar resultado contractual y soberano al acto de instituir respectivamente. La idea del “poder implícito” de Castoriadis –fundamento y participación colectiva de una sociedad mediante la lengua, las costumbres, las creencias, etc. y que a su vez le da legitimación a los demás poderes a instituir– les permite a los autores colocar en la mesa la creación de instituciones desde lo imaginario radical con la posibilidad de concebirlo más acá de formas coactivas que identifican toda praxis institucional bajo el paraguas de lo establecido e instituido (Laval y Dardot, 2015, p. 481). O, en nuestros términos, más acá de influencias imaginarias diurnas o nocturnas que no

permitan ver el juego complejo entre los movimientos de lo potente a lo dado, de lo instituyente a lo instituido.

Sin embargo, frente al movimiento anónimo de lo imaginario radical en lo social instituyente, ambos autores se preguntan por el lugar de la conciencia individual en las novedades insoslayables de lo social, cuando la problemática en Castoriadis se encuentra en esta articulación de lo social anónimo y la participación singular, concebida esta como una mónada hermética (Castoriadis, 2013, p. 429 y s.). La expresión de la imaginación radical frente a la expresión de lo social anónimo, por medio del “río abierto” de lo imaginario radical. Este es el punto que Laval y Dardot marcan como una asimetría de lo social frente a lo individual en la teoría castoridiana. Lo que interesa apuntar aquí, es la anotación que los autores dan al respecto, la cual es reconocer en la praxis colectiva de lo instituido y lo instituyente una *dimensión simbólica como término medio* entre la imaginación radical de las singularidades y las significaciones instituidas de lo imaginario social, ilustrando esto con la frase: “ahí donde nadie era, advenimos nosotros”, junto a la conciencia de la capacidad creadora de sociedad que contiene la imaginación (Laval y Dardot, 2015. p. 484).

En este punto, nuestros autores indagarán en la posibilidad de concebir prácticas emancipatorias teniendo en cuenta el fundamento imaginario de la institucionalización social, ya que si lo social histórico deviene en significaciones imaginarias de una forma anónima, su proyección como política de emancipación tendría que ver con la asunción de la praxis como creación de formas desde lo dado y lo instituido, y como actividad consciente hacia la autonomía, trayendo a colación la frase de Marx de su obra de 1852, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: “Los hombres hacen su propia historia” (Marx y Engels, 1981, pp. 404- 498) sobre condiciones ya dadas (Laval y Dardot, 2015 p. 495). La praxis instituyente es así transformación de las circunstancias, y tiene las dos caras: es herencia de algo, y es creación de novedad; es emancipación consciente de institución, una “verdadera subjetivación” (Laval y Dardot, 2015, pp. 495, 499).

Esta subjetivación instituyente se vuelve, además de punto de partida contemporáneo para pensar la emancipación social, foco medular de las construcciones sociales para su entendimiento según la confluencia dual que permite el surgimiento de lo nuevo en lo social. Esto es la forma en como lo instituido y lo instituyente, lo potencial y lo dado, la novedad y la

historia, lo trascendente y lo inmanente, confluyen de tal manera que permiten la emergencia de la subjetivación y la construcción de lo social.

Esto por sí mismo es cercano a la noción del trayecto antropológico del símbolo, la génesis recíproca a nivel de lo imaginario *simbólico* que existe entre lo subjetivo y lo objetivo – o nuestros pares de opuestos ya mencionados– dentro de la concepción de imaginario que Gilbert Durand imprime desde su estructuralismo: un movimiento donde la representación, el objeto, lo instituido, se deja asimilar por los imperativos subjetivos de la imaginación radical, aunque también donde las representaciones subjetivas se explican por acomodamiento al entorno objetivo (Durand, 2004, p. 45). Esta forma de entendimiento de los fenómenos sociales es viable por la confluencia teórica entre la forma básica de la construcción social del instituir en lo instituido, y por la presencia simbólica de un imaginario dinámico en ambos momentos.

Las estructuras de ambos regímenes imaginarios forman parte ineludible de todo hacer y pensar social e individual. El trabajo de las ciencias humanas que Gilbert Durand se encarga de direccionar hacia la cuestión del simbolismo y su energética, da razón de cómo las imágenes antropológicas se pueden interpretar con base en las homologías e isomorfismos, que como esquemas se muestran en las diferentes esferas de la vida social. Desde las representaciones del cielo y la tierra, las mitologías como escenarios polemológicos del sentido existencial y la guerra de la modernidad contra la alteridad. Es por ello que se parte de la cuestión de la institución como acto, así como de la misma institución imaginaria que es la sociedad, en que ambos regímenes de lo imaginario vienen a confluír simbólicamente en las formaciones sociales, permitiendo ver el movimiento de lo imaginario a lo simbólico desde la interpretación antropológica, con base en esquemas tanto en el registro inmanente de la acción social como de la parte denotada e identitaria que representan las formaciones instituidas de las sociedades, mediante el *analogon* simbólico que enmarca a ambos procesos dentro del trayecto antropológico del simbolismo.

La correspondencia esquemática desde lo imaginario entre la subjetividad y objetividad de las construcciones simbólicas, es la base del trayecto antropológico que Durand concibe después de tomar en cuenta la mutua influencia que se traspasa entre los medios objetivos e impuestos, y aquellas aspiraciones o potencias subjetivas que se le enfrentan en cuanto a su organización y estructura. El trayecto antropológico, entendido en el contexto de las

articulaciones sociales y políticas como formas simbólicas instituidas, será aquel que permite entender los movimientos de lo instituyente a lo instituido de una forma continua en relación a su simbolismo imaginario. Esto se verá sostenido desde la apertura teórica que cierta confluencia disciplinaria permitió en la obra de Jon Beasley-Murray (2010), de tal forma que desde la cuestión metodológica de la institucionalización de lo social y del símbolo, podemos pensar en una poshegemonía que contemple lo imaginario y sus expresiones simbólicas.

### **La confluencia imaginaria**

Gaston Bachelard ya formulaba la noción de imaginario como el vocablo neto para hablar de la imaginación cuando esta es medida por su extensión al ser referida a la facultad de deformar imágenes. “Ausentarse” de la vida petrificada que abandonada de su principio imaginario, se fija en una forma definitiva que va adquiriendo las características de la realidad presente. Es una movilidad “espiritual” vivaz, que si bien para Castoriadis será producción fundamentalmente indeterminada (Castoriadis, 2013, p. 432), para el filósofo francés su estudio es posible ya que por el contrario, no es indeterminada, sino que el movimiento de una imagen particular toma cierta dirección específica permitiendo una esquemática que tratará de dar cuenta de sus movimientos, clasificando las riquezas de los tropos que las imágenes van trazando (Bachelard, 1972, pp. 9- 12).

He aquí los comienzos de la noción durandiana de trayecto antropológico (Durand, 2004, p. 45) que Bachelard sistematiza desde la invitación antropológica al viaje que permiten las imágenes en el “trayecto continuo de lo real o lo imaginario”. Esto lo realiza al estudiar objetos poéticos que inspiran la elaboración incesante de juegos de imágenes. Siguiendo a Novalis, ve que cada objeto percibido y nombre murmurado son “el punto de partida de un ensueño y un verso”, y “en el reino de la imaginación *a toda inmanencia se une una trascendencia*”, y así cada verso escrito está referido a una constelación específica de universos imaginarios, permitiendo la clasificación de los poetas según su aferencia hacia el agua, la tierra, el fuego y el aire. “(...) las hormonas de la imaginación” que otorgan cierta regularidad a los movimientos de lo imaginario. Metodología del estudio poético que le permitió a Durand elaborar la noción ampliada del trayecto antropológico para concebir esos mismos movimientos de lo real a lo imaginario, en obras literarias y en las realidades efectivas de la cultura, mediante

una clasificatoria a partir de los naipes españoles (Durand, 2004). Para Bachelard ya había una fisiología de la imaginación basada en esas materias fundamentales de la misma, ya que las imágenes tienen “el don conductor” insertado en los propios objetos materiales y así prestan continuidad a la antropológica necesidad imaginante (Bachelard, 1972, pp. 14, 22, 17).

Para Durand, la cuestión de la poética del aire en Bachelard inaugura el estudio del trayecto antropológico, porque en esta constelación imaginaria del movimiento continuo, las imágenes fácilmente se evaporan y se cristalizan. Bachelard es explícito al pedir a su lector que mantenga en su concepción esta dialéctica fundamental como ambivalentemente unida, “donde se comprenda que la realidad es una potencia de sueño y que el sueño es una realidad”. Un esfuerzo de reunir la imagen y la palabra, hacer del poema y del resto de obras artísticas una realidad dibujada pero así mismo un movimiento soñado, las dos caras del trayecto antropológico (Bachelard, 1972, p. 24).

La “imagen literaria” que Gaston Bachelard nos presenta como sentido en estado naciente, como el momento en el que la palabra recibe un significado nuevo mediante la imágenes de un onirismo también nuevo, tiene la doble función de hacer soñar diferente y significar otra cosa: este es el movimiento de lo imaginario en su concepción naciente y que no dista de la definición que Castoriadis ofrece de la imaginación como “creación incesante y esencialmente indeterminada de figuras/ formas/ imágenes a partir de las cuales solamente puede tratarse de <alguna cosa>” (Castoriadis, 2013, p. 12). La poesía es el lenguaje de la imaginación y la literatura un símbolo y emergencia de esta, conservando las leyes de lo imaginario como sonoridades singularizadas, por lo tanto, la imagen literaria y escrita devuelve las palabras al flujo y polivalencia del onirismo.

Una “exageración” sin la que “la vida no podría desarrollarse” que nos revela la confluencia doble, triple, cuádruple, *ad infinitum*, de trasposiciones de sentido entre las imágenes que los poemas presentan. Este es el doble sentido en el que se asienta la vida psíquica, pero que no es anárquica organización pulsional asentada sobre la mera sublimación y represión de la sexualidad, sino imaginario organizado en leyes que recubren con ciertos “aires de familia” los significados traspuestos, como el caso del cuento *El hombre de las multitudes*, de Edgar Allan Poe, donde el tríptico temático de la noche, el ébano, y el estilo literario, abonan redundantemente el sentido que el lector capta por afinidad imaginaria (Bachelard, 1972, pp.

306-312). La trasposición de sentido es lo que permite hablar en un comienzo de un imaginario que transita entre las imágenes literarias de obras poéticas, pero también sobre los significados y las realidades dadas.

En su diálogo continuo con las ciencias físicas, Bachelard diserta sobre la pérdida de lugar que tuvo el movimiento como objeto de estudio, al estar basado en el estudio de los movimientos espaciales. Según el filósofo, Henry Bergson ve el estudio científico como una geometrización que no llega a tocar la potencia que anima el movimiento mismo, el transporte espacial de objetos que no parecen pasar por un cambio sustancial. Frente a ello, Bachelard aboga por el estudio cinemático sobre el mecánico ya clásico de la ciencias físicas; objetos que producen el movimiento como causas, mas no como efectos de un movimiento mecanizado abstracto y anterior a los objetos, efectos de alguna voluntad externa. Y propone complementar el bergsonismo mediante el lenguaje dinámico de las imágenes, que más allá de ser suplentes de las carencias del lenguaje conceptual para lo dinámico y el movimiento, serían “cuerpo de la vida misma” asentándose en la oscilación básica que manifiestan la imaginación y lo psíquico: la necesidad y su satisfacción (Bachelard, 1972, pp. 313, 314).

De esta manera, para Bachelard moverse es transformarse: “es preciso que seamos masa imaginaria para sentirnos autores autónomos de nuestro propio devenir”, ya que la imaginación es lo que nos permite convertirnos en la materia que convenga, según la *valoración* de cada quien desde su inclinación imaginaria y según dos procesos de aprehensión, dos *cogitos* relacionados con la exaltación y el recogimiento, la riqueza o la liberación, la caída y el aligeramiento, respectivamente. Aquí se hayan las primeras estimaciones del valor: lo imaginario, al ser esencial dinamismo psíquico, permite asociar toda circunstancia a la imagen y al valor. La imagen “es el origen de toda valoración”, siendo las imágenes terrestres y aéreas, en su claro dualismo, representaciones y ensoñaciones primeras de la inercia material y de la exaltación; aquí se desprende nuevamente la doctrina de lo imaginario que ilustramos y de la cual Bachelard es exponente con las imágenes fundamentales del aire y la tierra (subir y bajar) donde “se compromete toda valoración de la vida” (Bachelard, 1972, pp. 318- 320). Este es el punto de convergencia simbólica de un método que reclama pensar dos movimientos opuestos como parte de una dialéctica inacabada, reconociendo en la materia un impulso; ambos

movimientos sostienen una participación a base de sueños dinámicos que permiten aflorar el dinamismo como la característica esencial de la imaginación activa.

Finalmente, Bachelard se remonta a los alquimistas y a su continua transformación imaginativa de la materia, ya que la sublimación, lejos de ser solo purificación racionalizadora de la química moderna, lleva en sí el impulso contrario de la imagen onírica: "... a lo largo de una ascensión se produce una descensión". Algo sube porque algo desciende –trascendencia e inmanencia trabajan juntas detrás del telón imaginario– y simbólicamente se encuentran implicadas, esto es "ensuciar para limpiar mejor", tomar prestadas imágenes terrestres para dar cuenta de la imaginación aérea y al revés. Movimiento de *doble flecha* en las operaciones alquímicas que las químicas modernas redujeron a una purificación sin tierra, a un movimiento simple de elevación sin profundización.

Esta es la filosofía de retranca, el sumergido conocimiento simbólico de antaño que Durand sistematiza (2004) y Andrés Ortiz-Osés reivindica (Ross, 1992). Ya que "las fuerzas coléricas y pacificadoras trabajan tanto en el mineral como en el corazón humano", la epistemología de lo imaginario necesita de la doble participación de una imaginación que une las imágenes terrestres y las aéreas" cuando "la imaginación de un movimiento reclama la imaginación de una materia", por ejemplo, todos estos elementos animan a no olvidar, la acompañante latente de la libertad: la posibilidad permanente de haber tomado otra decisión en cada una que se hace; y en la simbólica de la alquimia a toda purificación le corresponde una fijación, a todo movimiento aéreo le sigue otro terrestre, imposible uno sin el otro. Hay en todas partes una repercusión de la dialéctica dinámica entre las imágenes de la tierra y el aire, de la inmanencia y la trascendencia (Bachelard, 1972, pp. 322- 325).

Desde el campo literario, unido imaginaria y lingüísticamente al científico y al moral, Bachelard nos muestra que el psiquismo participa dialéctica, aunque no resolutivamente, en el cambio y en la seguridad, el movimiento mismo de la institucionalización social que anteriormente revisábamos y que buscamos alumbrar bajo esta perspectiva alquímico-simbólica sistematizada. En efecto, si la institución de lo nuevo es creación desde las condiciones dadas, la imagen encubre este mismo movimiento de doble flecha, ya desde su estudio literario bachelardiano. Y esto es porque la imagen literaria formada se adapta al lenguaje precedente

pero antes, en su mismo proceso de creación, “ha satisfecho sus necesidades y aspiraciones exuberantes y conmovedoras del psiquismo” (Bachelard, 1972, p. 326).

Además, el escritor demuestra este paradójico entrelazamiento, ya que al parecer de nuestro autor, para decir lo inefable, lo mayúsculo y lo eternamente lejano, es necesario recurrir al lenguaje cercano del calor y la intimidad, revelándose homólogas tanto la expansión de la trascendencia y la inmanencia del recogimiento. En la conclusión de esta obra dirigida a la imaginación del aire, Bachelard apunta al fenómeno aéreo por excelencia: el lenguaje, en este mismo doble movimiento por clarificar la comunicación humana pero también por potenciar las fuerzas del ensueño literario y poético, siendo que el simbolismo imaginario (de la elevación y la caída, la seguridad y el cambio) actúa por detrás y permite la confluencia epistémica de ambos movimientos.

Este es el “hombre literario” de Bachelard, quien no solo se encuentra en las obras escritas, y que permite encontrar la confluencia entre el movimiento y el detenimiento, o mejor dicho, permite encontrar el movimiento de lo fijado y lo fijado del movimiento en lo imaginario simbólico, en el psiquismo que ya para el filósofo ponían en cuestión a las leyes físicas ontológicas y ahora nos puede auxiliar en la dilucidación de la paradoja en la institucionalización de fenómenos sociales. Esto desde la continuidad que el estudiante de Bachelard –Durand– le otorga a la visión que trabaja “como una suma del pensamiento y el sueño” (Bachelard, 1972, p. 327). El trayecto antropológico es aquel esfuerzo metodológico por recuperar el conocimiento alquímico, que lejos de ser una primitividad científica, no se ve permeado por la dualidad occidental diurna y racionalista, que sometida al principio de identidad y de causalidad, se vio impedida a dar cuenta de las sutilezas psíquicas del lenguaje y su simbolismo imaginario de relación de sentidos.

Así es como Durand introduce la cuestión de lo imaginario simbólico, siendo que Bachelard no ha sido el único en dar razón del “dinamismo organizador de la imágenes”, pues numerosos estudiosos de ciencias humanas han promovido desde su disciplina la apertura a la consideración del símbolo con su semántica especial de múltiples significados y su poder de repercusión en toda dimensión. Hasta considerarle una anterioridad ontológica y cronológica al simbolismo que rechaza la linealidad del significante y se instala en el sentido de las metáforas de una semántica imaginaria (Durand, 2004, pp. 33- 34).

Según la interpretación de Durand sobre los acercamientos de teóricos en ciencias humanas hacia el simbolismo, si Bachelard se basa en una interpretación de lo simbólico en las creaciones poéticas hasta la objetividad imaginaria que de ellas resulta, otras perspectivas en ciencias humanas –como la del historiador Mircea Eliade– dan cuenta de ello al revés. Esto es, de las estructuras objetivas de lo social y político hacia las figuras simbólicas de la subjetividad, interpretación que se instala en una comprensión sociológica del simbolismo mediante su función social y religiosa, mientras otras perspectivas verán un evolucionismo del simbolismo en el desarrollo de la conciencia matriarcal hacia la patriarcal. Para Durand, estas interpretaciones se estancan en el utilitarismo que de las imágenes resulta, cuando a decir del autor, desde la psicología, ya Freud consideraba al símbolo como motivado por el principio de placer reduciéndolo a la censura de la represión.

Alfred Adler se mantenía en un principio de potencia que se dibuja como un tipo de “imperialismo superador de la infancia”, y Jung ubica la dinámica simbólica en motivos ancestrales. Los psicoanalistas, exceptuando a este último, consideran finalmente a la imaginación como el resultado de un conflicto o una falla entre la pulsión y el entorno social. Las interpretaciones sobre lo simbólico pecarán contra lo imaginario por un tipo de estrechez metafísica, ya sea en favor de la subjetividad o de la objetividad; aquí, en la consideración durandiana, la imaginación no será producto de la represión sino “el origen de la liberación”, mediante un acuerdo entre las pulsiones y los objetos del ambiente social (Durand, 2004, pp. 39- 42).

Si por un lado hay una ontología psicológica del simbolismo, y por otro una culturalista, una se presentará como un espiritualismo camuflado, mientras la segunda como una máscara de la “actitud sociológica” y ambas entran en un intelectualismo semiológico que además de conformarse en la convención metodológica, no podrán captar la singular manera de ser de lo imaginario antropológico en un punto de vista de su adjetivación, como conjunto de ciencias del *homo sapiens*. Por ello es que el trayecto antropológico se define como “el intercambio incesante que existe al nivel de lo imaginario entre la subjetividad y la objetividad”, en una “génesis recíproca”, esto es, entre el gesto pulsional y el entrono material y social. Así mismo, el imaginario será definido por este autor como el trayecto donde la representación objetiva se deja moldear por las necesidades subjetivas pero también donde estas se explican por los

medios objetivos de que disponen. El francés presenta su metodología de la convergencia en base a lo simbólico, donde se tratará de localizar constelaciones de imágenes que se estructuran por los símbolos entrelazados en homologías morfológicas que se ven permitidas por el semantismo de un tema arquetípico (Durand, 2004, pp. 43- 47).

Durand sostiene que su método es “microcomparativo” -haciendo la diferencia con Lévi-Strauss y su comparación estructural basadas en las temáticas “macro” de los mitos- y por lo tanto tendrá dos aspectos esenciales: uno, estático dirigido hacia las vastas constelaciones de símbolos que se cristalizan en objetos privilegiados y *que terminan siendo los significantes instituidos*; y el otro cinemático, que da cuenta de la organización de imágenes en gestos fisiológicos, esquemas transitivos y objetivables. Así hay una “constancia de los arquetipos” no en algún espacio metafísico o teórico, sino como direcciones del ser y el hacer, como “categorías del pensamiento”, que alcanzan las posturas sensorio-motrices desde la vida temprana.

Cuando Durand ve las dominantes fisiológicas estudiadas por el ruso Vladimir Bechtereov (la postura vertical y horizontal del cuerpo) como el *analogon* donde las imágenes también se vienen a reflejar afectiva y quineséricamente, encuentra de esta manera una relación entre la motricidad primaria y la representación. Y por ello postulará una “estrecha concomitancia” entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones psíquicas, ayudado por los estudios de la psique y la motricidad; por lo que las representaciones se vienen a integrar “naturalmente” a los dominantes de postura sensoriomotriz (Durand, 2004, pp. 48- 53).

Finalmente, a este cuadro del trayecto de las imágenes se viene a sumar el entorno tecnológico, cuando junto al arqueólogo André Leroi-Gourhan, Durand postula a dicho entorno del hacer social como un acuerdo entre los reflejos dominantes y su prolongación cultural. Desde la clasificación tecnológica del citado arqueólogo, nuestro autor levanta una ley anclada en la convergencia que permite lo imaginario: “dos materiales distintos con propiedades físicas diferentes, tendrán la misma manufactura” recalcando la importancia del gesto fisiológico y presentado a los objetos sociales como redes tendenciales de gestos. La fórmula fuerza + herramienta + materia, subraya esta concomitancia donde el gesto, el material que trabaja y una técnica específica, suscitan un material imaginario de convergencia común en diferentes áreas

del ser social. He aquí la culminación de la obra durandiana, ya que es la convergencia entre reflexología, psicología, tecnología y sociología la que permitirá la postulación de los regímenes imaginarios y sus diferencias decisivas y fundamentales (Durand, 2004, pp. 55- 62).

En cuanto a cuestiones metodológicas, al francés le parece adecuado atenerse a la noción de esquema para hablar de la “generalización dinámica y afectiva de la imagen” en una facticidad dada de esta, ya que el símbolo es tanto funcional como motriz, tanto subjetivo como objetivo, tanto psicológico como sociocultural, y lo esquemático da cuenta de este movimiento uniendo los gestos sensoriomotrices con las dominantes reflejas y las representaciones mentales. Por ello, y siguiendo de cerca a Jung, los esquemas son los grandes arquetipos en el contacto con el entorno social, siendo que el mismo Jung pone en claro en su obra *Tipos psicológicos* la noción de trayecto antropológico, a través de la cercanía que vio entre símbolo y arquetipo (Jung, 1985, pp. 295 y s.). Las ideas matriciales, o imágenes arquetípicas de lo imaginario, serían así los intermediarios entre los esquemas subjetivos y aquellos suministrados por el entorno, puntos de unión entre lo imaginario y los procesos racionales (Durand, 2004, p 63).

El trayecto antropológico marca un punto de partida importante en cuanto a la comprensión dual del *homo sapiens*: el símbolo nos implica subjetiva y objetivamente, inmanente y trascendentemente, singular y colectivamente, de una forma instituida y de otra forma instituyente. Es un conducto metodológico que además de colocar en la mesa la cuestión de la coparticipación de las diferentes áreas de lo que se considera real, también trae a colación la cuestión del sentido arquetípico e imaginario, necesario para el ser de la presencia humana y también condición antropológica de sostén existencial.

Así también, la noción de trayecto antropológico nos servirá para pensar la dinámica social entre lo instituyente e instituido, mediante las convergencias que se asoman en los diferentes registros del actuar y del ser social. Registros que ya hemos visto como lo subjetivo y lo objetivo, lo inmanente y lo trascendente, y que tomaremos prestado de lo que Jon Beasley-Murray sistematiza con el programa poshegemónico del suceder social. El norteamericano forma parte de una corriente de pensamiento de los estudios culturales y latinoamericanos, en la cual las formas del poder actual van más allá del consenso hegemónico en lógicas sociales de invención cultural, y las categorías de la hegemonía resultan insuficientes para la disposición de relaciones complejas entre lo social, lo afectivo, lo técnico y lo económico. La noción de

“micropoderes correlacionados como conjuntos de fuerzas materiales e inmateriales” la toma prestada del filósofo francés Gilles Deleuze para la analítica del programa de los estudios culturales, además del papel de la comunicación y el afecto en su despliegue instituyente como conjunto de patrones que configuran relaciones sociales (Stacerbaum, 2015).

Así, la poshegemonía sistematizada por Beasley-Murray es una forma radical cuando considera que “no hay hegemonía ni nunca la ha habido”, priorizando el afecto de Deleuze, el concepto de *habitus* del sociólogo Pierre Bourdieu, y la multitud de Negri, como categorías de análisis, como medios de la formación social misma. Si la hegemonía se coloca en el juego político suscrito a lógicas ideológicas y discursivas, la poshegemonía cuestiona este juego destacando su exceso en los lugares heterogéneos de politización, para que Beasley-Murray considere que dicha programática puede ayudar a redescubrir una imagen de lo sociedad “que no dependa de su propio autorretrato”, sino que se mantenga consciente del origen impersonal, afectivo, habitual y multitudinario de las instituciones de lo social (Beasley-Murray, 2010, p. 16).

Es a partir de la triada inmanente afecto-habito-multitud, que se establece un entendimiento que otorgue a la inmanencia su lugar fundamental e instituyente en toda formación social. La imagen, más allá de un autorretrato de cierta institución social, es lo pertinente a subrayar en cuanto a lo simbólico del semantismo imaginario y lo que hemos revisado sobre el juego entre estas dos palabras: imagen (solidificada) e imaginario (dinámico). Esto es una manera de entresacar la convergencia de cierto tipo de imágenes en su trayecto a través de lo inmanente y lo trascendente de su dinamismo. Ya que si hay una continuidad semántica desde lo fisiológico, lo psicológico y lo sociológico pasando por lo tecnológico, muy bien se puede pensar en la convergencia de imágenes para con lo afectivo, los hábitos de una multitud y su posterior institucionalización. Por lo tanto, a la perspectiva poshegemónica le podemos atribuir el adjetivo de simbólica cuando sostiene una continuidad de lo poshegemónico a lo hegemónico, de lo instituyente a lo instituido, mediante la convergencia de imágenes esquemáticas insertadas en ambos registros. Todo ello para ver la constancia de las imágenes en los procesos sociales, y por ende, su sentido simbólico y antropológico.

Por lo tanto, una poshegemonía de esta manera entendida conlleva la inserción del imaginario simbólico en la praxis instituyente tal como es propuesta por Laval y Dardot: la

emergencia de lo nuevo a través de lo dado, o en palabras de Durand en cuanto a lo imaginario simbólico, la interacción entre la subjetividad y la objetividad en la génesis de los procesos antropológicos. Así, se parte de la búsqueda de esquemas imaginarios en lo afectivo y lo habitual de lo social, para proyectar estos esquemas en la institucionalización de la subjetivación y la institución como tal: el trayecto antropológico de lo imaginario simbólico. Esto forma parte del reconocimiento de la dimensión simbólica en la praxis social instituyente; y de la institución como estructura simbólica del movimiento incesante de lo imaginario simbólico a través de lo subjetivo y objetivo de lo social, ambas cuestiones que hemos revisado en este capítulo.

Así se podría presentar un tipo de poshegemonía simbólica: la puesta arriba de arquetipos que estructuran intermediariamente lo social. Después de los embates subjetivistas u objetivistas, inmanentistas y trascendentalistas, hegemónicos y poshegemónicos, las imágenes se conforman en un movimiento de ida y de vuelta que ellas mismas sostienen desde su sentido. Ahora nos adentraremos en la posibilidad de considerar dicha poshegemonía simbólica. Para ello, habrá que buscar una convergencia imaginaria entre el afecto colectivo, el asentamiento social del hábito, movimientos impersonales multitudinarios e instituciones dadas de lo social. A través de una interpretación esquemática de ciertas características en las maneras de hacer de dichos registros, es posible entrever imágenes que se presentan como tales en la redundancia semántica de los afectos, hábitos y expresiones instituidas. Esto conlleva envolver el programa poshegemónico con el ropaje del simbolismo y su manera homóloga de presentarse en uno u otro registro.

Por lo tanto, el afecto está concebido desde una posición deleuzeana como la capacidad de afectar y ser afectado corporal e inmediatamente. El cuerpo deviene otra cosa en un momento de tensión social como disonancias en resistencia contra la jerárquica política y estatal en forma de terrorismos, además de la “máquina de guerra” en la que se convierte el Estado. Mientras que, según la interpretación de Beasley-Murray, el hábito en Bourdieu es “lo social hecho cuerpo” como estructura que se asienta y conserva fuertemente en una sociedad, pero el hábito, como “memoria encarnada” que por inercia puede resistirse al campo social establecido e “idea corporizada”, es también estructurante de un cambio social en una “baja intensidad” de incidencia (Beasley-Murray, 2010, pp. 125-135, 167-177). Estos serían puntos a conservar, que

junto a la posterior expresión de la sociedad instituida bajo diferentes formas estatales, culturales o civiles, podemos pensar en un dinamismo donde lo imaginario simbólico, mediante el trayecto antropológico, marca el movimiento de la institucionalización social desde su inmanencia hasta su trascendencia, en un interpretación simbólica.

### **Capítulo 3: La determinación imaginaria de lo social**

Cuando suceden estas cosas en grande, no debería uno maravillarse en absoluto si en una escala menor suceden también cosas extrañas en otras esferas

Carl G. Jung, 2014, p. 173

Dar cuenta de cómo se ha construido el conocimiento sobre la sociedad y la cultura en el pensamiento de la modernidad, implica entender la formación de una visión del mundo que continuamente se cuestiona a sí misma. Si bien Lévi-Strauss –fundador del estructuralismo antropológico– comprendió un dualismo fundante en la organización de las culturas relacionado con estructuras míticas, estas no necesariamente actúan en la psique del hombre moderno y premoderno como una racionalidad secreta desde una mente que tiende a “imitarse a sí misma” dentro de un espiritualismo “camuflado” (Levi- Strauss, 1969, pp. 267, 287).

Como hemos considerado junto al trabajo interdisciplinario de Gilbert Durand, lo imaginario que anima a los mitos se muestra en la misma puesta en contacto entre lo subjetivo y lo objetivo. Y es que el hecho de encontrar imágenes antropológicas en la corporalidad, la tecnología, la religión y el arte, así como en las diferentes formas de la representación psíquica, constituyó para Durand una oportunidad para una concepción de la sociedad y la cultura que se salvaguardara de otorgarle el peso de la imaginación a alguna de estas instancias, inclinación por lo que los estudiosos de la primera mitad del siglo XX optaron de alguna u otra forma.

Sin embargo, lo que el imaginario proyecta como medio de comprensión integrada de una manera dinámica, permite mantener abierta la brecha entre la repercusión del medio social y cultural y la respuesta subjetiva a este, cuando desde uno y otro ámbito es posible lograr incidencia en su relación. Así, la subjetividad no es pura pasividad en espera, y el medio social y cultural no es realidad inalterable a aceptar, sino que además de la transformación de las estructuras sociales, incidencias revolucionarias de formas armadas y comunicativas, la ontología social se ve permitida por la interacción subjetivo-objetiva, y por lo tanto, por la dinámica incesante que existe a nivel de lo imaginario entre la afectividad y los hábitos del colectivo, y las estructuras instituidas de la sociedad y la cultura. Para ello, habrá que centrarse en la relacionalidad básica que hay entre la subjetividad y la objetividad, entre la inmanencia y la trascendencia de los hechos sociales de tal forma que ambos registros se vean imbuidos por la influencia imaginaria.

Fue el pensamiento de las ciencias humanas el encargado de realizar una división en la comprensión de lo social entre los procesos subjetivos, inmanentes, pulsionales e imaginarios, y aquellos objetivos que se presentan trascendentes, dados de antemano insoslayables por las condiciones del medio sociocultural y las significaciones sociales instituidas. La propuesta de

entender las diferentes dimensiones de lo social dentro del marco interpretativo de lo imaginario y el trayecto antropológico mediante una poshegemonía simbólica, está circunscrita desde la obra de un par de autores que no dudan en colocar lo simbólico en el punto medular a interpretar más allá de la dualidad básica entre lo subjetivo y objetivo socialmente hablando. Tanto Roger Bastide como Michel De Certeau consideran plenamente la preeminencia que lo imaginario puede tener para la construcción teórica, tanto en la *migración de la libido* entre lo subjetivo o pulsional y lo objetivo o instituido, como en la *constante narrativa* de discursos y prácticas que se hallan bajo la interpretación de las subjetividades ordinarias, borrando su objetividad en nombre del relato y el mito, una forma cualitativa y metafórica de entender las dinámicas sociales.

Primeramente, esto queda puesto en claro por el sociólogo francés Roger Bastide en su obra *Sociología y psicoanálisis*, cuando ve que la diferencia entre lo normal y lo patológico no siempre ha producido la reclusión de esto último como en el caso de la sociedad moderna. Muchas veces lo patológico formaba parte intrínseca de las culturas en la figura de hechiceros o conductores, además de que los delirios de los enfermos modernos tienden a recurrir a representaciones colectivas de la cultura científica o religiosa, marcando una compenetración entre lo normal y lo patológico y por lo tanto entre lo individual y lo social. Algo que en psicoanálisis es entendido como el contenido manifiesto aportado por los significados sociales y por otro lado las ideas latentes de la libido, la cual se encarga de orientar el contenido de lo social instituido. Si las novelas escritas se incorporan a los complejos culturales empleando las imágenes del medio social, para el francés, parte de lo social se explica por la neurosis y parte de la neurosis se explica por lo social (Bastide, 1961, pp. 210- 212).

### **La intermediación e “invención” de la libido**

La dualidad básica en el pensamiento psicoanalítico y estructuralista queda puesta de manifiesto por la analogía largamente aceptada entre el pensamiento del hombre primitivo y la mentalidad infantil contemporánea. La psique infantil, atrapada en el goce del *id*, necesita romper edípicamente con dicho sustrato, quedando este relegado a la represión de la inconsciencia y así el *yo* se constituye vía *súper Yo* con los elementos de la sociedad. El principio de placer queda incapacitado de formar parte de la constitución de la subjetividad social por estar reprimido. Y

desde el lado de la psicología evolutiva, según Bastide, Jean Piaget consideraba en su jerarquía evolutiva del pensamiento que la compulsión opera como ese punto de partida del pensamiento primitivo basado en reglas míticas y le impide a la subjetividad alcanzar los estadios superiores de autonomía moral y cognitiva.

Sin embargo, el mismo Piaget admite que el papel de lo social es intrínseco en la adquisición de las facultades mentales superiores (Piaget, 1981, pp. 148 y s.). Bastide rescatará que para Piaget, la iniciación era la analogía premoderna de la constitución de la subjetividad adolescente; sin embargo, en el proceso pedagógico, la impregnación de lo social y sus significaciones se presentan negando el supuesto desarrollo espontáneo de unas estructuras mentales universales que quedan petrificadas por el medio social. Desde el nacimiento, “lo social colabora con lo individual para la formación de la personalidad” siendo que la diferencia cultural no es debida a una superioridad jerárquica sino a la misma diversidad de lo social; y si los comportamientos llamados primitivos no se explican por la psicología infantil, no es posible separar lo biológico del desarrollo ontogenético de lo colectivo y su influencia, que moldea desde las primeras semanas la vida y su intervención pasa desapercibida (Bastide, 1961, pp. 214- 216).

Ni que decir del contenido indiferenciado entre la experiencia de vigilia y el sueño. Para Bastide, la investigación psicoanalítica y sociológica sostienen una permeabilidad entre el yo y la sociedad en materia onírica, que va desde la vivencia profunda de la experiencia de vigilia (M. Halbwachs), la presencia de símbolos culturales en los sueños (S. Freud) hasta el fondo común psíquico de la humanidad (C. Jung). Además de ello, dice nuestro autor, es en los pueblos primitivos donde el sueño tiene una función social, así pueden asumir sentidos que le son dados por la sociedad, formando parte de predicciones y adivinaciones de la vida cotidiana, ya que el material de los sueños es proporcionado por la vigilia habiendo una correspondencia entre ambas instancias continuamente; hecho que, junto a investigaciones relacionadas con los sueños, permiten a Bastide considerar que a mayor integración social, mayor material onírico presente en los sueños. (Bastide, 1961, p. 222).

La problemática del sueño introduce *de facto* a la pregunta por su origen y determinación. Si es que hay sueños similares en China y en Occidente por un principio patriarcal universal, o si más bien no hay universalidad de los sueños y estos dependen

enteramente de las circunstancias culturales y subjetivas. Para ello, Bastide se coloca en un punto de orientación cercano al trayecto antropológico de Durand, (Bastide, 1961, pp. 223, 224), marcando la correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo en las construcciones sociales, así como en su carácter simbólico. Según el autor, desde la diferenciación entre los complejos culturales que adquieren cada sociedad y grupo; además de los símbolos que vienen a influir socialmente en el dominio de los usos tribales, y en los gestos sociales que la sociedad y la cultura adquieren para responder a las compulsiones y pulsiones del inconsciente individual, de tal manera que las pulsiones eligen determinado contenido del acervo cultural.

Tal es el origen de lo simbólico que Bastide describe. Después de la universalidad de los símbolos y la saturación de los sueños por lo social, o la presencia insoslayable de lo cultural en lo onírico, se plantea la problemática como una imagen mental con plural significación cultural. Sin embargo, esto genera el debate entre si hay un común espacio onírico de ensoñación humana –a la manera de la colectividad de lo inconsciente– o un material cultural común heredado y llevado con el tiempo y la expansión del espacio, en un entendimiento sociológico de este movimiento antropológico a nivel de los sueños. De esta manera, el francés propone una complexión entre lo subjetivo y lo objetivo para comprender a los símbolos más allá de lo puramente libidinoso, cuando estos son fruto de los obstáculos que lo sociocultural impone a la libido y cuando es imposible encontrar símbolos puramente sexuales.

Lo simbólico abarca a la sociedad en sí misma, dándole un sentido alrededor del hecho del estar juntos, sin tener un trasfondo únicamente libidinoso. Este es el punto que le permite a Bastide desmentir la determinación psicoanalítica a lo simbólico como referente de lo sexual afectivo, y más bien dar cuenta de su pluralidad y trascendencia en lo social, desde la cuestión del origen social del tabú alimenticio entre los habitantes aborígenes de las Islas Andamán. Más que se trate de un origen relacionado al hambre biológica, los símbolos de esta cultura representan el sentimiento de la solidaridad social en torno al alimento y no el valor del alimento en sí mismo. También los estudios antropológicos sobre la cultura china indican, para Bastide, un origen social de los símbolos del Tao junto al del Ying y el Yang, uno relacionado con “el camino que el emperador recorre” y el otro con la parte de sombra o de luz en el valle donde se libraban los acuerdos de los varones y mujeres jóvenes en la antigüedad, estos “eran grupos sociales más que sexuales”, porque es en el lado inventivo y necesario de la sociedad

donde se crean símbolos a partir de valores y entramados de sentimientos, evocando experiencias colectivas de antaño. Así, los símbolos son “una resultante casi mecánica de las leyes de la sociedad” (Bastide, 1961, pp. 232- 235).

También es importante destacar la cuestión particular del movimiento de sentido que puede haber entre lo sexual y lo social a nivel de los sueños, donde los símbolos colectivos como el cetro, la pieza aranda australiana llamada churinga, o el cuchillo de mando, pueden tener atributos sexuales en el sueño del durmiente. Si por un principio se plantea la disyuntiva entre el origen social de lo sexual o del origen sexual de lo social, para Bastide ningún símbolo social es reductible a un símbolo onírico de carácter represivo sexual, y los símbolos oníricos están hechos de las vivencias de la experiencia diurna, cuando son las percepciones previas las que viene a condicionar los elementos que el durmiente soñará.

Este es lo que permite a Bastide, nuevamente, decir que es la sociedad misma “quien se encarga de orientar esta o aquella imagen hacia tal o cual significación, y quien proporciona el punto de partida para las asociaciones de la libido”, por lo que “lo sexual se vale de lo social, mediante los símbolos que este medio aporta, pero “lo social no nace de lo sexual”. En lo que toca a los símbolos en el ámbito mitológico, Bastide de nuevo contra el psicoanálisis y en pos de una apertura de interpretación en cuanto a la diversidad de configuraciones que la libido puede adoptar con el medio social, va a poner el papel central que la experiencia social tiene en los ritos que periódicamente actualizan los diversos mitos que sostienen la cosmovisión de las sociedades. Más que obedecer al complejo de Edipo, por ejemplo, el mito del héroe se origina socialmente en la relación básica que tiene un sujeto singularizado con el medio social a modo de expiación. Sin embargo, también las imágenes míticas se incorporan al psiquismo y se convierten en símbolo de la libido, para la resolución de conflictos y complejos culturales. (Bastide, 1961, pp. 238, 239).

Esto lleva a la problemática de fondo entre la sociología y el psicoanálisis, o en nuestros términos, entre las disciplinas que se conforman con el estudio ya sea de lo subjetivo e inmanente, o de lo objetivo y trascendente. Para Bastide, en efecto, si la sexualidad es vista biológicamente por la sociología, para el psicoanálisis, lo sexual, lleno de formas diversas, se ubica en otro punto de lo puramente genital, por lo que esta disciplina se ve impedida para invalidar la tesis del freudismo. Sin embargo, contra el psicoanálisis, y del lado de la sociología,

también hay compulsiones sociales, donde un alma en común arrastra a las singularidades a disolverse en ella. Es un alma que se solidifica en instituciones y se opone a las tendencias asociales de un colectivo, y esto porque no es lo sexual lo que crea lo social.

Pero si las instituciones también se ven imbuidas de libido sexual al estar en contacto con la vida de los individuos, esta lo aprovecha para expresarse normal o anormalmente, esto quiere decir que existe una reciprocidad e interpenetración entre lo sexual y lo social. Además de que dentro de un yo como de una orden religiosa, lo social, lo religioso, lo genital y lo sexual pueden unirse en un todo psíquico, como en los trances místicos donde existe una compenetración entre los motivos religiosos y sexuales.

La colaboración entre la sexualidad y la sociedad quedaba expuesta reductivamente por el psicoanálisis al interpretar fenómenos sociales de diversa índole mediante el complejo de Edipo. Por otro lado, Bastide, desde sus consideraciones sobre esta relación, ve una compenetración entre lo social y lo sexual, al encontrar que en cada expresión sexual hay rastros sociales que son indivisibles de aquella, y que si el psicoanálisis explicaba la magia por la sexualidad pulsional, esta nunca se expresa por sí misma, sino se atiene a un marco preestablecido de reglas instituidas que conforman las diferentes tradiciones religiosas (Bastide, 1961, pp. 245- 250).

Si la subjetividad narcisista es la raíz del pensamiento mágico –acaso porque los pueblos construyen la imagen del universo a semejanza de su propia organización social– este narcisismo no actuará sino sobre un previo marco preestablecido ecológico e institucional en virtud de la distribución de los clanes y de los objetos que por cada cultura serán considerados naturales para sí mismos, en el sentido de que los clanes que conocen los “secretos de la lluvia” no pueden tener una relación equivalente con el sol, por ejemplo, conllevado que el individuo no puede actuar sino dentro de un categoría de lo real: su grupo clánico, social o territorial.

Esta consideración es importante, pues la sexualidad, lejos de ser vista como un remanente biológico de la instintividad a superar “socialmente”, se vuelve “parte integrante de la vida de los pueblos”. El rito de iniciación es muestra de ello al funcionar como pasaje de una sexualidad privada a una social, al desviar la libido hacia una estructura instituida. Por lo tanto, no hay solo un paso de una sexualidad pregenital a una genital sino el paso de ser el miembro de una familia –con la gama de disposiciones a expresar lo erótico a través de la madre– a ser el

miembro de una sociedad con formas de relaciones sexuales normalizadas. Las tendencias incestuosas pueden ser integradas en las instituciones, como en las tribus sudafricanas en la orilla del lago Nyassa, donde los cazadores de hipopótamos deben practicar incesto con su propia hija para tener mejor caza, o cuando el hechicero debe conseguir un efecto poderoso lo hace mediante el incesto con su hermana. Estas situaciones orientaron a Bastide a dividir a aquellas sociedades que integran la libido a su institucionalidad, de aquellas donde la libido permanecía en la liminalidad de lo sagrado y de alguna forma encausada por los ritos de iniciación.

A favor de la pluralidad de los complejos, y más allá de la aplicación universal del complejo edípico, lo genital se plaga de las costumbres que impiden su satisfacción natural, por lo que debe hallar medio de compensación sexual de esta misma pluralidad, como el lugar honorable de la práctica de la sodomía y de la prostitución organizada con miras pedagógicas en el caso de los antiguos tupinambás. Para esta consideración, la diferencia sociológica entre instituciones primarias y secundarias le ayudan al sociólogo a comprobar el papel importante que lo libidinoso puede tener en la organización social, ya que formas como la gerontocracia, el matrimonio de generaciones alternadas entre guerreros y ciertas mujeres escogidas, son impuestas socialmente como instituciones primarias a partir de una codificación reglamentada en tabú, mientras que las experiencias amorosas instituidas de una joven que posteriormente se ve retribuida por el grupo social de su cónyuge además del matrimonio de prueba, son ejemplos de instituciones secundarias que buscan hallar una solución a la angustia que la libido puede hallar en su expresión. Si la sexualidad es un registro diferente a lo social, lo sexual también puede tener un papel importante en la creación de instituciones en la sociedad, porque lo social se fusiona con las tendencias psíquicas individuales en su propia constitución (Bastide, 1961, pp. 251- 256).

El traslape de lo sexual y lo social, en donde los psicoanalistas interpretan el segundo por la deconstrucción del primero, muestra que ambas esferas en su independencia pueden influirse mutuamente, pero también mantenerse a distancia, como entre los tongas o los bantúes; pueblos que le ayudan a Bastide a considerar una sexualidad socialmente instituida que escapa a la censura y a las normas matrimoniales del cauce libidinoso, y una sexualidad libre centrada en el goce genital sin más, sin el filtro de la censura y represión social. Por lo tanto, si con el

matrimonio comienzan los tabúes, el acto sexual en sí mismo no es alcanzado por ellos, aunque lo estará como símbolo de la gregación, solidaridad y manifestación de la vida social en sí.

Esto pone en la mesa que el tabú no es referido a la censura sexual, sino al peligro que esto puede conllevar como enfermedad y peligro para la colectividad, dotando de un mayor marco de comprensión que contempla la prohibición no solo desde la represión del principio del placer, sino también referido a la realización simbólica de la comunión social, por lo que “el tabú no es tabú sexual, sino tabú social”. Un ejemplo de esto es el castigo al incesto que en pueblos como los kiluys consiste en “matar” simbólicamente al parentesco mediante el sacrificio ritual de una oveja a la espalda de la mujer. Ahí no se condena el acto sexual en sí, sino el lazo social que permitió tal acto, bastando con cortar dicho lazo o vínculo social para que el acto sexual deje de ser considerado sacrílego, siendo el amor carnal como símbolo lo que se condena (Bastide, 1961, pp. 257- 264).

Para apoyar dicha tesis, la vida sexual ha servido como representación de cosmovisiones culturales, estando al servicio de la vida colectiva, de tal manera que la vida sensual común a los seres biológicos, en virtud de una construcción social del mundo, se ve privada de su significación natural y la idea que se vio alimentada por ella, se erige en principio y la sexualidad se ve censurada. Sin embargo, contrario a la interpretación unívoca en cuanto al origen desexualizado de las formas sociales y a considerar clásicamente a la sexualidad como una sola en todas las latitudes, Bastide da cuenta del doble registro de la sexual y lo social, y postula que los ritos que vienen a agregarse a la fuerzas de la naturaleza, no son representantes del acto de amor en sí, sino lo que ya se considera como un rito de agregación social.

He aquí la tesis principal de Bastide en cuanto a esta relación entre la sexualidad y la sociedad, aunado a la complejidad de los intercambios que se suceden entre las pulsiones subjetivas y los cauces que la objetividad impone: hay dos tipos de vida sexual en las sociedades, una libre, premoderna pero actual “consagrada al placer”, y otra institucionalmente reglamentada, social y sometida a tabúes, pero no por ser sexual, sino precisamente porque no lo es, pues es símbolo de agregación social, forma institucional secundaria a la que se debe preservar en sí misma. Aquí “el control social no interviene sino en la medida en que la sexualidad libidinosa correría el riesgo de interferir en la sexualidad social” (Bastide, 1961, pp. 265).

Es la “heterogeneidad de los planos” sexual y social lo que permite dar mayor justicia a los aportes de disciplinas como la sociología y el psicoanálisis, ya que la libido puede transmutarse en cada uno de estos planos sin que por ello estos se vean reducidos entre sí. Esto dentro de la analogía del proceder antropológico que puede constatar que si el acto sexual pertenece a la libido sexual, al connotar la unión de lazos sociales también da pauta de simbolización del acto social en sí, transformándose en rito simbólico de agregación colectiva, ascendiendo del plano sexual al social, o al contrario, como ocurre en el caso de los sueños, los motivos y símbolos sociales pueden a su vez descender a la libido sexual reprimida para representar sus necesidades sexuales. Entonces, la libido no es fruto de la represión, sino que actúa fuera de lo social y la sexualidad reprimida ya es la sexualidad socializada al servicio del “alma colectiva”, que la sociedad se esfuerza por construir y mantener, fundada en un inconsciente propio de sentimientos alrededor de la solidaridad colectiva y no alrededor de la necesidad sensual (Bastide, 1961, pp. 266- 269).

Otro punto de valor en el planteamiento de Bastide es la importancia que le otorga a los hechos libidinosos en lo social en relación al encuentro de civilizaciones y la significación de la otredad, después de que el psicoanálisis quisiera aplicar sus postulados al total espectro de áreas de lo humano, en su prolongación etnológica por James George Frazer y su disertación entre los primitivos sobre el fenómeno de la proyección y de la exteriorización del mal y de la otredad fuera del Yo y de la tribu en la figura de ciertos animales u objetos, y así desembarazarse de padecimientos y tabúes violados. Esto porque, según Bastide, cuando el pionero etnológico se limita a la mera observación empírica del fenómeno, el psicoanálisis viene a sumarse a la correspondencia de estos hechos observables con los complejos inconscientes de la internalización de la censura paterna y la formación de un *superyó*, lo que genera la consecuente división psíquica entre lo reprimido y lo represor. Ahora bien, si lo reprimido se caracteriza por su incesante volver a la conciencia y posterior creación de angustia, será menester proyectar sobre el entorno físico y social el miedo generado destruyendo así ese objeto e inconscientemente destruir la fuente de angustia.

Este será punto de interpretación en el encuentro cultural cuando el progreso civilizatorio avanzaba junto al asentamiento de la represión y los valores de una tribu se sublimaban por encima de los de otra, hasta que se veía a esta como una caricatura de la

primera, transformando divinidades ajenas en demonios propios. Aquí hay una analogía con el comportamiento neurótico que relega a la conciencia y desconoce sus propias pulsiones instintivas de la infancia. Para Bastide, esto puede relacionar el antisemitismo, el racismo y la persecución religiosa y política con el retorno de lo reprimido en su proyección social (Bastide, 1961, pp. 269, 270).

Para el autor, aquí se anexan exponentes del psicoanálisis como John Dollard que lo aplica sus principios en el choque de afrodescendientes y la población de piel blanca en Estados Unidos (Dollard, 1949). Si por un lado son los hijos de piel oscura los que tienen la preferencia sobre la ilegitimidad de aquellos con piel clara, para Bastide, este psicoanalista y científico social ve el narcisismo del hombre afrodescendiente fijado en el color blanco de la piel, tomándolo así prestado al no tener un narcisismo propio, cuando en las relaciones sociales, el blanco se ve como el Padre introyectado siendo amo y dueño, y la fantasía de la relación sexual con la mujer blanca se tiñe de incestuosa. Esto desde un análisis de los sueños que observaban juegos de la otredad donde esta intercambia sus ropas con lo propio.

Un traslado de conceptos psicoanalíticos que originalmente fueron referidos a lo sexual y que ahora denotan una generalización a las “tendencias humanas”, como afán de fama, deseo de ascender en la escala social o esfuerzos por la prosperidad económica; si desde este punto de vista “la economía solo aviva profundos viejos conflictos”, es porque la clase social –que como filtro se muestra determinante en la formación de la subjetividad afrodescendiente en Estados Unidos– pasa a poner en escena hibridaciones entre estos dos modos de vida que se han construido antagonicamente. Es una forma colonial del mito de Edipo donde el afroamericano, en la búsqueda de un lugar social y en su enfrentamiento con la inferioridad económica y política en relación a los blancos, racionaliza complejos inconscientes que se hayan culturalmente arraigados por la dinámica edípica de la relación de “amos y siervos” que se ha sucedido en la historia de colonialismo (Bastide, 1961, pp. 271- 278).

Aquí los “elementos ocultos” del psicoanálisis parecen cobrar toda su importancia sin antes situarlos en su construcción social dada, porque si es en Estados Unidos donde la situación racial da plena vida al complejo edípico como fundamento de la esclavitud, en Brasil lo racial expresa estos conflictos ya sea por la violencia directa hacia las mujeres blancas, o bien por medio de las poesías y leyendas populares. Sin embargo, donde dichos complejos no existen,

hay pervivencias de prácticas africanas de antaño como el espiritismo de Ubanda, que no va a consagrar imaginaria o inconscientemente el color blanco de la piel a los “reinos superiores”, sino que parte de un “acceso a la luz” propio de los afrodescendientes con piel oscura. Aquí hay un punto clave de interpretación sobre los intersticios que puede haber entre lo subjetivo y lo objetivo, ya que los mitos africanos pueden referirse al mantenimiento de complejos inconscientes, a la satisfacción de “tendencias profundas” o a la trasmisión cultural tradicional, cuando por detrás de la superficie de su estructura contextual, los mitos se han mantenido esencialmente en África y Brasil.

Por lo tanto, para el sociólogo esto marca la “reproducción incesante” de los complejos pues precisamente se mantienen las mismas condiciones en una concepción social de estos, por ejemplo el culto a la diosa del mar Yemanjá y su relación con el largo complejo maternal africano, relacionado quizá al matriarcalismo de la familia africana, pero no referido a un retorno de lo reprimido o arcaico, sino a la recreación de dichos complejos de las generaciones en similitud de condiciones sociales, explicando así el sincretismo religioso de las divinidades africanas, o también de las mexicanas antiguas o prehispánicas en los santos cristianos “manteniendo la línea” de sus respectivos complejos. Bastide centra su camino en las relaciones entre estas representaciones colectivas y las idiosincrasias personales en los cultos como el éxtasis místico entre los fieles, quienes después de ser hombres y mujeres comunes y corrientes, se ven identificados con las divinidades mismas en su danza ritual.

De esta manera, y al ser la histeria una enfermedad construida en el seno de ciertas sociedades anglosajonas y europeas, es por lo tanto enfermedad de blancos. Para el sociólogo francés, el culto del candomblé es “un control de lo inconsciente por la sociedad” y como tal un “factor de equilibrio psicofísico”, al permitir a los complejos aflorar a la conciencia de una forma no represora, sino simbólica, en un ambiente de efervescencia colectiva equiparándose a una cura psicoanalítica largamente conservada por las tradiciones en este tipo de psicodrama social de los propios complejos. Esta tradición religiosa proporciona a los individuos ciertos modelos consagrados de divinidades caracterizadas por tener la estructura de complejos, en donde los conflictos pueden ser insertados asumiendo una función útil para el colectivo, representando la historia mítica en “una síntesis de representaciones colectivas impuestas por la religión oficial y las tendencias del inconsciente”. Síntesis subjetivo-objetiva que permite que

estas entren en la cadena histórica de sucesos, gracias a una concordancia de los temperamentos personales y la fijación de imágenes míticas, “exorcizando lo reprimido, representándolo” (Bastide, 1961, pp. 279- 295).

Tanto la compaginación de lo psíquico y lo social observada en la resistencia del candomblé a su catequización cristiana, referida más a la utilidad psíquica de sus máscaras míticas que a la misma tradición y a los complejos anglosajones adquiridos por afrodescendientes en suelo norteamericano; o en el mesianismo típicamente occidental y no adoptado por los afrodescendientes del Brasil, aunque sí por aquellos de Estados Unidos; le permiten a Bastide una interpenetración de lo social y lo psíquico: “la causa de un hecho social debe buscarse siempre al mismo tiempo en otro hecho social y en una actitud psíquica” (Bastide, 1961, p. 299).

Nuestro autor, finalmente recalcando aún más la implicación mutua de lo social y lo psíquico y la consiguiente colaboración necesaria entre la sociología y el psicoanálisis, pone énfasis en la problemática subjetivo-objetiva que se plantea al investigador social desde su implicación a la misma sociedad que estudia. Junto al pensador ya clásico Karl Mannheim y su “psicoanálisis del sociólogo” (1987, pp. 231 y s.), Bastide comprenderá que “las cosas sociales no pueden conocerse desde afuera”, porque desde la elección hasta la elaboración de los datos es necesaria la implicación del investigador mediante su participación en ello. Esto tiene consecuencias en cuanto a la actividad científica y los impulsos inconscientes que la motivan, porque si para el autor, la propia vida afectiva de Freud fue un buen abono para la elaboración de su teoría, Bastide no puede dejar de lado el psicoanálisis del conocimiento de Gaston Bachelard, que como ya vimos, considera las ensoñaciones psíquicas que se esconden en el origen de las posturas racionales.

Por lo que los conceptos sociológicos crean lo mismo que están definiendo, mediante las orientaciones que el sociólogo “desde el fondo de su inconsciente, proyecta sobre el objeto que cree contemplar”, resultando ya en una valorización de la que, sin embargo, es posible sacar provecho al permitir agudizar un tipo de percepción psíquica de lo social, que comprende a las instituciones, como “coloreadas por la libido” y ancladas en la significación simbólica, la cual mienta una valorización para la vida humana. (Bastide, 1961, pp. 301- 309). Así, la integración del psicoanálisis y la sociología representa para Bastide una nueva necesidad de la cultura que

busca salvar las dialécticas que largamente han asediado el pensamiento occidental “haciendo creer” que las realidades internas y externas son como el aceite y el agua.

Bastide veía en el “nuevo psicoanálisis sociológico” de la obra de los discípulos de freudismo, un ajustamiento de la organización social a las pulsiones individuales o la adaptación de estas por aquella. Actualmente, el enriquecimiento mutuo de ambas disciplinas, moviéndose en los límites fenomenológicos entre el filogenismo y el ontogenismo, del monismo y de pluralismo, de trauma individual al trauma social y del biologismo al sociologismo, ha permitido constatar que si bien la libido y el principio de realidad son dominios bien diferenciados, pueden matizarse mutuamente; puede haber un “paso de un lado al otro” al trasladar simbólicamente los motivos ya sea hacia lo social o hacia lo libidinoso, como cuando en el sueño se presentan símbolos mediante los significados sociales para retratar motivos libidinosos, o al revés, cuando la sociedad usa gestos y actitudes de carácter analíticamente libidinoso para representar simbólicamente la solidaridad social, sin que por ello un dominio se vea reducido al otro.

La sociología no es explicada genéticamente desde una omnipresencia de la libido, aun cuando en la vida singular e institucional estén entremezclados lo social y las pulsiones individuales. Esto porque lo biológico y lo social “se ligan en todos los estratos” del yo cuando la culturalización está relacionada a cualquier libido pulsional desde los primeros meses de vida. Bastide no le dará al complejo de Edipo el lugar constituyente que se le ha adjudicado, ni entrará en debate sobre la validez de la noción del inconsciente colectivo, ya que “los cambios que le suceden a las civilizaciones están determinadas por los cambios de sus propios complejos”. Por lo tanto, necesitamos concebir tantos tipos de inconsciente como tipos de sociedades, sin por ello invalidar la práctica psicoanalítica, antes de insertarla en una sociedad con sus determinados complejos. (Bastide, 1961, pp. 310- 316). Las conclusiones a las que llega Roger Bastide, resultan muy fructíferas para nuestro propósito en cuanto a ver la relación existente entre la inmanencia y la trascendencia de los procesos sociales, ya que la libido marca la pauta del movimiento imaginario entre ambas instancias subjetivas y objetivas, donde se viene a expresar lo imaginario simbólicamente.

Nuestro autor hace hincapié en ello al ver más de cerca el problema de la libido y su dinamismo, mediante derivaciones y sublimaciones que se establecen en lo social según marcos

instituidos de cada sociedad, y por lo tanto una pluralidad de formas sublimadas de la libido, desde la línea familiar, la geografía del *locus* determinado, hasta las facilidades e inhibiciones que la cultura trae consigo. El contenido simbólico de las sociedades permite no definir a la libido como puramente inconsciente, personal y pulsional, ya que lo social entra de lleno desde un principio, desplazando la energía de la libido hacia las racionalizaciones políticas o económicas, porque estas se ven alimentadas por las representaciones colectivas y se sirve de sus símbolos e ideales, un mundo previo de valores sociales surgido de la “interpenetración de la conciencia”.

Por ejemplo, el paso de lo sexual en un sentido analítico se ve acompañado por el paso de un deseo de seguridad que se extiende desde la necesidad individual hasta la de una institución y su reglamento, tomando aspectos diferentes según el desarrollo de la personalidad y su interacción con el medio. El deseo de seguridad se encuentra en un principio en la madre y en el grupo, hasta que según lo dicho comienza a tener nuevas metamorfosis en la solidez de la institución religiosa o burocrática, demostrando la necesidad de buscar estas necesidades pulsionales en todos los planos de la realidad social y singular. No es estar en contra de la espontaneidad creadora de las pulsiones individuales, sino que estas siempre se encuentran actuando en marcos preestablecidos con los cuales entra en interacción la relación de la psique y lo social. Lo anterior permite pensar en una “microsociología” de los diferentes tipos de relaciones que se establecen en el campo social, desde el grupo familiar, la jerarquía burocrática, la del funcionario público y también en la psicología educacional y en la jurisprudencia penal.

Los mitos para Bastide –cuando son el punto de mediación entre lo subjetivo y lo objetivo según la dinámica libidinosa existente entre estos– tendrán esa carga social que les permiten deslindarlos de lo biológico, sin por ello olvidar que las singularidades y las colectividades toman su fuerza de las pulsiones libidinosas. Finalmente, conjetura que se originan en la misma sociedad y su axiología, porque si la facultad humana de imaginar es universalmente biológica, o antropológica desde el enfoque que salvaguarda su dinamismo simbólico, la proliferación de mitos se ve expresada por la diversidad de situaciones sociales, en la proliferación transpersonal y efervescente de sentimientos colectivos (Bastide, 1961, pp. 317- 320).

He aquí una forma en cómo pueden entenderse las relaciones entre la subjetividad y la objetividad más allá de la asunción ontológica de una diferencia insalvable, ya que la libido, en la reiterante necesidad de reconceptualizarse, plantea el problema inherente del trayecto antropológico y el dinamismo energético y semántico del simbolismo, mostrando cómo el *homo symbolicus* puede trasladar los significados dados a un dominio de lo que considera real a otro y de esa forma instituir, y dar por alto ciertas formas canónicas de lo que considera el conocimiento, el estar juntos y la propia vida cotidiana.

Desde el enriquecimiento resultante entre la perspectiva psicoanalítica y sociológica, la forma en que Bastide comprende las dinámicas existentes entre lo subjetivo y lo objetivo, ayuda a perfilar, más allá de concebir estas categorías separadas y por lo tanto enfrentadas, que su constitución forma parte de una mutua interpenetración al estar dentro de su despliegue íntimamente relacionadas. El objeto como tal no se sostiene en una supuesta identidad universal, al formar parte de una construcción en conjunto con elementos subjetivos, pulsionales o inmanentes que están a merced de la circunstancias y de las acciones realizadas; mientras que lo subjetivo no es un estadio con el prefijo *pre* que debe ser trascendido por la razón o el principio de realidad, sino que su misma posibilidad, expresión o distorsión está dada por su interacción con las condiciones objetivas o externas del ambiente. Esto es un camino de ida y vuelta que no permite tomar en cuenta a las realidades subjetivas o inmanentes y objetivas o trascendentes, como puntos de partida teórica que no estén influenciados por el peso semántico de una u otra perspectiva.

De esta manera, podemos decir que junto a la noción de imaginario de Gaston Bachelard, la cual le permitió a Gilbert Durand concebir el trayecto antropológico del símbolo, y el carácter instituyente de cualquier formación social entre procesos inmanentes y trascendentes de lo social que Pierre Dardot y Christian Laval conciben, además del programa poshegemónico de Beasley-Murray al subrayar el origen impersonal de un retrato que las sociedades se pueden construir, el debate que Bastide coloca en torno a la libido y su capacidad de estar aquí y allá, viene a colocar en la cuestión de lo imaginario y su posterior explicitación de forma simbólica, la pauta a seguir para una interpretación de lo social que integre los ámbitos subjetivos y objetivos mediante la continuidad entre ellos.

Contemporáneamente, no solo para Durand y Bastide la cuestión de la imagen y su metaforismo son de una importancia fundamental para el proceso histórico actual de las ciencias sociales y humanas, ya que a través del estudio de la vida cotidiana a la manera de “esquemas de acción”, le ha permitido al historiador francés Michel De Certeau llegar a conclusiones similares. El contacto cultural presupone una previa “combinatoria operativa” en el consumo y uso de los objetos sociales por parte de los sujetos-usuarios, una fabricación creativa, nuevamente subjetivo-objetiva, que se mantiene oculta entre los sistemas económicos y políticos dominantes y se extiende al sinfín de actividades cotidianas, y que como un acto de enunciación que opera con lo impuesto, es reapropiado en un presente contingente con cierta relación con la otredad a la manera de tácticas “artesanales”, uniendo la inteligencia y la acción en una invención de memoria que mediante la metáfora permite “al mundo del lector introducirse al del autor” y al transeúnte moverse por las urbanidad basado en “el bosque de sus deseos e intereses”. Un esfuerzo sociológico que busca salvar la brecha explícita entre las estructuras concebidas objetivamente en lo social y las prácticas cotidianas, encontrando en el desplazamiento metafórico lingüístico de los relatos y leyendas -al grado de considerar que “el relato no expresa una práctica, la hace”- (De Certeau, 2010, pp. LII, 90), una inteligencia inmersa en las prácticas y que al relacionarse de esa manera con el desplazamiento psíquico de sentido, no sería posible que no estuviera referida a lo imaginario y su trayecto simbólico.

### **La estructura de lo cotidiano**

En la primera parte de la obra de Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, se destaca al hombre ordinario como el “murmullo de las sociedades” que, en el actual sistema tecnoeconómico globalmente generalizado, ocupa “poco a poco” el centro de la investigación científica; “los zooms de lo cotidiano” donde el sujeto se adelanta al texto, ya sea en forma escrita, visual o como analogía proyectada al todo de la vida sociocultural –metonimias del anonimato– una diseminación lingüística que destrona al sujeto del discurso privilegiando la “cita indefinida” del discurso al otro. Hoy en día el sujeto se reduce a un “número masa” impuesto a todos, sin embargo encarna un teatro humanístico donde la vida cotidiana es vista como ese *topos* filosófico del lugar, del *locus* particular y sensatamente demencial, fuera del lugar propio de una escritura elitista que cerrándose sobre sí misma, le ha otorgado al anonimato de “todos” el lugar de la otredad, antiguamente sagrado.

Para De Certeau, si la teoría psicoanalítica condena al hombre ordinario a una oscura frustración frente a las luces que ella misma como teoría representa, su proceder permitió la generalización discursiva de lo ordinario como totalidad; siendo este “locutor del síntoma” –el de las tentaciones moralistas de Freud– el que permite pensarse como el punto de unión entre el hombre sabio, objetivo, elitista y trascendente, y el hombre común, ignorante, subjetivo e inmanente. Los derroches psíquicos expuestos en *El malestar de la cultura* (1999) son algo común a “todos”. El recorrido psicoanalítico desde la Ilustración hasta los lugares comunes, señala al lugar del discurso y ya no a su objeto. Esto es “la experiencia productora del texto”, el hombre ordinario como el narrador: el acceso a la cultura. El foco de estudio son las pequeñas transformaciones que ocurren como “desbordamientos de lo común” y llegan a introducirse en las técnicas mismas de la sociedad, donde los análisis científicos se reconducen hacia sus propias fronteras y se trastornan por la banalidad de lo ordinario. (De Certeau, 2010, pp. 5- 9).

Es en el lenguaje donde termina de expresarse la experiencia de sentido que se imprime desde el habla ordinaria, y como tal será testigo del doble registro, en donde se manipula enunciativamente la realidad impuesta. Por un lado, la investigación del francés indica que los campesinos brasileños organizaban su discurso sobre la polémica diferencia entre ricos y pobres, pero había otro espacio topológico organizado utópicamente alrededor de la posibilidad milagrosa en la figura heroica de Fray Damiao, a través de la cual escapaban al orden impuesto. Este es el discurso de la creencia, diferente para la racionalidad, y que pone en pie que la “vida no se reduce a lo que se puede ver de ella”. Relatos que escapan a lo impuesto y ofrecen la posibilidad de denuncia: el eufemismo inherente de la imaginación simbólica. Este es el “opaco” terreno de la cultura popular, la utilización de los esquemas impuestos dando lugares a una pluralidad de juegos entre lo utópico y lo distópico de la experiencia, son “las mil maneras de hacer y deshacer el juego del espacio instituido por otros” y que en la tecnoeconomía contemporánea se difumina en todas partes (De Certeau, 2010, pp. 16- 22).

Desde este punto, el *acto de la enunciación* propio de la tradición filosófica fijada en el lenguaje ordinario y su implicación inexorable en su uso, se refiere a la apropiación que los interlocutores hacen del lenguaje institucionalmente codificado en una situación determinada, y es generalizado por De Certeau al conjunto de la cultura en razón de “la similitud de los procedimientos” a las prácticas sociales. Tanto el análisis de los proverbios como unidades

semánticas en términos de estructurales geográficamente localizadas, como el de los mitos en sus unidades mínimas, revelan las lógicas por las que lo ordinario se registra. Aun cuando el método, en la necesidad de su formalización científica, pueda perder de vista las operaciones netas que comprende la apropiación cultural, y que siempre refieren cualquier discurso a su circunstancia. Desde las herramientas y productos de la vida cotidiana en la cocina, en los cuidados farmacéuticos, objetos de aseo y juguetes infantiles; hay una conjugación con la “mano activa” de los sujetos que comprenden las redes de la vida cotidiana: la presencia de ausencias que como murmullos populares marcan con el uso, mediante huellas de actos y procesos de enunciación, la historicidad antropológica de las sociedades donde los sistemas de representación serán concebidos como “herramientas manipuladas por los usuarios” (De Certeau, 2010, pp. 23- 26).

Al estar a merced de las circunstancias, las maneras de la cotidianeidad en las que se reinterpreta lo social impuesto, serán finitamente determinadas dado que cada sociedad en alguna parte muestra las formalidades en las que sus prácticas cotidianas son expuestas. Las leyendas y los cuentos populares –con su poder evocativo– sugieren modelos de acción referidas a situaciones determinadas. Reconocemos en los cuentos “los discursos estratégicos del pueblo”, ya que son una disponibilidad de tácticas para su porvenir. Además, también los juegos específicos de cada sociedad marcan la pauta donde las jugadas son proporcionales a las situaciones, formulan las reglas del mismo juego y construyen una memoria de esquemas de acciones que articulan las ocasiones. Desde el ajedrez hasta el juego de naipes, vemos una repetición de modelos de acción que también son formalidades de las prácticas cotidianas. Estas quedan definidas como manipulaciones internas en un sistema, ya sea en el lenguaje o en el orden social construido, son los desplazamientos que la razón científica eliminó a favor de sentidos propios; “zona literaria” rechazada donde descansa la “memoria de una cultura” (De Certeau, 2010, pp. 26 -29).

Tal es la construcción de “las artes de hacer” que los sujetos realizan cotidianamente, y que obliga a ubicar a la cultura popular en “el centro de la economía contemporánea”, como el escamoteo laboral del campesino y el obrero en provecho propio y colectivo, reintroduciendo prácticas de antaño en el espacio industrial. Prácticas que tienen sinnúmero de analogías en los espacios burocráticos y comerciales, donde el orden es “engañado” como tal por un arte que en

la necesidad del mismo sistema, ve la oportunidad de “jugarse las pasadas”, desde la economía del desvío como la de las dádivas, teniendo un antecedente en el potlach prehispánico, que la abstracción económica occidental fue reduciendo al mero intercambio monetario, por lo que junto al desvío económico, son el retorno de una práctica social dentro del intercambio sociopolítico actual. La antaña “obligación de dar” de las prestaciones voluntarias recíprocas, es una economía diferente que sobrevive en la imperante. Así, la situación común de lo ordinario está repleta de manipulaciones en las áreas económicas y lingüísticas del intercambio social, y la cultura popular es un “arte del uso” de los sistemas sociales, el escamoteo económico es como tal la formalidad de tales prácticas, con ciertas modalidades de acción que se insertan en la misma cadena técnico e industrial y se presenta como una variante de la actividad fabril como artesanía o trabajo casero (De Certeau, 2010, pp. 30- 35).

De Certeau presenta las artes del hacer cotidiano como tácticas “del más débil contra el más fuerte” que, junto a las estrategias, forman los tipos de acción social vistos en su relación circunstancial. Formas de proceder que marcan la diferencia que el autor quiere mostrar sobre lo cotidiano, y lo que dejó de serlo, para sostenerse a sí mismo en su propio sentido, alejado del murmullo de lo ordinario. Por ello, las estrategias quedan definidas como “el cálculo de relaciones de fuerzas por parte de un sujeto de voluntad y poder, aislado dentro un ambiente”, típico de la racionalidad científica, política y económica. Mientras que las “tácticas” se entienden como cálculos que no tienen lugar propio, ni fronteras que permitan diferenciarlas, y como tal “no tienen más lugar que el del otro”. Su síntesis intelectual no descansa en el discurso, sino en la decisión de aprovechar lo impuesto, abarcando actividades como hablar, cocinar, hacer compras, leer, pero también las simulaciones lingüísticas de la realidad impuesta mediante el eufemismo de la leyenda y el relato. Todas ellas astucias, manipulaciones y maniobras que el autor relaciona con la *metis* de los griegos, pero se remontan a inteligencias arcaicas de “los ardidés y simulaciones de las plantas o los peces”, siendo que desde el fondo de los océanos hasta la megalópolis actual se observan “continuidades y permanencias” de las tácticas de acción, que no conllevan la imposición de un principio ajeno de voluntad, sino la orquestación de lo disponible, y mantiene unida a la inteligencia con la cotidianeidad, mientras que la estrategia ocultan su relación con el poder bajo cálculos objetivos, amparada por el lugar propio de la institución (De Certeau, 2010, pp. XLIX, LI).

No es fortuito que estas consideraciones de De Certeau estén muy cercanas a los autores que hemos revisado y que se suman a epistemologías ocupadas en salvar la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo, con consecuencias ontológicas importantes. La memoria permanente de las cotidianidad práctica que alcanza niveles biológicos de organización no puede dejar de pensarse junto al inconsciente colectivo, o a la concepción más contemporánea de imaginario como aquella implicación radical de diferentes dimensiones y aspectos de lo real, que Gilbert Durand promueve como la esquemática semántica de las imágenes y modelo de interpretación. Por lo tanto, es útil para lo que tratamos de mostrar aquí como una poshegemonía simbólica de interpretación de lo social; que las practicas diseminadas de la cotidianidad al estar marcadas por las imágenes antropológicas, tal como lo veremos con De Certeau en seguida, forman parte del trayecto antropológico de lo imaginario y del recorrido simbólico del mismo sobre los registros afectivos, institucionales y cotidianos o habituales de lo social, pues no se puede concebir a las prácticas cotidianas de la subjetividades fuera de los objetos sociales impuestos.

El consumo cultural que los sujetos hacen del sistema impuesto puede extenderse hasta la invasión europea del siglo XVI, donde a pesar del genocidio, los indios americanos manipulaban lo que los europeos traían; cuando también se encuentra la misma apropiación de la elite productora de lenguaje y tecnología por parte de los medios populares. Todo es objeto de manipulación y esto conlleva analizar el uso que desde la lingüística y la economía es entendido en otro nivel tanto frente a la lengua establecida como el uso de la misma (habla) en un contexto específico, y frente al capital como el uso económico que se hace de él. Entonces, De Certeau parte de la “problemática de la enunciación” que ocurre con el lenguaje insertado en contextos de uso determinados por su relación con las circunstancias, surgiendo el modelo del acto de decir con sus características en relación con otras prácticas cotidianas no lingüísticas (caminar, hablar, etc.). Estas características serían: la efectuación del sistema lingüístico en el acto del habla, la apropiación de la lengua por parte del locutor; la implantación de un interlocutor real o imaginario y su posterior contrato relacional (se habla a alguien); la instauración de un presente mediante el acto del “yo” que habla; y la organización de la temporalidad por medio de dicho presente con la existencia de un “ahora” como presencia en el mundo.

Estos elementos hacen de la anunciación “un nudo de circunstancias”, indisociable de un “hacer” en un momento y lugar específico, cuando “todos estos usos competen al consumo”. Esto define a la realidad social como “relaciones de fuerzas” no desde la centralización de un sistema o u orden que la sostiene, sino desde un juego polemológico en el que las operaciones del “hacer” definen redes donde quedan delimitadas las circunstancias en las que se saca provecho de lo impuesto (De Certeau, 2010, pp. 38- 40). De Certeau vio necesario adoptar la perspectiva de la *trayectoria* para dar teoría al hacer práctico, de ahí su alusión a las estrategias y tácticas para pensar las huellas que se dejan en un lugar, es la sucesión de los actos; una con el respaldo del poder (la estrategia), mientras que la táctica es determinada por la ausencia del mismo. La estrategia instaure lugares discursivos totalizadores que articulan conjuntos de fuerzas sociales, por eso la referencia a este modelo en las instituciones militar y científica. Mientras que las tácticas, en la forma de jugarretas astutas y manipuladoras, realizan una hábil “utilización del tiempo” de un sistema tecnoeconómico que “se convierte en el todo” cuando “se desorbita” por el globo.

El retorno de la libido en el lenguaje por medio del chiste y su doble sentido - condensación verbal y traslados de sentido- le ofrece a De Certeau un camino para definir “las tácticas del débil” como manipulaciones de la lengua relativas a las circunstancias dentro de los combates lingüísticos en el consumo de signos y sus juegos de fuerzas, y que extendiéndose al todo del quehacer cultural, pugnan por una “semiótica de las tácticas” e igualmente por recorrer artes de pensar y actuar con otras lógicas diferentes al proceder estratégico abstracto. Tal es el caso de las combinaciones de los hexagramas en el I Ching chino o la *metis* griega, que representa a la diosa de la prudencia y quiere decir astucia o consejo.

De Certeau propone pensar las prácticas cotidianas de los sujetos –tales como habitar, caminar, leer, cocinar o hablar- en términos de tácticas manipuladoras de aquellos que tienen la posición “del débil” en el sistema. Prácticas que en sus redes se sedimentan en la memoria biológica de las especies y mantienen ciertas estructuras en su acción, “curiosas analogías” entre los seres humanos, las plantas y los peces, y rebasan no solo los procedimientos estratégicos sino también “el corte instaurado por la institución misma de la conciencia”. Recuperar las prácticas en su sentido teórico se traduce en poder ver que estas sobreviven en el sistema o aparato que totaliza la cultura y la orientación de las sociedades, porque también forman parte

de la vida social y por su misma resistencia y flexibilidad, son resistentes a los cambios y perduran en ellos (De Certeau, 2010, pp. 41- 48, 53- 55).

Es notoria la cercanía que tiene la perspectiva de De Certeau con los autores ya citados. La problemática de la enunciación extendida al todo de las prácticas sociales como manipulación de la objetividad por parte de la subjetividad conlleva una dialéctica que no busca la superación de la contradicción, sino que se mantiene en los movimientos de las relaciones entre pensamientos diferentes, cercano a la “dialéctica” de Andrés Ortiz-Osés, o a la misma “génesis recíproca” que Gilbert Durand considera para lo subjetivo y lo objetivo desde el movimiento de sentido de los símbolos. Es el análisis táctico lo que tiene primacía aquí, y para nuestro autor solo se vuelve tal al recurrir a otra sociedad con otras prácticas instituidas, “otras regiones muestran lo que nuestra cultura ha excluido del discurso”, acaso cercano a la consideración de Bastide sobre la comprensión de las sociedades basándose en otras sociedades. De acuerdo con De Certeau, en el estructuralismo antropológico lo extraño nos viene a decir lo que somos y que no reconocemos más, y en el psicoanálisis esto adquiere el nombre de inconsciente, que cobra fuerza discursiva en la ciencia del lenguaje de los sueños y los lapsus. Pero también como un giro táctico al traer de vuelta lo inconsciente y sus maneras “menores” de expresarse mediante el lenguaje de doble sentido y demás movimientos metonímicos. (De Certeau, 2010, pp. 58- 60).

Lo anterior forma parte de las “estrategias prácticas del hacer”, ya que estas guardan en sí las lógicas de la analogía y la transferencia metafórica, mediante la polivalencia y sustituibilidad de los “objetos sociales” en su uso, como de una eufemización relacionada con la gama de símbolos sociales. Según nuestro autor, la analogía además de ser la transgresión del orden simbólico por antonomasia, al mismo tiempo es el “movimiento mismo de la creación teórica” ((De Certeau, 2010, pp. 61-63), tal como el uso que de ella hacían científicos como Gaston Bachelard. En el trabajo de Gilbert Durand es también la analogía, que se pasa a reconsiderar como homología de las imágenes, la que ha permitido constatar la preeminencia de una u otra estructura imaginaria en las formas instituidas pero también en las formas prácticas, fisiológicas y tecnológicas de lo social.

La intención de De Certeau consiste en la búsqueda de un discurso que sea el “arte de decir”, “la memoria y la práctica”, “*el relato del tacto*”; y las mismas cursivas se recuperan al

sazón de la puesta en acto del relato y su decir designado al Otro, a lo inconsciente, a lo imaginario simbólico y su trayecto antropológico –pilar conceptual de este trabajo– que desde las prácticas cotidianas en su relación con la metaforización del relato, ayudará a concebir un tipo de poshegemonía simbólica a partir de las imágenes antropológicas, tanto de las prácticas, hábitos y procesos inmanentes como de sus expresiones trascendentes en lo institucional de la colectividad significada en el pueblo, la nación o el Estado. De tal forma, lo subjetivo y lo objetivo se ven imbricados y relacionados estructuralmente a lo imaginario simbólico.

Es el sentido dado a la manipulación de las materias por el *logos* aún oculto en el artesanado, lo que da la pauta para pensar las “maniobras” deslindándose del tratamiento moderno “etnologizante” al cual se han visto sometidas. Nuestro autor se afianza en reconocer en el arte el problema del hacer sin discurso, entendiendo a las disciplinas como “las maneras” de hacer enquistadas en la particularidad, con fines especiales y como productos de todo un sistema cultural, cuando el ya clásico científico social consideraba la posibilidad de salvar la brecha entre la teoría y lo insondable de dichas prácticas, mediante la acción relacional con ellas; acaso como Roger Bastide reconsidera la situación del sociólogo frente a su objeto de estudio, y a la sociedad misma como un libro que puede leerse representando la posible articulación de la ciencia y el arte, articulación que tiene actualmente a la tecnología como fin. “Optimización técnica” que se apodera de los modelos de las artes y oficios dejándole a la habilidad cotidiana y práctica un suelo privado de folclore sin lenguaje, un “resto” dentro de la totalización tecnomercantil que aún satura la vida cotidiana en la forma masiva de las narraciones y las novelas de la “literatura”, y que rompen el realismo más inmediato con la ficción virtuosa de lo cotidiano. (De Certeau, 2010, pp. 77- 80).

Las historias y *narratividades* también le dan estructura y teoría a las prácticas de la cotidianeidad, pues “exponen las maneras de hacer bajo la forma de *relatos*”, por lo que se vuelve estético el conocimiento y las prácticas ocupan un sitio privilegiado en las historias literarias. Es un conocimiento primitivo en el sentido que emprende la ida al origen, y a De Certeau le basta para ver en ellos la analogía con los mitos y las fábulas donde hay un habitar en estas historias de lo humano y no un conocimiento objetivo y reflexivo. Este conocimiento circula por las prácticas anónimamente y esto marca también su posible tecnificación encabezada nuevamente por el psicoanálisis y el saber a lo inconsciente como sujeto de ese

conocimiento, un “taller de artesanado” donde se replegó lo reprimido siendo que la gente ya sabe sin saberlo, porque este saber o taller no está en su discurso, sino escondido en los recovecos de sus prácticas cotidianas, de sus conductas, de sus maneras de hablar y caminar, y por ello salvaguardadas de la hegemonía discursiva y lógica.

La teoría se presenta así frente a un conocimiento no ilustrado, fundamental y primitivo, como un discurso dilucidador de lo oscuro (teoría en griego, *theorien*, “ver, hacer ver”, “contemplar”, “ilustrar”), mientras que dicho conocimiento sumergido; el cual está muy cercano al subversivo de la tradición simbólica que Andrés Ortiz-Osés recopila desde los presocráticos hasta las ciencias humanas y la hermenéutica; se vuelve inteligencia particular y estética de “algo” relacionado al tacto, al gusto, al instinto, al estilo (De Certeau, 2010, pp. 80- 82). Según De Certeau, dicha concepción del juicio entre la razón y el saber, entre el imaginar y el comprender, al ser correspondido con lo armónico convoca los tres elementos indisociables del escamoteo como práctica cotidiana. A saber: la libertad moral, la creación estética y el acto práctico; y sus antecedentes están referidos a la experiencia religiosa antigua donde también el tacto, la percepción y la creación de una armonía son condición de la acción poética y ética del *religare*. Por si fuera poco, dicho tacto práctico, dicho equilibrismo que ya hemos visto bajo las caras de la subjetividad biopolítica, de la institución de las formas sociales y de la simbolización misma, es referido por De Certeau a aquella “experiencia marginal”, a la que la tradición hermenéutica, que va de Scheleiermacher a Gadamer, no deja de recurrir en su crítica a las ciencias objetivas (De Certeau, 2010, pp. 82-84). Este es el punto subjetivo-objetivo de encuentro epistemológico, que como hemos visto, queda referido al devenir de la identidad singular y colectiva en el movimiento de lo imaginario simbólico.

Así, los relatos serían una autoridad teórica y un “decir” ajustado al objeto, cuando son las homologías de los procedimientos que anudan las artes del decir a las artes del hacer: las prácticas cotidianas se producen en el campo verbal y en el campo del hacer jugando de un lado a otro, “de la cocina a los chismorreos, de las astucias de la vida vivida a la vida contada”, porque al ser contada, una historia que crea un espacio ficticio alejado de la realidad, no describe situaciones o fenómenos, sino que los realiza dentro de ciertas circunstancias porque el discurso se ve caracterizado por la forma en que se ejerce y no lo que muestra simplemente. (De Certeau, 2010, pp. 87- 91).

Reiterando, lo anterior es cercano a la forma de articular de lo imaginario antropológico de Durand, ya que son las homologías entre las imágenes las que mantienen una junción de sentido entre las acciones y los saberes o discursos; o a la forma fundamental simbólica de lo social de Laval y Dardot, cuando su institución se realiza entre lo impuesto y lo posible. Ahora bien, para nuestro autor las historias, leyendas, fabulas, mitos, etc., son en sí las prácticas narradas, son lo que significan, no hay nada oculto que las luces de la razón puedan auscultar. La cuestión de lo imaginario simbólico no solo tendrá en cuenta esta microrealidades en su acción, sino que reconoce la ineludible presencia de las imágenes de la psique humana como representación y principio de representaciones en su necesidad simbólica antropológica. Dichas prácticas dicen lo que son, lo ejecutan, lo hacen, con solo expresarlo, “el arte de contar historias” como un “arte de pensar” que recita las acciones narrándolas, por la misma posibilidad de sentido que permite, lo cual si bien se expresará en las prácticas cotidianas, también se verá reflejado en otras expresiones de la sociedad, como el arte, la cultura, las instituciones y el Estado, aun cuando estas pierden su influjo metafórico en su estatuto social, siendo que la interpretación simbólica permite volver a insuflarles el sentido dinámico.

Esta es una “inteligencia sumida en la práctica”, que pone en cuestión la realidad entitativa de un supuesto saber y poder objetivo, como también de un supuesto sujeto pasivo en espera de recibir a este y formar parte de la sociedad, ya que habilidades y conductas varias entran en juego aquí dentro del “tiempo de la ocasión” (*kairós*). Aprovechan el momento y multiplicando sus máscaras se alejan de su lugar propio entitativo, pierden nombre y se ocultan en la práctica cotidiana. Para De Certeau, esta inteligencia narrativa o jugarreta de la apropiación cultural es semejante a la *metis* de los antiguos griegos como el mínimo de fuerzas ejercido con el mayor número de efectos, una característica que el autor le otorga a la “memoria” como recopilación heterogénea de elementos en el momento preciso de la ocasión.

Es un encuentro de las infinitas posibilidades contenidas en un conocimiento agazapado y la recapitulación que la ocasión les brinda para “ponerse en acción” como nudo de las prácticas cotidianas y también de los relatos populares. Así, la memoria, que el autor no deja de relacionar con lo inconsciente y que por lo mismo es muy cercana a la noción tanto castoridiana como durandiana de imaginario, produce una “ruptura instauradora”; transgrede lo normativo, entitativo, lógico e identitario de una sociedad dada, mediante una “jugada” que tiene como

condición el obedecer a “otras leyes, de otros recursos” pero que también arrebatan el espacio ya institucionalmente privado (De Certeau, 2010, pp. 92- 95) Es así mismo como lo imaginario simbólico (Durand) y la institucionalización social misma (Laval y Dardot), hacen sus jugarretas de lo impuesto para transformarlo continuamente en lo cotidiano, pero que también como imaginario radical permite la transformación de las mismas significaciones sociales a la posteridad.

Para De Certeau, la memoria se ve transfigurada en un dios de la “enciclopedia de los actos singulares” que los relatos expresan. Es lo popular que no encuentra cabida espacial sino después de haberla tenido en el tiempo, tanto resguardado en la memoria como en la ocasión para ponerse en acto, será la jugada que cambiará el orden construido en el espacio. Esta articulación, simbolización e institucionalización, tal como lo hemos manejando, se efectúa en “el instante del arte”, como producto de la coyuntura, donde el “vistazo” singular se reconoce o se desconoce en las circunstancias, y toma ayuda del pozo de la memoria para instaurar una “sorpresa” que se transforma en ocasión, y no simplemente vive en el pasado, sino como cazadora furtiva está al acecho de poder dar a conocer una de sus múltiples caras mediante “la creencia en lo posible” en una apropiación continua de lo ajeno, en el estar siempre “en el lugar del otro”, ya que no es un poder ejercido, pero si una autoridad desde la cual se permite el cambio significativo, el cambio del orden metafórico en la práctica y el discurso (De Certeau, 2010, pp. 96, 97).

De Certeau nos permite conformar en las cuestiones de los intersticios entre la dualidad de lo subjetivo y lo objetivo, lo inmanente y trascendente, lo institucional y lo práctico con este tipo de entendimiento junto a los conceptos de la institucionalización, la subjetivación y la simbolización imaginaria, donde lo social es pensado *ad hoc* como confluencia o articulación de elementos disímiles. Con estos elementos podemos continuar con un marco interpretativo que contemple el punto de tensión entre lo impuesto y lo nuevo, lo subjetivo y lo objetivo, lo instituyente y lo instituido, en las imágenes antropológicas –representación de todo relato y narración.

Antes de terminar con ello, es importante ver en De Certeau un entendimiento de las historias y de los mitos cercano a lo que para la escuela hermenéutica y del estructuralismo de lo imaginario simbólico era la legitimidad científica de las figuras arquetípicas que insuflan la

imaginación, y que después de las batallas objetivistas y subjetivistas de su fundamentación, Durand las coloca en el lugar intermedio de cualquier par de elementos a considerar. Es una movilidad psíquica permitida por lo simbólico, memoria que siempre altera lo dado con esquemas “tomados de otra parte” y que son para el historiador, el modelo del arte de hacer o la *metis* de la cotidianeidad, que aprovechan las ocasiones permitidas por la especialización de los que, en su abstracción, pueden ser entendidos como los poderes dominantes, y así restauran la insólita pertinencia del tiempo, de lo social histórico y de lo imaginario (De Certeau, 2010, pp. 98, 99).

Es por ello que para nuestro autor, Nueva York se presenta como el locus de la *coincidentia oppositorum* entre los extremos de “la ambición y la degradación, las razas y los estilos, la arquitectura establecida y las diarias irrupciones urbanas”, resaltándolo en las pretéritas torres del World Trade Center como “la mirada” trascendente y su analogía con la ficción que el conocimiento pretende, un ojo totalizador que según su diurna y heroica estructura imaginaria, se ve expresado en la voluntad de ver la ciudad completa desde un punto alto, simbolizando la virtualidad de la trascendencia que desde la pintura urbana renacentista hasta el día de hoy se materializan en las obra arquitectónicas de gran altura. Aquí, De Certeau también apunta la oposición entre lo inmanente y lo trascendente, pues no es lo mismo estar arriba que abajo, la diferencia entre los habitantes ordinarios de la ciudad y aquellos que se diferencian social, política y económicamente.

La diferencia de espacio es medular para el entendimiento de las prácticas, porque es en el lugar de los habitantes comunes y corrientes donde la multiplicidad de historias se presenta fuera de la geometrización política y económica caracterizadas por la visualidad, el panoptismo y la teorización; es la ciudad metafórica, antropológica y mitopoética que ocupa y se reapropia del *espacio urbano* al estar olvidado por el progreso y la racionalización de los discursos y cálculos estratégicos. Aquí se encuentra la pululación de las prácticas plurales, singulares y “microbianas” de la cotidianeidad que presentan a la ciudad como la contradicción entre la administración urbana y la reapropiación del sistema topográfico por parte del peatón, en analogía con el acto de hablar, porque caminar es al sistema urbano como la enunciación es a la lengua. (De Certeau, 201, pp. 103- 110).

Por lo tanto, también en el andar hay una retórica de los estilos que nuestro autor concibe como “las estructuras que manifiestan la manera fundamental de un hombre de ser en el mundo”. Los andares son manipulaciones del espacio construido y desviaciones de sentidos literales, “islotos singularizados” que finalmente poseen una estructura de mito; “el discurso artesanal del lugar/no lugar de la existencia concreta, historia fragmentaria que encaja en las prácticas sociales que simboliza”. Figuras del andar y figuras míticas de acciones arborescentes que, como el juego de los niños reclusos en un hospital o los grafiti, desvían los sentidos propios y planeados estratégicamente de la inmovilidad discursiva y urbana en un *vagabundeo de la semántica*. Se define así una simbología inconsciente que marca la analogía entre el sueño, el discurso y las prácticas mediante sus recursos estilísticos y el mismo acto de la enunciación, o lo que entendíamos como la institucionalización social y la simbolización antropológica en sentido imaginario, además de que su desenvolvimiento (verbal, soñado o andado) se organiza a partir de la relación entre el lugar denotado, determinado y previamente calculado, y el no lugar que produce, proveniente de una memoria indeterminada. (De Certeau, 2010, pp. 110- 115).

Los signos urbanos de nombres de calles, plazas, centros, parques, operan como un vaciamiento y deterioro de la aplicación que originalmente supusieron y que fueron posteriores espacios liberados y susceptibles de ser ocupados mediante una “rica indeterminación” que articula una segunda geografía poética sobre la anterior ya desgastada. (De Certeau, 2010, p. 117). Para lo que nos interesa, la consideración del espacio urbano está muy de cerca de la cuestión simbólica de la imaginación arquetípica, ya que el entendimiento del simbolismo, al ser central en el Círculo de Eranos, es también en su “realización interhumana” un “vaciamiento cuasi femenino de la realidad literal, compacta, masculina que la desdogmatiza y abre a una audición cuasi musical en donde el sentido aparece como valor cualitativo” (Ortiz-Osés, 1994, p. 12). Y es en su articulación simbólica donde las colectividades, desde sus afectos y hábitos inmiscuidos, las leyendas, novelas, hasta sus formas socialmente instituidas, pasan a ser medio de expresión simbólica del recorrido de las imágenes arquetípicas, y por lo tanto la posibilidad de una poshegemonía simbólica desde su estructuralismo figurativo y antropológico.

Desde diferentes posiciones teóricas, el lugar de lo simbólico como nexo medular de la institucionalización social y el lugar de lo imaginario como aquel conducto que mantiene una tensión de sentido entre las diferentes áreas de lo social, dan una pauta de interpretación que

busca a las imágenes antropológicas con las que una sociedad o colectivo construye su identidad. De esta manera, se prosigue a retratar lo que consideramos puede ser entendido como una forma de constitución de lo social que, desde la posición poshegemónica que pretende ofrecer la imagen de las sociedades que no dependa de su propio autorretrato, sino que cobre consciencia de que no solo son tendencias inmanentes e impersonales las que entran en juego en ello, sino que estas tendencias *siempre están interacción* con las estructuras objetivas, trascendentes e instituidas, puesto que la misma realidad social debe ser entendida como el resultado de su interacción, tal como lo hemos visto. En la tensión de dicha interacción lo imaginario traza el trayecto de uno a otro lado, siendo la fuente de sentido que a ambos permite, y por lo tanto, ineludible aspecto a tomar en cuenta en la investigación social.

El recorrido teórico que emprendimos desde la puesta en relación de postulados en ciencias políticas y sociales con las estructuras de lo imaginario, la búsqueda de formas teóricas que logren ir más allá de las influencias imaginarias que obligan a pensar la realidad social en los términos antagónicos entre lo subjetivo y lo objetivo, para que finalmente podamos ubicar una anuencia epistemológica en torno al lugar entremedio entre lo subjetivo y lo objetivo. Aquí se inscriben la manera simbólica e instituyente de las formaciones sociales, el acto articulatorio de la interacción entre los usuarios de la cultura y esta misma; además, el traspaso libidinal, esto es, traspaso de significado entre las instancias sexuales, subjetivas y sociales, objetivas, como también de la simbolización antropológica de lo imaginario. Todas ellas referidas no a objetivismos o subjetivismos varios, sino a imágenes arquetípicas, metafóricas, simbólicas, que no se instalan ni en uno ni en otro ámbito, sino que se mantienen como configuradoras de su sentido en la mediación entre ambos. Estos son los principios básicos que se constatan en nuestro recorrido teórico y que pondremos en juego desde una poshegemonía simbólica de lo social, o un entendimiento de la realidad social y política contemplado desde lo imaginario.

### **Hacia una poshegemonía simbólica de lo social**

En este trabajo hemos presentado la confluencia epistemológica alrededor tanto de la naturaleza simbólica del vínculo social en Laval y Dardot, como de su articulación entre la inventiva subjetiva y su contexto objetivizado en Michel De Certeau, y la antropología simbólica de las imágenes psíquicas, tanto en su capacidad de trasladarse entre lo subjetivo de la pulsión y lo

objetivo de la institución en Bastide, como del explícito movimiento de sentido que recorre todo aspecto de la realidad en Durand. Es una confluencia teórica alrededor de la interacción subjetiva-objetiva de lo social, que nos permite adherir a la teoría de la poshegemonía el adjetivo de simbólica, cuando entre las identidades colectivas, sus prácticas y sus instituciones se expresan simbólicamente motivos antropológicos estructurales, y que como tal son su soporte de sentido: fundamento imaginario de realizaciones humanas.

Esta consideración teórica se vuelve importante ya que postular lo imaginario como mediación, es perfilarlo más acá de objetivismos que le atañen este momento de sentido a la abstracción del Estado, al contrato social o a un arreglo hegemónico, aunque también más allá de ver en la formación social un espontaneísmo afectivo o atribuciones inmanentes de intercambio social como motivo de su constitución y fundamento. Para Beasley-Murray, el hecho de que lo social encuentre corporalidad en la inmanencia de los hábitos y los afectos cuando las instituciones son consecuencia de ello, demuestra que “no hay motivos para una hermenéutica de la sospecha que solo convoca enemigos imaginarios mientras ignora lo que está a la vista” (2010, p. 191). Esto implica dejar de lado la necesidad imaginaria de sentido, la articulación simbólica de cualquier formación social, y la transmigración de la libido que las sociedades realizan, teorizaciones que hemos revisado y que suponen *de facto* que existe una relación de tipo simbólica entre las realidades inmanentes del afecto y el hábito, y aquellas realidades trascendentes y objetivas encarnadas en las estructuras institucionales.

Y también es volver a enfatizar el deslinde entre lo inmanente y lo trascendente, en una línea que ha buscado subsumir este último a los movimientos horizontales del primero. Quizá por ello Guillermo Ricca, en contraste a lo poshegemónico, considera que la postulación del afecto en oposición a la ideología y la línea de fuga de lo afectivo frente a la captura del mismo que representa el Estado, conlleva tanto una deshistorización de la complejidad del rol de la institución estatal en la política latinoamericana, como una clausura del complejo fenómeno populista (Ricca, 2013). Quizá también porque la compleja realidad social es el resultado de la interacción entre lo inmanente y trascendente, y Beasley-Murray no ha dado importancia al hecho central de la filosofía de Castoriadis en la que lo psíquico es un “flujo representativo no sometido a la determinidad”. La filosofía posmarxista del griego no ve en el inconsciente un fondo de represión pulsional o etapa exiliada del lenguaje, sino nuevamente un “flujo”

representativo e intencional y afectivo, cuando mantener separadas estas cualidades implica “una violencia contra la naturaleza de las cosas”, de la psique como “génesis de representaciones”. Aquí la cuestión de la representación vuelve a ser medular, pues las representaciones externas según los movimientos metonímicos y metafóricos, que hacen que *a* ocupe el lugar de *b*, están sostenidas por las representaciones arcaicas que para la psique eran originariamente “el mundo”.

La disertación de Castoriadis en torno al origen de la representación induce a pensar en una poshegemonía que contemple el estructuralismo de la representación, más que considerar la constitución social como orquestación de afectos y hábitos que se cristalizan en la vida cotidiana y en las instituciones. La representación simbólica sería así análoga tanto al proceso de individuación del devenir de la subjetividad, como a la complexión entre lo impuesto y lo creativo en la que cotidianamente se vive lo social, la articulación simbólica de la sociedad y las combinatorias subjetivo-objetivas de “las artes de hacer” en Michel De Certeau. La representación es la actividad netamente antropológica que pone en relación los afectos y las instituciones desde el nivel de la interferencia “provocada por la coexistencia”, lo inconsciente o lo imaginario (Castoriadis, 2013, pp. 431- 433, 440).

Para el filósofo, el descubrimiento de la pulsión freudiana puso de manifiesto que lo inconsciente no existe sino por representaciones, y la psique como lo imaginario radical, es emergencia de representaciones no dissociables de la intención y el afecto, ya que como punto de “unión de alma y cuerpo”, la psique es capacidad de hacer surgir una imagen siempre relativa a la pulsión, cuando la misma noción de lo real no puede escapar de la necesidad representativa de la psique: la posibilidad de organización de toda representación. Sin embargo, el psicoanálisis no pudo dejar de concebir a la imaginación como déficit de un real previo (el seno materno), dejando de lado su función organizadora y sistematizadora. Frente a ello, Castoriadis postula una anterioridad de la “formación originaria de las fantasías” en toda pulsión psíquica además de ser su condición. Al igual que Gilbert Durand, contra toda reducción de lo imaginario a falta, ausencia, o pérdida del objeto de deseo por parte de la psique, Castoriadis ve en la emergencia de la subjetividad deseante la emergencia de su objetividad deseada dentro de la realidad psíquica constituida por representaciones del “no ser” o imaginación radical. Así, para “la psique nada existe si no es en el modo de la representación”

(Castoriadis, 2013, pp. 441- 457). Para el filósofo, esto plantea la cuestión del hermetismo originario de la psique. Para nuestro propósito, lo inalienable de la representación tropieza de por sí con la intención tanto de Hardt y Negri, como de Beasley-Murray, de ir más allá de la representación hacia la inmanencia de los procesos sociales, pues según lo visto con De Certeau, en la relación recíproca entre las prácticas cotidianas y los relatos, lo más inmanente, lo pulsional inconsciente está dado al modo de representaciones narrativas y figuras míticas.

Análogo a Gaston Bachelard y Durand, Castoriadis verá en el modo de ser de lo imaginario –tanto en lo social histórico como en la psique– una organización fundamental a modo de *magmas*. Toda representación se da según el modo de ser del magma no definido pero tampoco completamente caótico, sino un fragmento del flujo representativo de lo imaginario, siendo que “hay siempre representaciones”, o figuras y fondo intercambiables, y de nuevo con un eco hacia nuestros autores ya mencionados, es la capacidad de remitir a otras representaciones, tal como hay una movilidad del sentido mediante el isomorfismo de las imágenes arquetípicas en Durand, la única capacidad humana presente por doquier cuando el problema de la representación es “el de la imaginación radical en su manifestación más elemental”.

Es el “fetichismo de realidad” que ha condenado la representación a lo puramente visual y lo imaginario al ocultamiento, al concebirlos en oposición al postulado de una realidad clara y separada, y olvidar su carácter formador y esquemático como condición de todo lo pensable, ya que la institución de la sociedad es su soporte y medio de “presentificar” y hacer posible lo lógico y lo utilitario, puesto que no hay pensamiento sin imágenes. Los esquemas imaginarios son presupuestos y producidos por toda creación lógica y para funcionar deben apoyarse siempre en esta, ya que la imaginación jamás podría convertirse en pensamiento si sus figuras y esquemas permanecieran en el “flujo representativo” y no se fijaran o estabilizaran en soportes materiales abstractos, como son los signos del lenguaje (Castoriadis, 2013, pp. 501- 513, 515- 525).

Las significaciones sociales imaginarias que constituyen ese magma, ocupan el lugar intermedio entre lo subjetivo y lo objetivo, no pudiendo existir sino mediante una significación denotada, pero al mismo tiempo siempre interrelacionada con más de ellas, gracias a los dos aspectos irreductibles de la significación: “la determinidad-definidad-limitación, y la

indeterminidad-indefinición-ilimitación”. Así, el lenguaje es código instituido pero también lengua viva, y con ello se plantea un tratamiento de las significaciones como idénticas a sí mismas y separadas, pero también como medios de la emergencia y redefinición de nuevos usos y términos de la lengua, cuando las significaciones se dan por su encarnación mediante sujetos y objetos. La institución de la sociedad es un mundo de significaciones sociales, lo que significa que una sociedad se informa por el soporte o apoyo de individuos, actos y objetos; y las significaciones son tales en un movimiento de ida y vuelta de lo denotado a lo posible.

Gracias al mundo de significaciones una sociedad se puede articular. Las sociedades no pueden ser pensadas en una relación con un sujeto tal, o tampoco pueden presentarse como objetos intencionales, siendo más bien la sociedad la misma condición de posibilidad de ser de los sujetos y objetos, tal como la lengua existe por la palabra. Castoriadis apunta que las significaciones imaginarias no pueden ser confundidas con conceptualizaciones sociológicas o psicológicas que indiquen las formas en las que los sujetos se representan a sí mismos y a lo colectivo consciente o inconscientemente, sino que se relacionan con “aquello a partir de lo cual los sujetos son formados como sujetos sociales” en el hacer y pensar colectivos, de manera compatible o no. El magma de significaciones –siendo “condición de lo representable”– desde la complementariedad de lo singular y colectivo señala los callejones sin salida a los que se enfrentan reducciones sociológicas o psicológicas, lo cual, como sabemos, es el tema básico de este trabajo, desde lo imaginario y su traducción que el símbolo permite de un ámbito a otro (Castoriadis, 2013, pp. 548- 568).

Esto queda mejor denotado cuando Castoriadis se pregunta por la fuente del magma de significaciones imaginarias sociales, y por el sujeto de creación de las mismas, siendo que este lugar no lo pueden ocupar ni sujeto ni sociedad alguna, ni las “cosas” materiales, ni conceptos o ideas; aun así, la suma interdisciplinaria no tiene la complejidad para entrever la imaginación de los pueblos, pues es un proceso continuo e indeterminado de institución. Más bien, este sería el campo de lo social histórico, irreductible a epistemologías lógicas e identitarias, y donde se presenta la creación instituyente vía imaginario social “en torno a normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacerlas”. Las significaciones sociales son la manera de ser de lo imaginario, no determinadas sino en constante remisión unas a otras yendo más allá del significado instituido, cuando “cerca de

cualquier punto del lenguaje hay un elemento que pertenece a la dimensión conjuntista-identitaria y, también, un elemento que pertenece a la dimensión de lo imaginario” y puesto que la existencia de instituciones y significaciones imaginarias se contempla como lo netamente social en su auto organización y autonomía. (Castoriadis, 1988).

Concepciones de lo imaginario como la de Castoriadis, o la de Gilbert Durand, vienen a recordar que la alteridad del sentido, como tal, en las diferentes áreas de la sociedad y la cultura, no es ni consecuencia ni negación del sentido propio, sino su condición y fundamento como “origen perpetuo” o “intercambio incesante” de imágenes o figuraciones de sentido. Ahora bien, si las imágenes psíquicas por un lado instituyen y reinstituyen a la sociedad como tal y mantienen una relación de complementariedad con la psique singular, por otro, siguen la pauta de temáticas antropológicas, que se muestran compartidas por la remisión o redundancia del sentido en las diferentes áreas de intercambio entre lo singular y lo social.

Punto de encuentro importante entre Durand y Castoriadis, como teóricos de “lo posible”, serán las concepciones de lo social histórico y las cuencas semánticas respectivamente, pues mientras uno se refiere al “río abierto” del colectivo anónimo de una sociedad –magma de significaciones imaginarias que permiten el ser, hacer y valer para toda sociedad, y por la que ella misma se reinstituye continua y creativamente (Castoriadis, 2013, p. 571)–, para Durand la conceptualización de cuenca semántica quiere decir un aire de familia que enlaza la epistemología, las teorías científicas, la estética, los géneros literarios, las visiones del mundo, a la manera de “torrentes” que forman corrientes de pensamiento y acción. Esto tiene como consecuencia, según “la división de aguas” de los mismos, la agrupación en escuelas, partidos, por medio de “confluencias” y finalmente “el río obtiene nombre” cuando los mitos, leyendas y diferentes formas de la lengua refuerzan lo acontecido en la historia. Esto enmarca el despliegue de una “tópica sociocultural” donde los mitos y sus núcleos arquetípicos actúan como el implicante general de las relaciones explícitas de un medio sociocultural. Así, la tópica sociocultural se desglosa en el “ello social” analizado por los mitólogos, el “yo social” pasible de la psicología, y el “superyó”, el consciente colectivo en tanto que dominio de los análisis institucionales, de las codificaciones jurídicas y de las reflexiones pedagógicas. (Durand, 2003, pp. 71- 116).

Es curioso que la cuestión de lo imaginario como “flujo representativo e incesante” haya encontrado analogía en el algoritmo de procesamiento de imágenes “Deep Dream” creado por la compañía multinacional Google. Esta forma de inteligencia artificial cognitiva se forma por una red neuronal como un sistema de reconocimiento de objetos y su localización dentro de una misma imagen. En consecuencia, clasifica imágenes con solo mirarla para reproducirlas o cambiarlas según patrones formados por el mismo proceso. La red imita al sistema nervioso humano y fue entrenada mediante muchos ejemplos de lo que se quería que aprendiera, de manera que extrajo lo esencial de cada objeto. Así, se construyó una red capaz de tomar decisiones y analizar por sí misma una imagen.

En su utilización se escoge una capa para que la red mejore lo que ha sido detectado. Cada capa de la red incorpora características a un nivel diferente de abstracción, por lo que la complejidad de las funciones generadas depende de qué capa se escoja para mejorar una imagen. Son tres las capas del procesamiento: las primeras son sensibles a funciones básicas, como bordes y sus orientaciones; las segundas interpretan características básicas, buscan formas o componentes generales, como una puerta o una hoja; y las terceras responden a cosas muy complejas, como edificios o árboles, identificando características más sofisticadas.

Sin embargo, la inteligencia artificial no siempre responde con lo que se le pide: “lo que ves ahí, quiero más de eso”. Si la red observa una mancha y le ve forma de elefante, entonces hará que el elefante se vea cada vez más detallado, pero en el transcurso se insinuarán otras formas inesperadas en sucesión, por lo que dependiendo del aprendizaje de la red las imágenes que genere serán más complejas, similar a ver las nubes e interpretar su forma. Esto es un fenómeno de “sobre-interpretación” (Mordvintsev, Olah, Tyka, 2015). Nuestro interés radica en que el procesamiento de imágenes de esta inteligencia artificial es análoga al flujo incesante en que lo inconsciente, la fantasía y lo imaginario se expresan. Es el fenómeno psicológico conocido como pareidolia (del griego *eidolon*: figura, imagen; prefijo *para*: junto a) en el que un estímulo es percibido como otra figura alterna reconocible (Jaekl, 2017). Ejemplos comunes son imágenes percibidas de animales, caras u objetos en formaciones de prácticamente cualquier superficie, el conejo de la luna, mensajes ocultos en música reproducida en reversa, o voces indistintas en ruido aleatorio como el producido por los acondicionadores de aire o ventiladores.

Las imágenes son un “personaje en busca de actor” en el drama sociocultural de una sociedad particular dentro de las dinámicas imaginarias de las culturas, mediante las tópicas socioculturales que constituyen los *sermo mythicus*, y los periodos de la explosión y de la latencia de un mito, que corresponden a la recepción generalizada de un imaginario social y aquella que la precede caracterizada por el rechazo y la clandestinidad cultural; así corresponden todas las analogías acuáticas que Durand usa (2003, pp. 137- 139), para dar cuenta de valores, normas, visones del mundo, maneras de hacer, creencias, costumbres que subrepticamente se inmiscuyen en los imaginarios sociales ya instituidos hasta *encontrar poco a poco su propia institución*. Por ello, la pareidolia encuentra equivalencia con lo social histórico, transformándose sobre su propio fondo constituido previamente –la forma básica de la praxis instituyente de las maneras de hacer de la vida cotidiana y de la simbolización antropológica. Articulaciones de lo disímil en las que se puede entender lo social, desde el simbolismo de las imágenes arquetípicas como fondo sobre el cual descansa el sentido de dicha compleción, porque son los mitos o mitogemas de una sociedad los que entran al juego del politeísmo de valores, imaginarios y personajes a representar, desde magmas de sentido que no cesan de animarlos.

Esta es la base de lo que entendemos como poshegemonía del simbolismo imaginario de las sociedades. Entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo inmanente y lo trascendente, el “motor de la historia” es el lugar intermedio ocupado por el trayecto antropológico de lo imaginario, como la génesis recíproca entre lo impuesto y lo nuevo, entre lo instituido y lo instituyente, de lo que se caracterizan las formaciones sociales *in situ*. Es así pues como la misma praxis instituyente participa del río anónimo de lo social histórico o de la cuenca semántica como simbólica de lo imaginario en los afectos, hábitos, gestos, creencias, visones del mundo e instituciones de una sociedad.

Consideramos que esto pone en la mesa la posibilidad de una biopolítica del sentido antropológico, donde de alguna manera, al tomar consciencia del enlazamiento ontológico (cuenca) del imaginario propio de una sociedad, se pretenden medidas integrales en ámbitos tanto inmanentes (afectos y hábitos) como trascendentes (instituciones) en los cuales se perfila la individuación de la psique colectiva, o la autonomía de su institución por medio de un equilibrio de lo imaginario. El punto básico de este trabajo es constatar que la dinámica social

forma parte de la simbólica de las imágenes, viéndose representadas en los afectos, hábitos e instituciones, mediante los esquemas en donde se expresan las estructuras imaginarias – diástoles y sístoles de imágenes que informan la colectividad inherentemente politeísta de las sociedades.

Esta programática de interpretación entra en un concepto de lo poshegemónico que toma en cuenta lo básico de las propuestas fundamentales, pero le añade la cuestión de la imagen arquetípica que anima lo trascendente y lo inmanente, lo ideológico y lo corporal, el consenso y su fuga. Marcelo Starcenbaum (2015) considera que la poshegemonía se inserta en un debate sociopolítico actual que pone en jaque la noción de hegemonía, así como, los estudios culturales británicos de Scott Lash y de Nicholas Thoburn. Ya que en nombre de la “nueva lógica cultural de la invención” y en contra de la ya clásica lógica de la reproducción, se termina la dominación sígnica y la legitimación representativa del poder desde la política ideológica y discursiva, cuando para Lash, en el día de hoy -después del paso de lo normativo a lo fáctico, de lo representativo a lo comunicativo, o del poder objetivo al biopoder de invención subjetiva- “el poder es esencialmente poshegemónico” (Lash, 2007, pp. 55- 56), mientras Thoburn considera que las categorías de la hegemonía resultan insuficientes para la compleja distribución de las actuales relaciones sociales, técnicas, económicas y afectivas (Thoburn, 2007, p. 80).

Comentado [AS1]: No puedo reformular esta frase.

Starcenbaum ve en los orígenes de este pensamiento la conjunción del operaismo italiano de los años setenta, de la mano de Mario Tronti y Sergio Bologna, que enfatizan las relaciones sociales y productivas a las que se subordina la política, abriendo la identidad politizada a una indeterminación; y de la teoría social posmoderna con Gilles Deleuze, Antonio Negri y Pierre Bourdieu, donde se inmanentiza el poder en correlación de formas sociales con la heterogeneidad de prácticas y discursos. A esto, el autor nos recuerda que se suma Alberto Moreiras desde los estudios latinoamericanos, quien rompe con la perspectiva historicista y en pro del nacionalismo latinoamericano –contra el capital extranjero–, considera que la crítica política y social está atrapada en un “círculo hermenéutico”, donde su conocimiento es producto de los significados que el objeto de crítica arroja. De forma análoga, Bastide revisa la presencia de complejos inconscientes en grupos minoritarios, que adoptan las maneras de la otredad cultural como propias en su jerarquización, y de ahí la actitud interiorizada que el sociólogo debe adoptar, por lo que la poshegemonía es pertinente pues prioriza el afuera del encierro

hegemónico, más allá de la representación cuando esta niega la otredad y su estética. Además, siguiendo a Starcenbaum, el norteamericano Gareth Williams llama a la interrupción de todo formalismo, más allá de toda trascendencia y la profunda transformación social desde las realidades multinacionales actuales (Starcenbaum, 2015, pp. 28- 31).

Beasley-Murray se torna polémico en este sentido con la frase “no hay hegemonía ni nunca ha habido”, contra la ideología como formadora social sin tener en cuenta la realidad del cuerpo, del afecto y del hábito, ya que los efectos son producidos por los afectos y priorizan la articulación social en torno al afecto, el hábito y la multitud, o la “encarnación colectiva de las reglas del juego social, el flujo impersonal de intensidades y el poder constituyente”, lo que permite “redescubrir una imagen de la sociedad que no dependa de su propio autorretrato” (Beasley-Murray, 2015, pp. 12, 16). Desde esta sistematización del programa poshegemónico, es donde pasaremos a articular nuestra propia perspectiva poshegemónica a partir la disposición de lo imaginario simbólico, ya vemos que los conceptos operatorios de afecto, hábito y multitud –como formas inmanentes de intercambio social– pueden relacionarse con las expresiones de lo imaginario, sumado a su representación simbólica en lo inmanente y en las estructuras instituidas de lo social.

Si la cuestión del afecto es retomada por Gilles Deleuze, y Beasley-Murray considera que este filósofo en su afirmación de la inmanencia postula el rechazo de la trascendencia, la afectividad se presenta en su visión como “virtualidad pura”, algo de por sí apegado a la cuestión de lo imaginario al ser este el territorio virtual por excelencia. Ahora bien, cuando la representatividad se desvanece en la guerrilla, teniendo como ejemplo la insurgencia en El Salvador del frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional de los años noventa, el fenómeno es susceptible de una interpretación simbólica. El FMLN se inmiscuía en los poros de la sociedad salvadoreña, y no solo como una resistencia al Estado, sino que tenía relaciones anteriores al mismo como “joya preciosa de la izquierda internacional”. El movimiento fue una “máquina de guerra afectiva” que interrumpía los discursos, y es el modelo de la interpretación poshegemónica, al obedecer una lógica de “desubjetivación, desterritorialización, e intensidad afectiva” que esquivó cualquier intento de representación.

Sin embargo, el hecho de que actualmente haya un candidato presidencial en El Salvador del mismo frente libertario, nos dice que a través de su devenir sociohistórico, el esquivo de la

representatividad no es característica poshegemónica necesaria de los movimientos sociales, ni qué decir de la institución imaginaria que las sociedades se hacen. Además, Beasley-Murray considera al terrorismo como una expresión puramente afectiva de las sociedades y fundamentalmente antinarrativa; algo que, desde el miramiento del *homo symbolicus*, es impensable, al ser la narratividad la base antropológica de la vivencia social. El propio terrorismo islámico carga con una gigantesca narración de salvación y justicia, y el mismo Beasley-Murray apuntaba al “texto multívoco” de *El Cipitio*, donde a través de la subversión del lenguaje, tal como De Certeau lo considera, criaturas míticas, música y testimonios se expresaban en el sentimiento libertario como la “voz del indio”, algo que si en su momento no tuvo expresión institucional, no se puede negar que algún día pueda obtenerla (Beasley-Murray, 2015, pp. 136, 159, 149, 152, 153).

Si para Beasley-Murray “la narración es anterior al terror o viene después”, esto es separar –según lo hemos visto– los procesos inmanentes de los trascendentes, algo insostenible desde la configuración de la imagen y su expresión simbólica tanto en uno como en otro registro. Por lo que la pregunta por la preeminencia del relato o del terror, se inscribe en la cuestión del trayecto antropológico como génesis recíproca tanto de terror como de su narración desde el sentido de las imágenes antropológicas inmiscuidas en ello. Si se escapa a una representatividad será la que el Estado permite, más el mismo terrorismo no puede entenderse como un movimiento puramente motivado por el afecto, cuando hay motivos axiológicos de diversa índole que marcan la diferencia entre el terrorismo de Al Qaeda y el del FMLN. Además, Beasley-Murray ve una reconciliación desde esta perspectiva afectiva entre lo trascendente y lo inmanente en la relación de las instituciones (el Estado) y los procesos afectivos; movimientos de complementariedad cuando el Estado realmente funciona desde los cuerpos y se vuelve afectivo en las sociedades de control deleuzeanas (Beasley- Murray, 2015, p.165). Las mismas líneas de fuga afectivas en algún momento optan por la vía institucional y representativa, como el caso del FMLN y la insurgencia zapatista en el sur de México.

Con la cuestión del *habitus*, la teoría poshegemónica de Beasley-Murray añade el factor tiempo en la constitución de movimientos sociales, como suma de rutinas que conforman el orden social, donde las instituciones funcionan directamente sobre los cuerpos a la manera de repetición de las prácticas, entendiendo a las ideologías como *habitus* corporizados. En la

literatura latinoamericana, Beasley-Murray ubica a *Cien años de soledad* y *El coronel no tiene quien le escriba* como paradigmas narrativos sobre la existencia habitual de vida; en ellas se engarza tanto la biopolítica de la producción y la generación, porque los hábitos no son mera repetición del pasado, sino también un poder subrepticio para cambiar actitudes creativamente, mas también es terreno del biopoder en tanto que funciona como la política invisible y opaca llevada a cabo sobre los cuerpos más allá de la ideología. Tanto los movimientos sociales en Chile como la política neoliberal son vistas en clave del paradigma de lo sociopolítico hecho hábito (Beasley- Murray, 2015, pp. 169- 176). Nuevamente, las ideas al ser corporizadas no le dan más lugar a trascendencias, expresadas para nuestro autor en dos conceptos clave de las teorías sociales, el de estructura y agente de acción.

Por ello, los hábitos serán entendidos en una *posición intermedia*, así los hábitos como estructuras estructuradas que al mismo tiempo están predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes. Beasley-Murray apunta aquí un esfuerzo por devolverle a la praxis y a la sociedad lo que fue del sujeto trascendente, después de que el Estado biopolítico no significa, en su sentido neoliberal, el fin de la política, sino su manifestación “más siniestra” a través de cada poro social mediante su doble inscripción entre las estructuras de representación y los cuerpos. (Beasley- Murray, 2015, pp. 178, 179). El hábito como organización concreta que remite a modelos “abstractos” del quehacer social pone de nuevo en la mesa la cuestión de la estructura, clave en la manera de entender lo imaginario y por lo tanto también para entender la relación entre el hábito y la estructura de la imagen.

En los comienzos de este trabajo se hace mención del estructuralismo figurativo que caracteriza el acercamiento de Gilbert Durand a los esquemas imaginarios; en su trabajo, la imaginación como basamento de sentido implica postular la imposibilidad del agnosticismo, cuando todo lenguaje humano es donador de sentido, mediante una apertura que implica un “desnivel energético”. Para nuestro propósito, es importante apuntar que según Durand, la perspectiva energética es fundamental para la comprensión de la profundidad y la jerarquía en bases y metalenguajes, o en inmanencias y trascendencias. Siendo la estructura una categoría energética, una noción de apertura constitutiva hacia su contenido y una lógica que da cuenta de la profundidad epistemológica implicada (Durand, 1993, pp. 64- 78).

Para Durand, el estructuralismo clásico se mantiene en una noción de sistema cerrado que oscurece la profundidad y dinamicidad de los procesos, sin embargo, aquí se pasa a considerar la estructura como una *tensión antagonista* que implica dicha profundidad y que al expresar un sentido que se le escapa se vuelve figurativa en una dialéctica energética entre lo subjetivo y objetivo, que se genera según el trayecto antropológico. La estructura es así un hueco que viene a ser llenado por la figura imaginaria, cuando entre el uso y la herramienta, entre la práctica y la institución y entre la transformación del mundo y la realización del hombre, hay un “intelecto agente” referido a las palabras y las cosas que cristaliza en el lenguaje natural en su dialéctica como comunicación operativa (código) y como expresión patética (lengua) (Durand, 1993, pp. 79- 85).

Por lo tanto, es en el lenguaje natural donde se expresa el semantismo antropológico de lo imaginario, en la figura lingüística del verbo como la acción en hueco de los dioses, siendo estos “condensados de potencias verbales” (Durand, 1993, pp. 79- 85). Según Beasley-Murray, la noción de “estructura estructurante” del hábito no parece estar muy alejada de esta cuando en la noción de espacio habitado como el *locus* principal del hábito, se estructura según oposiciones espaciales de arriba-abajo o izquierda-derecha, cuestión que finalmente codifica oposiciones sociales como hombre-mujer, público-privado en la direccionalidad espacial y disciplinaria de las instituciones (Beasley- Murray, 2010, p. 89). Estructuración igualmente presente en los esquemas del semantismo de lo imaginario según el régimen ya sea diurno o nocturno y según la estructura de sentido según tienda a lo esquizoide, místico o sintético.

Si en la noción de estructura encontramos un punto de encuentro entre la expresión de lo imaginario y la del hábito, no será lo mismo nuevamente con la cuestión de la interpretación, ya que para Beasley-Murray no se debe ceder más a la “fiebre interpretativa” creyendo que la acción está “en otra parte”, ya que el poder se evidencia agazapado en el hábito. Además, el norteamericano considera que las relaciones sociales se ubican por encima de cualquier interpretación, y con ciencias antropológicas como las de Pierre Bourdieu, las estructuras no son abstracciones lógicas, sino que se encuentran en la vida cotidiana (Beasley-Murray, 2010, p. 193). Ya desde la cuestión filosófica hermenéutica, que tiene que ver con la ineludible interpretación interna en cualquier intercambio de lo real, aunada al traslado que las ciencias humanas, hacen del *homo sapiens* a un *homo symbolicus*, y esto es la inalienable necesidad de

representación y simbolización que el ser humano hace del mundo. Los postulados de Beasley-Murray pueden tener revisiones en cuanto a la forma en que son consideradas estas cuestiones.

Retomando el asunto desde el mitoanálisis de Gilbert Durand y su recuperación del hermetismo renacentista, la causalidad de las obras culturales o sociales se encuentra precisamente en el “otro lugar” de lo imaginario. Primeramente, todo quehacer y reflexión científica y social es “noumenotécnico” o, en otras palabras, el observador construye la cosa que estudia, y en segundo lugar, la ciencia misma a través de numerosos científicos sociales, en su búsqueda del conocimiento (gnosis), encuentra la posibilidad de la traducción de un “otro lugar” que ha tratado de ser concretado en nociones como “formas simbólicas”, “tipos ideales”, “estructuras de parentesco”, estructuras semánticas del lenguaje, arquetipos, imaginarios, etc. Conceptos para tipos semánticos que “subtienden los diversos accidentes históricos y culturales” (Durand, 1993, pp. 59- 63) y no pueden ser considerados interpretaciones de fenómenos y hechos objetivos, porque antes de su objetivación, ya tendrán una previa representación psíquica del mismo.

Con estas observaciones podemos ver el punto de articulación entre la teoría poshegemónica de Beasley-Murray, a través del afecto, el hábito y la multitud, y el estructuralismo simbólico y antropológico de Gilbert Durand. La coincidencia se refiere tanto al afecto como virtualidad antropológica, como al hábito en clave de memoria que ordena, conserva o cambia la vida cultural. Son también las características de la imagen simbólica en su actuar sociocultural, tal como es comprobado por las ciencias humanas. También hay analogía entre lo imaginario y la multitud como multiplicidad de singularidades y punto inmanente de producción y creación social común. Lo imaginario radical es también punto plural e inmanente de producción y creación psíquica común, singular y colectiva. Encuentro conceptual que bien pueden presentar la posibilidad de una poshegemonía simbólica de lo social, que junto al postulado hermenéutico y antropológico del simbolismo, encuentra diálogo entre las perspectivas inmanentes y un papel de lo trascendente que no sea como degradación de lo inmanente o que quede subsumido sin más al Estado o al signo discursivo, sino que sea comprendido en su dinámica representacional ineludible de la psique y su trayecto antropológico.

Ahora bien que si ese es el punto de encuentro, para poder articular una poshegemonía con la programática dicha y la cualidad de simbólica, habría que ir más allá del tabú de la representación al condenar a esta a la captura y regulación de lo inmanente. En efecto, en el programa poshegemónico se prioriza el afecto y el hábito sobre la ideología y la institución, viendo a estas como un remanente de los primeros. Es la forma de la representación alienada y que esquizoidemente abandona el lado inmanente de lo social, para depositar en lo trascendente todo efecto y causa alguna, lo que es denunciado por Beasley-Murray desde la crítica de Deleuze a la “captura del afecto” por parte de los poderes dominantes, la crítica a la ideología como base de lo social y que olvida el papel fundamental del hábito y a la política contractual y representacional que moldea el poder constituyente de la pluralidad de la multitud a su lógica.

Es también la crítica a la equivalencia de los significantes en su relación con el significado, equivalencia que como representación se alza triunfante sobre el semantismo del sentido, convocando el lenguaje mecanizado y abstracto del estructuralismo lingüístico, apoyado en la cibernética, y que augura lo que se llamó la “muerte del hombre” (Durand, 1993, p. 39). Es también la “representación” que Heidegger denunció como el “olvido del ser” y que Castoriadis atribuye al componente de lo normativo e instituido de ciertas significaciones imaginarias, cuando el término deja entender que detrás de ella se *esconde* una normatividad a la vez material y metacultural, siendo esto parte de su crítica al sentido que se le ha dado a lo simbólico desde ciertas escuelas, pues ya vimos con el griego que la representación es un concepto sutil, en la medida de que lo planteado por la representación es “otra cosa”, el movimiento básico de la psique humana. Finalmente, contra “el horror a la representación”, Castoriadis sitúa esta problemática como la presentación (*Vortellung*: poner, plantear, colocar delante) de las imágenes en su forma instituida e instituyente, dando cuenta de que aun cuando las significaciones sociales se presenten instituidas, el término simbólico solo puede ser usado para referirse a la relación entre las significaciones y sus soportes imaginarios (Castoriadis, 2013, pp. 377, 430, 431).

Un entendimiento del símbolo que Durand también comparte como representación de un sentido siempre inefable (1968, p. 15) y se contraponen con otras miradas a lo imaginario, que curiosamente se colocan junto a un tipo de determinismo lingüístico o representacional, y que por ende condenan a la imagen al reflejo en el espejo o en la mirada del otro, como lo especular,

lo ficticio. Cuando lo imaginario no es “imagen de” una falta nunca recobrada de un estadio infantil, “sino creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico social y psíquico) de figuras, formas imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de alguna cosa”, siendo que lo racional y real son obra de ello (Castoriadis, 2013, p.12). Aquí, la crítica de la poshegemonía con la crítica desde el fundamento imaginario encuentran el diálogo fructífero que permite su articulación, ya que no es la representación o institución en sí a lo que arremete la poshegemonía, sino a su forma alienada y sobrevalorada que se amputa el sentido a sí misma cuando es solo su recipiente.

Es la amputación que hunde sus raíces al robo del “poder animal” a través de sus cuernos y que ha mantenido una dualidad fundante en la cultura occidental: la preponderancia de las estructuras esquizomorfas en la imaginación de la mentalidad occidental, lo cual se expresan tanto en el lenguaje abstracto y formal como en la institucionalidad elitista y soberana. No obstante, como ya revisamos, en las construcciones epistemológicas que tienen la consideración de la formación subjetiva como insuficiente y al funcionamiento del lenguaje en una autosuficiencia significativa, las estructuras esquizomorfas también entran en juego. Así, Jacques Lacan (2009) procura a los significantes de un lado de la barra psicolingüística, y en el otro lado coloca la relación perdida con lo Otro, y es necesario cortar relación con lo imaginario mediante el complejo de Edipo para poder acceder al lenguaje, y entonces se procure la formación de la subjetividad. De manera secundaria, en la teoría de Ernesto Laclau se postula la hegemonía discursiva como la forma clara de la política y la sociedad, dejando el resto del contenido de la experiencia social fuera de posibilidad política alguna. Ahora bien, esto además de ser semánticamente influenciado por las estructuras esquizomorfas al separar lo discursivo y lo no discursivo, también es objeto de crítica por parte de Beasley-Murray y su posición poshegemónica que ubica los lugares de la política como social, en la inmanencia de los colectivos contra la lógica hegemónica y representacional.

Sin embargo, hemos llegando a la consumación de que la crítica de la poshegemonía no arremete directamente contra la necesidad psíquica de representación y por lo tanto de institución, algo que ya Pierre Dardot y Christian Laval nos mostraron, igualmente desde un ángulo castoridiano, como una necesidad política y social, sino contra la forma estática, alienada y esquizotípica de la representación y de la institución, que divide lo trascendente de lo

inmanente. En este punto nace la posibilidad de una poshegemonía simbólica, ya que si bien la realidad inmanente es inalienable, también lo será la trascendente, al haber sido necesidad antropológica expresada bajo una pluralidad de formas. Aunque el patriarcalismo estructural en todos sus ámbitos es una de ellas, como la alienación y dominación soberanas. Para el propósito metodológico de comprensión que se quiere en esta poshegemonía simbólica, reconocer dicho aspecto representacional, pero no identificado con las mismas estructuras trascendentes, sea el lenguaje, el Estado, el capital, o las diferentes instituciones de la sociedad, sino con las imágenes antropológicas en las formas trascendentes de lo social y las formas inmanentes a través de las prácticas concretas. Esto quiere decir que las imágenes psíquicas son las que se representan simbólicamente y permiten la comunicación epistemológica entre lo inmanente y lo trascendente en su pluralidad de expresión social.

En efecto, a lo largo de este trabajo hemos visto las confluencias teóricas de Gilbert Durand y de Cornelius Castoriadis en torno a lo imaginario y su expresión simbólica –ya sea entendidas a estas como significaciones sociales de lo imaginario radical o como imágenes simbólicas entre las obras singulares, culturales y sociales– y los aspectos subrayados las teorías de Antonio Negri, Roger Bastide, Michel de Certeau, Dardot y Laval –que favorecen el diálogo dinámico entre la subjetividad y la objetividad, entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo social y la sociedad, entre lo político y la política, entre lo instituido y lo instituyente. Finalmente, después de constatar la presencia de las imágenes arquetípicas en la interpretación simbólica de ambos registros dialécticos, podemos adjuntar dicha programática a un modo poshegemónico de entendimiento siguiendo la misma línea metodológica de Jon Beasley-Murray en torno al afecto, el hábito y la multitud. De esta manera, se articula teóricamente la poshegemonía simbólica que presentamos y con la que es posible retratar fenómenos socioculturales. Dinámicas que muestran el ir y venir de la afluencia imaginaria entre lo inherente de los hábitos y los afectos y lo culminante de la representación institucional de ciertos temas humanos de la vida social y cultural, para poder pensar el cómo del estructuralismo de las imágenes a través de la manifestación en los diferentes registros inmanentes y trascendentes.

## **Las sociedades y sus imágenes: Mitologías nacionales**

Decir que lo determinante de una sociedad o cultura son sus estructuras institucionales o trascendentes que buscan la unidad en la multiplicidad –ya sea a través del Estado moderno, la ideología hegemónica y cultural o el lenguaje– es desapercibir el lado de la social que se resiste a esta tentativa de unidad, que mediante su organización inmanente forma parte constitutiva de las sociedades. Sin embargo, más allá de que ambos modelos epistemológicos hallaron dificultades al encontrarse uno frente al otro, hemos podido constatar a lo largo de este trabajo la posibilidad epistemológica, y por lo tanto de comprensión, que permite lo imaginario y su movimiento de sentido psicoantropológico entre lo trascendente y lo inmanente de lo social.

En efecto, tanto la ideología y la institución como los afectos y hábitos colectivos de una sociedad, están antropológica y psíquicamente estructurados por imágenes que pueden corresponder entre sí en ambos registros. Tal como Beasley-Murray lo considerar desde la forma en cómo gobiernos o instituciones capturan los afectos, los hábitos y por lo tanto la multitud para tratarla como pueblo, o llanamente cuando las estructuras institucionales reprimen y acaban con toda insurrección o demanda que provenga de la inventiva imaginaria de la sociedad. Roger Bastide lo ve para la relación entre lo cultural y lo sexual, siendo que ambos como dominios diferentes e independientes pueden verse influenciados mutuamente, cuando los significados sociales se inmiscuyen en lo sexual o cuando las pulsiones dejan de ser tales para permanecer como símbolos netos de la sociedad y la cultura. Las obras con las que hemos revisado esta cuestión nos han permitido llegar la posición de una metodología de comprensión de lo social, y ahora trataremos de ver cómo las diferentes y opuestas formas sociales están atravesadas por lo imaginario mediante una temática que, así también, es partícipe de la querrela metodológica que indagamos. Hablamos del fascismo como fenómeno complejo ideológico y práctico, y sus diferentes formas de entenderlo en las mutaciones que ha tenido en la historia.

El fascismo como fenómeno social y político exige de por sí de un acercamiento de gran amplitud que no puede ser tratado en estas páginas, las cuales tienen como objeto ilustrar la poshegemonía de la imaginación en lo social, y que tampoco pretenden ser análisis hermenéutico y simbólico del fascismo. A través de algunos puntos en las obras de estudiosos

de la materia, se quiere mostrar cómo tanto en prácticas como en discursos, en formas institucionales, obras literarias y manifestaciones colectivas en torno al fascismo, viene a permear la influencia psíquica de una imagen que integra estructuralmente formas y maneras de ser que se han vistos relacionadas tanto con fenómenos explícitamente fascistas en las historia, con en aquellos donde aún sin “animarse a decir su nombre”, tienen la influencia estructural de esquemas que gravitan en torno a cierta imagen.

Debido a la complejidad del fenómeno y sus numerosos acercamientos reflexivos, el trabajo de Enzo Traverso sobre las principales perspectivas del fascismo nos ayuda a darle al objeto de reflexión la aproximación esperada desde la poshegemonía de las imágenes antropológicas, sumado al entendimiento sobre el fascismo contemporáneo y a la posición de Carl G. Jung en torno al auge del nazismo. Esto permitirá una visión plural de la realidad social donde uno de sus puntos determinantes será la influencia imaginaria que tienen los colectivos y los encuentros y desencuentros que las imágenes abonan al politeísmo de valores entre las sociedades y culturas.

Carl G. Jung, en los tiempos del auge nazi, mediante una interpretación que veía la “erupción” del dios nórdico Wotan y la “posesión psíquica” que tuvo de la mentalidad alemana, veía el mismo “absurdo” que en la actualidad el presidente francés Emmanuel Macron ve como el “resurgir de viejos demonios”, a propósito de la conmemoración del Día del Armisticio de la Primera Guerra Mundial y las actuales políticas nacionalistas y polémicas de otros países como Estados Unidos. Según el mandatario, amenazan las relaciones globales e impiden el nacimiento de la “una nueva humanidad” dirigida “hacia lo más alto” con la bandera no de sus naciones sino de sus valores morales (Europa Press, 2018). Jung comienza su ensayo *Wotan* con la misma crítica hacia el mundo universalizado e “internacionalmente organizado” de la modernidad, cuando en el seno que la nación alemana representa, resurge el “antiguo dios de la tormenta y la embriaguez”, en contraposición del hegemónico dios cristiano y la denominación demoniaca que impuso al dios que representa “el ímpetu y la tormenta, una furia de pasión y ardor guerrero, poderoso mago y artista de la ilusión”. Jung no duda en afirmar que Wotan “explica” el Nacionalsocialismo “después de la más profunda reflexión”, más aún que los factores económicos, políticos y psicológicos en conjunto, cuando el arquetipo que este dios como símbolo revive, se refiere al fenómeno general mismo, y como tal, realiza una posesión de

la psique de las personas. Una vía de mayor profundidad epistemológica, para no divinizar a Hitler en la reflexión, hecho ocurrido en la realidad social (Jung, 2014, pp. 173, 174).

Tal es la realidad de lo inconsciente para el psiquiatra suizo: cargada de los dioses como las personificaciones de fuerzas psíquicas que representan, alude a la determinación imaginaria de lo social y a la no identidad entre la conciencia racional-reflexiva y la totalidad de la psique. Pero sin que esto se vea como una simple reducción desde la psicologización del mito, el punto del argumento de este ensayo se refiere al “aspecto dramático” que el nazismo tuvo entre el hombre “poseído” que fue Hitler, y la posterior posesión que el führer hizo del pueblo alemán al punto de “poner todo en movimiento”. Esta es la reciprocidad entre la trascendencia y la inmanencia de lo social, ya que no fue ni el líder y su institución ni exactamente la inmanencia de la multitud alemana en su mismidad<sup>18</sup>, lo que permitió el auge fascista de la nación sin la emergencia en la psique del dios Wotan que pasa a permear ambos registros. Este hecho lleva a Jung a postular al mencionado dios como “característica básica de la psique alemana”, “factor psíquico de naturaleza irracional” y “expresión no superada de una particularidad del pueblo alemán”, postulados que también le dieron la pauta de afirmar que también en otros lugares “pueden existir dioses clandestinos que están durmiendo”.

Así, para el caso, es el dios “rival de la razón” que como “factor psíquico autónomo” produce efectos colectivos cuando la interpretación mitológica encuentra sus motivos en los “tipos originales” del inconsciente de las razas (Jung, 2014, pp. 178- 180). Ahora bien, para Enzo Traverso el fascismo es a la vez una revolución, una ideología, una visión del mundo y una cultura, en sus palabras:

Una revolución, puesto que quería crear una nueva sociedad. Una ideología, porque había reformulado el nacionalismo desde una perspectiva que, después de haber rechazado el

---

<sup>18</sup> Lo que se quiere dar a entender como la inmanencia de la multitud alemana señala directamente al basamento afectivo y por lo tanto inmanente que Jon Beasley-Murray adjudica al fascismo desde el trabajo de varios investigadores. Esto porque en los trabajos citados se piensa al fascismo como una “glorificación de la sangre” y una forma de búsqueda de éxtasis, se hace la adjudicación afectiva al fascismo siendo un “Estado contra sí mismo”, con una anterioridad del fascismo a su ideología encarnada en los hábitos de soldados de los Freikorps alemanes de un siglo anterior al Tercer Reich. Una poshegemonía del fascismo basado en los afectos y hábitos colectivos que, como veremos, entran en consonancia con la simbólica de las imágenes que presentamos, ya que la imagen influye tanto en los movimientos trascendentes como en los inmanentes de lo social, sin adjudicarle a ninguno la causa, cuando ya Jung veía en ese movimiento de la juventud alemana de los Freikorps, el mismo nacimiento del dios Wotan. (Beasley-Murray, 2015, pp. 144, 161, 193).

marxismo, se oponía tanto al conservadurismo como al liberalismo, buscando una nueva vía. Una visión del mundo, ya que quería crear un hombre nuevo y porque se presentaba como el destino providencial de la nación. Y una cultura, dado que su proyecto se inscribía en las prácticas sociales que aspiraban a transformar el imaginario colectivo, modificar los estilos de vida, suprimir toda división entre vida privada y vida pública. (Traverso, 2006, p. 231)

Para el abordaje del fenómeno, Traverso se refiere primeramente a estudios históricos del fascismo en la Alemania Nazi, y precisa su visión del mismo como fenómeno de naturaleza moderna y revolucionaria, al observar en la nacionalización de las masas la fuente del consenso popular del régimen, y al rastrear los orígenes del fascismo en una tradición de izquierdas de matriz jacobina. Esto se percibe cuando se estudia el fascismo desde el interior, tomando en consideración a sus hombres, sus ideas, su cultura y su autorrepresentación, sin ser filtrados por el punto de vista exterior del antifascismo. Según Traverso, esta es una posición a las que otros estudios que se centraron en la Francia de la Tercera República y en la Italia de Mussolini, se suman en una perspectiva que ve coherencia en el fascismo y su explicación en la ideología y la cultura. Esta perspectiva considera que el fascismo se apropió de varios elementos preexistentes, pero consiguió fundirlos en una síntesis nueva, en donde los valores conservadores cambiaban sus códigos y resurgían cargados de una connotación moderna. (Traverso, 2006, pp. 230- 232).

Wotan u Odín, como estructura simbólica, encuentran lugar en Traverso cuando ubica en el fondo del fascismo un “impulso romántico” a la manera de una “mística nacional” que idealiza tradiciones antiguas armadas desde el pasado mítico de las razas; exaltando valores como la virilidad, la juventud, el vigor físico, el coraje, el desprecio al miedo, el combate y la ética guerrera del “hombre nuevo fascista”. Son símbolos que definirán la identidad nacional, cuando esta adaptación exige de por sí el desprendimiento de los valores antitéticos que busca soslayar, como la alteridad de género de los homosexuales y de las mujeres subalternas; la alteridad física de los minusválidos o de piel oscura; la alteridad social de quien no pertenece a su raza y la alteridad política de los anarquista y comunistas, además de que el darwinismo social transformaba la idea organicista de comunidad heredada del Antiguo Régimen en una visión monolítica de la nación, fundada sobre la raza proveniente de un proceso de selección natural.

Para Traverso, aquí también entra el hecho de la nacionalización de las masas como el origen del fascismo, cuando se expresaba en un conjunto de ritos colectivos como manifestaciones patrióticas, culto a los mártires, celebración de fiestas nacionales, monumentos, banderas e himnos que se alzaban en sobremanera. Y es por ello que el régimen fascista ilustra “un fenómeno típico de la modernidad”: la transformación del nacionalismo en religión civil. Traverso ve que se remonta esta cuestión a la Revolución Francesa, con su visión de lo sagrado inscrito en las instituciones seculares de la República, con su fe en la nación, mediante fiestas colectivas de tipo religioso, y con la búsqueda de una nueva relación entre estética y política (Traverso, 2006, pp. 233- 235).

Para nuestro autor, comprender el fascismo desde la historia de las ideas y de la política no es suficiente cuando se deben tener en cuenta sus representaciones, sus prácticas y su capacidad para canalizar sentimientos populares: “un imaginario colectivo ha encontrado en el fascismo un hogar, un espejo, un amplificador y una válvula de escape.” Palabras de Traverso a las cuales Jung pondría un nombre: Wotan como imagen psíquica y fuente de la que bebe el fascismo, y donde también, a decir del mismo Traverso, se resalta la sacralización de la nación y el combate que este representa junto a su promesa de purificación y unión del pueblo, elementos articulados en torno a cuatro dimensiones esenciales: la fe, el mito, el rito y la comunión, señalando en el fascismo la estructura típica de una religión.

Además, estos son elementos axiológicos del dios de la magia y la guerra, no se ven constreñidos al periodo de entreguerras, tal como Zeev Sternhell denuncia desde la postura que ubica el origen del fascismo en Francia en una entrevista que le realizó Mario Sznajder; a pesar de que según Traverso, los años treinta europeos fueron testigos del “campo magnético” fascista en donde se suman intelectuales, movimientos, partidos y regímenes en una mezcla de conservadurismo y modernidad, revolución y contrarrevolución, nacionalismo e imperialismo, antisemitismo y racismo, antiliberalismo y anticomunismo como antagonismos en “el seno de toda forma de fascismo” cuando cada cual adoptaría los símbolos y ritos en prácticas políticas específicas (Traverso, 2006, pp. 235, 255).

El trabajo de Sternhell se vuelve preponderante ya que ubica el nacimiento y ascenso de la ideología fascista desde finales del siglo XIX, viendo en la literatura francesa de Maurice Barrés la insinuación de la axiología pujante de la imagen que Wotan representa, mediante la

noción de *le sens du relative* del escritor, entendiendo por ello el rechazo de las normas universales, el de la tradición occidental que se asocia con la Ilustración, con Emmanuel Kant y su imperativo categórico. Según Sternhell, en las novelas de Barrès tales como *Les Déracinés* (1897) y *La terre et les morts* (1899) se imprime una visión de la nacionalidad que permite dar cuenta de que “no hay diferencia entre sus ideas y el *Blut und Boden* (sangre y tierra)” de la ideología étnica nacida a finales del XIX en Alemania, y que Jung también ubica en la constelación de Wotan. En *Les Déracinés*, la primera novela política de Barrès, el autor describe cómo el profesor de una escuela secundaria desarraigó de su tierra y su cultura a sus alumnos para conducirlos al “universalismo”. Enseñaba filosofía y era kantiano: enseñaba el imperativo categórico a sus alumnos. Todo indica que para Barrès, la teoría kantiana era una “gran desgracia” para la cultura francesa y la pauta antilustrada del escritor le llevo a Sternhell a ubicar también aquí a George Sorel y *Les illusions du progrès* (1908) como texto antimoderno hasta llegar con Johann Gottfried Herder como alternativa completa al pensamiento de la Ilustración, al racionalismo, a la concepción jurídico-política de la nación, y al concepto kantiano de la autonomía del individuo (Sternhell en Sznajder, 2010, pp. 329, 341).

Para Sternhell, Herder crea una tensión entre el universalismo cristiano y el particularismo nacional alemán coronando a este último al fin del de dicho siglo, tal como Jung ve la derrota del dios cristiano en el periodo entreguerras frente al naciente Wotan; la investigación de Sternhell no sólo se centra en la ideología sino también en los aspectos políticos y sociales, y estaba convencido de que las primeras fuentes del fascismo se encontraban en Francia, apoyado en el encuentro de su axiología en la literatura de Barrès, además del hecho de que el nacionalismo radical había ocurrido en Francia sobre la base del nacionalismo orgánico del culto a la muerte y la veneración de la historia del pensador Ernest Renan. Idea ya presente en la “otra modernidad” de Herder, en torno a ese nacionalismo orgánico, cultural e histórico (1959), y que va hacia Renan, cuando Barrès la viste con ropajes modernos y los italianos la adoptan porque forma parte de una cultura que comparten. En sus propias palabras:

La combinación del nacionalismo histórico, radical y orgánico, con el culto a la historia, la veneración por los antepasados enterrados en esa tierra y el *Blut und Boden*, junto con la revisión anti-racionalista y anti-materialista del marxismo que comenzó Sorel, el vaciamiento de los contenidos racionales y hegelianos del marxismo y la percepción del marxismo como una

sociología de la violencia y nada más, unido a la aplicación de la violencia que se da con el fascismo, vía sorelianismo, y la idea de que la violencia es un instrumento para el cambio del orden social, son todos ellos puntos que se convierten en los ingredientes principales del fascismo (Sternhell en Sznajder, 2010, p. 331).

El hecho de que Sternhell reitere el origen del fascismo anterior al periodo de entreguerras, o que considere que esto tampoco significa que no dejó de existir al finalizar la segunda guerra mundial, apoya la cuestión de la influencia imaginaria que simbólicamente expresa al mismo fascismo, sin que este se vea reducido a la sublevación alemana o el nacionalismo italiano, o tampoco a influjos afectivos provenientes de lo inmanente cuando también las estructuras ideológicas e institucionales que expresan el fascismo se ven permeadas por la imagen de Wotan, quitando ese peso determinante a la causalidad inmanente. Sternhell le da al clavo de esta polemología entre las imágenes antropológicas cuando da cuenta hasta qué punto la cultura europea absorbió los temas de la anti-Ilustración de forma paralela a los elementos étnicos, culturales y religiosos. Algo muy significativo durante el siglo XIX y principios del XX, pues lo que es visto como victoria cultural en el Occidente de la época –la Revolución Francesa, la democratización y la liberalización del mundo europeo– existió en paralelo con otra tradición que representaba valores opuestos como la guerra, el territorio, el orden social, el culto a los antepasados y la nación orgánica de la raza, ingredientes del fascismo que expresan simbólicamente la imagen psíquica del arquetipo asociado a la irrupción bélica y reformista (Sternhell en Sznajder, 2010, pp. 332, 333, 335).

El cuadro trazado desde la trayectoria de la anti-Ilustración de Herder al pensamiento intelectual y literario francés, y de ahí a su influencia europea en alrededor de tres siglos, marcan para Sternhell la evolución del pensamiento fascista. Esto queda sumado a la derecha popular en el pensamiento político francés representada por el Bonapartismo como fenómeno de la sociedad pre-industrial, donde el pueblo busca el orden antes de comprometerse con los derechos de voto y de participación universales, es una masa de campesinos que quieren un líder que “si monta a caballo tanto mejor”. El bonapartismo sería el antecedente del fascismo, con muchos de sus elementos axiológicos, cuando la particularidad del fascismo es levantarse contra la sociedad de masas de la democracia liberal introduciendo el elemento revolucionario de rechazar la democracia liberal mientras que aceptaba su orden social y económico.

Además de este antecedente, para Sternhell también abona el fenómeno que representó el “Régimen de Vichy” en Francia como uno de tipo fascista y revolucionario desde su comienzo, en contraposición de la perspectiva aceptada que lo considera conservador hasta su ocupación nazi en 1942. Desde 1940 ya se había promulgado una legislación antijudía, y ni qué decir de las acusaciones argumentadas que el mismo Sternhell hace del politólogo Bertrand De Jouvenel, porque a pesar de su influencia intelectual de posguerra, sostenía una afinidad fascista con los alemanes y tuvo estancia en Alemania durante el régimen nazi como funcionario asalariado. Estas cuestiones le permiten al autor concluir que procesos como el fascismo evolucionan a lo largo de un centenar de años, pues desde finales del siglo XIX convergen sus elementos filosóficos “descendiendo” hasta la literatura popular, los escritos políticos y después a su transición alemana, francesa e italiana, en la condiciones de la nueva sociedad de masas como sistema político. Un recorrido que marcan para Sternhell una verdadera “posesión popular” del fascismo en la mentalidad europea (Sznajder, 2010, pp. 336, 337, 340, 344).

La confluencia semántica en torno a ciertos aspectos de la imagen de Wotan, apoya la visión junguiana de los arquetipos como “lechos de ríos abandonados por el agua, que pueden retornar a su nivel en un momento más o menos lejano”; y marcan “la vida de las naciones como la corriente de un río impetuoso que nadie domina”, cuando “los acontecimientos políticos pasan de un obstáculo a otro, como un torrente de montaña encajonado en gargantas, tortuosidades y pantanos” (Jung, 2014, p. 182). Visión que ya anunciaba a la mitología de Gilbert Durand y que se retoma epistemológicamente en este trabajo como posibilidad poshegemónica de constitución social. Un cuadro imaginario anima al fascismo, siendo imposible pensar que es el fascismo el que abona la influencia psíquica del “dios Wotan”, so pena de no comprender el punto determinante que la imagen representa entre la subjetividad y objetividad de los fenómenos, cuando son diversas las formas en las que el fascismo se puede expresar pero que mantienen los elementos estructurales imaginarios que pueden verse en la gama de significaciones que desde sus comienzos ha acompañado a esta “modernidad alterna”.

El punto importante a subrayar es la causalidad imaginaria del fenómeno tanto a nivel inmanente como trascendente, o más bien en la misma confluencia y encuentro entre ambos, ya que las cosas que pasan en la inmanencia de la vida participan de los mismos principios imaginarios con los que las estructuras trascendentes de lo social se visten, aunque la

correspondencia puede ser antitética o mística, que en el caso del fascismo, sería un tipo de participación mística entre inmanencia y trascendencia. Esto exige de por sí un marco interpretativo que permita pensar de una forma simbólica e implicante lo inmediato de la vida cotidiana con sus afectos y hábitos estructurados, junto al alcance que tienen los valores, las ideas y las instituciones de lo social. Ahora bien, desde la amplitud epistemológica que representaba la emergencia imaginaria de complejos psíquicos en polémica con el imaginario racional occidental, Jung vio sensato proclamar en el ojo del huracán la no soberanía de la conciencia sobre la psique, y por lo tanto denunciar así mismo la falta de un marco de comprensión a contenidos de la psique (Wotan) ajenos a la conciencia racional y reflexiva heredada de una imagen de tinte judeocristiano, corona del pensar y hacer occidental.

De forma análoga a la dualidad de la subjetividad en la psicología analítica entre conciencia y sombra, Jung propone en el acercamiento hacia la modernidad cultural, un proceso de represión llevado a cabo por la hegemonía del imaginario judeocristiano y su axiología universalizante, individual y liberalizadora, de otros principios culturales expresados en las figuras de otras mitologías, y que por lo tanto conllevaban otras axiologías. El Cristianismo convirtió toda la otredad en demonios, tal es el caso que se vio finalmente significado e institucionalizado en la Alemania Nazi, pero que se venía gestando en la psique no solo germánica, sino que abarcó amplios sectores del continente europeo, desde la literatura política francesa, la insipiente del pensamiento filosófico alterno o reaccionario, las prácticas de los jóvenes alemanes que regresaron a un cierto *ethos* pagano de tinte wotánico que Jung apunta como reacción a la hegemonía moderna y racional de finales de siglo XIX. Todos ellos con expresiones estructurales del arquetipo que Wotan representa y por lo tanto, de la dinámica psico-cultural que expresa mediante la polémica entre la poshegemonía de una imagen psíquica (judeocristiana) con la de otra (pagana).

Se puede trazar esta emergencia psíquica tanto a finales del siglo XIX, como en el periodo de entreguerras del siglo XX, y debido a las estructuras simbólicas de las imágenes, el presidente francés Macron no se equivoca cuando dice que hoy en día regresan “viejos demonios”, porque las consecuencias sociales y culturales de la hegemonía de un sistema político y económico universalizante e hiperindividualizado como lo es el llamado neoliberalismo, le han dado entrada a políticas derechistas que mantienen las estructuras de las

imágenes no integradas de la conciencia y presentan un polémico escenario global. Al menos así es interpretado geopolíticamente por Jalife- Rahme desde la decadencia de la hegemonía estadounidense a nivel económico y militar, la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea y, en general, el actual “ascenso irresistible” de los nacionalismos, a propósito de la 54ª edición de la Conferencia de Seguridad de Múnich (CSM), donde se abordó el “colapso del liberalismo” y se alertó con pesimismo de que el mundo se encuentra al borde del “precipicio” nuclear, ¿acaso es que el “dios nacional”, tal como Jung se refiere a dicha imagen, está volviendo para enfrentar a la conciencia neoliberal de desarrollo que Wall Street y su bancada representa?

El gobierno republicano de Donald Trump alzado sobre “E.U. es primero” y la segregación laboral y social de la clase blanca, obtiene la victoria electoral y es denunciado internacionalmente por realizar políticas unilaterales en la actualidad multilateral del mundo, una “unipolaridad solipsista” que no puede ser pensada fuera de un cierto supremacismo blanco, fuera de una violencia racista y clasista cotidiana en las prácticas sociales, como tampoco fuera de la “santa” alianza explícita que mantiene el gobierno norteamericano con el gobierno israelí. Para muestra, su “oficial” reconocimiento de Jerusalén como capital de Israel, en medio de la dominación militar de este sobre Palestina y un ataque constante mediático y bélico hacia Siria e Irán. Para el analista Alfredo Jalife ya es simbólica la medida unilateral de este particular eje con su propia genealogía –al cual recientemente se acaba de anexionar el gobierno brasileño de Jair Bolsonaro, con igual corte segregacionista y nacionalista– al tener como “patrón imaginario” al bélico dios de los judíos en polémica geopolítica con el dios cristiano y el musulmán (La Jornada, 2017; Sputnik News, 2018).

Para el analista Raúl Zibechi, no se puede hablar de fascismo como tal en relación al actual “crecimiento de las derechas”, ya sea porque el primero es hijo insurrecto, o imagen no integrada en la psique del capitalismo monopolista de tendencia global, mientras que el segundo es parición no querida del modelo neoliberal extractivista. Sin embargo, al tener ambos los elementos estructurales que se vieron en emergencia al finales del siglo XIX y en los sistemas fascistas del XX, en relación al culto a la nación y la supremacía de clase o de raza, podemos decir que complejos psíquicos no precisamente inclinados hacia la democracia y la libertad, están actuando detrás de un cierto control social de las poblaciones que el neoliberalismo mantiene, mediante masificación de cámaras de seguridad, militarización, feminicidios, bandas

de narcotraficantes, milicias parapoliciales, entre las más conocidas formas legales e ilegales, el “Estado Policial” y los campos de concentración que crea para “los de abajo”, la violencia estructural, machista y racista, que pasa “por todos los poros” de la inmanencia de la sociedad.

A opinión de Zibechi, los varones tanto alemanes como brasileños no se volvieron machistas genéticamente, sino que por la pérdida de bienes, el neoliberalismo les provocó la ausencia de su propia masculinidad, y su posterior resurgir desde cierta represión cultural como complejo imaginario no integrado. Todo ello favorecido por la crisis financiera del 2008 que rompió el mito del crecimiento económico neoliberal, el protagonismo popular y la presión por mayor justicia social, para darle paso a la “ofensiva derechista”. Ya que el modelo extractivo del neoliberalismo ha transformado a las sociedades al nivel de que ahora las masas, que representaron para el fascismo del siglo XX el motor de la nacionalización, fueron expulsadas por el sistema conllevando un conservadurismo político reaccionario, después de su mismo desgaste ya sea por corrupción o crisis económicas, y la volatilidad del consumo como la única articulación que el sistema neoliberal le otorga a la sociedad, vemos que este escenario fue donde “mordieron las derechas”, después de la despolitización que el sistema conllevó para la vida social (La Jornada, 2017, 2018).

Hubo una profunda grieta social agravada por el neoliberalismo que ha provocado la emergencia en la psique contemporánea de imágenes que refuerzan la división de clase, raza o condición social, y que tanto la democracia de aquellos que son considerados ciudadanos, como el mercado de aquellos que tienen acceso a él, ya habían consolidado. Grieta que permitió la institucionalización de una nueva derecha capilar reaccionaria, incapaz de dialogar y que ha desgarrado el tejido social, desde Estados Unidos hasta Sudamérica, cuando “Trump es la consecuencia, no la causa” (La Jornada, 2017). Por lo tanto, vemos “el auge de la extrema derecha en el mundo” con la presencia del 17% en Suecia, 21% en Dinamarca, 13% en Holanda, 26 % en Austria, cifras todas de una lista que continua del porcentaje obtenido electoralmente por parte de la extrema derecha en las últimas elecciones de cada nación, desde el nacionalismo extremo en el parlamentarismo alemán de Alternativa Alemania y sus propuestas antinmigración, la victoria electoral de Matteo Salvini como ministro interior de Italia, el cual fue apodado “el pequeño Mussolini”, y a cuatro meses de la toma de su cargo inicio la expulsión de inmigrantes, hasta la fuerte oposición electoral de Marine Le Pen en

Francia. Son muestras de cómo el hartazgo ocasionado por el liberalismo de mercado se deja ver en políticas en oposición a la Unión Europea, a la inmigración y la banca internacional en nombre de la “renacionalización étnica”, tal como el sociólogo Jens Rydgren lo considera, como un movimiento encaminado a proteger y aumentar la homogeneidad étnica en su nación (T13, 2018).

La cuestión electoral y el hecho de que la presencia poblacional de las instituciones políticas de extrema derecha sea considerable, es lo que permite hablar de un fenómeno de participación mística entre el nivel inmanente de algo que fue multitud reaccionaria a las políticas liberales pero que se convirtió en “pueblo de”, y entre una nación que también reacciona al *kairós* del contexto, por lo que en ambos registros vienen a expresarse la necesidad psíquica de compensación imaginaria debido al lastre de la preponderancia unívoca de una imagen, la que se encuentra relacionada con el universalismo, en este caso encarnado en el mercado y su hegemonía política y cultural. Esto porque no es posible adjudicarle alguna causa determinada ya sea económica, política, cultural, geográfica o biológica a este resurgir de un pensamiento que no abraza el internacionalismo democrático y la libertad como principio contractual de relación, ya sea en materia de política interna o externa; sino que cada uno de estos ámbitos están siendo trastocados simbólicamente por la polémica imaginaria que ocurre a nivel sociopolítico entre tendencias nacionalistas de corte de derecha y el hegemónico imaginario liberal de la democracia universal y el consumo de mercado.

En otra columna, Víctor Lapuente se pregunta por qué gana la nueva derecha y descubre que antepone lo moral a lo material, cuando este último es un ámbito ya desgastado por la programática política moderna tanto de derecha como de izquierda, y cuando la precarización que la globalización ha desencadenado no solo atenta al bienestar económico de las sociedades, sino también a su identidad y su cosmovisión cultural del mundo. Entonces llega la nueva derecha a llenar esos vacíos existenciales. Después de que la derecha convencional abandonara “valores trascendentes” para entregarse a un “materialismo rampante”, y la izquierda se aleja de su “patriotismo ancestral” y ha perdido respeto a los símbolos nacionales y a las instituciones, hoy en día los llamados “populismos” ofrecen versiones deformadas de lo patriótico y son la única referencia en los ideales trascendentes de la sociedad (El País, 2019). Formas de relación política que han sido llamadas así ya sea por la respuesta poblacional y electoral que han

recibido como por supuestas acciones dirigidas al desarrollo social de parte de la unanimidad del Estado, en controversia política con el capital privado y su propia programática de desarrollo social.

Después del holocausto de la segunda guerra mundial, para la mentalidad moderna, apoyada en el racionalismo moral e intelectual y la posibilidad ilimitada que el progreso científico prometía, el significado que tuvo el fascismo no podía ser otro que el de la irracionalidad, termino vago que hoy en día adjudican a discursos xenófobos, sexistas, de cierre económico y anti calentamiento global, y con los cuales se caracterizan los gobiernos nacionalistas y de derecha, hecho que no niega que sistemas políticos “irracionales” tengan una axiología y un ordenamiento de la realidad en torno a ella. Para Pablo Stefanoni, el ambiente “antiprogresista” del que se tiñen los valores “retrógrados” con los que se presentan presidentes como el norteamericano y el brasileño –después de la revolución electoral que conllevaron– tiene la doble dimensión del racismo como rechazo a la pobreza, y el conservadurismo y el evangelismo contra la ideología de género, el feminismo y las minorías sexuales en una abierta declaración de guerra antidemocrática, que si se adjudica rasgos antielitistas y populistas –como el gobierno de Bolsonaro– sigue manteniendo una propuesta económica “ultraliberal”, aun cuando su triunfo representa un “retroceso democrático” desde las dictaduras latinoamericanas de los años 70 (Nueva Sociedad, 2018).

Como dice Zibechi cuando cita a una intelectual brasileña, hay deseo de ver a la dictadura utópicamente, en pos de la seguridad, la economía y la estabilidad. El periodo del régimen militar en Brasil es visualizado por gran parte de su población como periodo de bonanza, crecimiento y mano dura necesaria (Sputnik news, 2018). Ya Jung señalaba que Wotan es “una regresión y un retorno al pasado”, pues cada cultura puede anidar complejos imaginarios que en ciertas épocas emergen a la conciencia y se ven expresados en afectos reprimidos, hábitos culturales, hasta en áreas como la filosofía y la literatura de una época, y también en sus sistemas políticos y económicos, todos ellos ámbitos del entrelazamiento que existe a nivel de lo imaginario entre lo inmanente y trascendente de los procesos sociales.

Para el sociólogo marxista Michael Löwy, entre las grandes características que engloban la “ola marrón posfascista” –representada por el eje EE. UU.-Brasil-Israel y la extrema derecha europea– además de las consecuencias de la globalización neoliberal, están: la ruina económica

que conllevó crisis a todo nivel en las sociedades; la “homogeneización cultural” amenazante a las identidades étnicas de lo regional; el autoritarismo y la adhesión a un líder capaz de restaurar el orden; además de una ideología represiva que conlleva el culto a la violencia policial, el llamado a la restauración de la pena de muerte, y la distribución de armas en la sociedad como defensa (Mediapart, 2019). Mediante esta homología entre el sentido de la circunstancia social crítica, el culto a la etnia propia, el liderazgo encarnado en un individuo y un igualmente culto a la violencia y la guerra entre los periodos históricos mencionados anteriormente y la actualidad del s. XXI, es posible decir que Wotan, o la imagen del dios nacionalista, se muestra una vez más en la superficie de la conciencia, dentro de las fracturas que el sistema neoliberal padece.

Esta emergencia no comienza en los sistemas políticos mencionados, sino que se inserta en la afectividad y hábitos colectivos que también comparten los esquemas del complejo del dios guerrero, cuando los incidentes violentos en relación con el uso de armas en la sociedad norteamericana han ido en aumento, hay una fuerte presencia de grupos neofascistas en las poblaciones europeas, y ni qué decir del odio socialmente generalizado hacia los inmigrantes y el voto masivo hacia los líderes de derecha. Tanto lo inmanente como lo trascendente de lo social participan simbólicamente de la imagen psicoantropológica del mito nacionalista, además de que, según las emergencias que ha tenido en las coyunturas históricas revisadas en la mitología de Gilbert Durand, se presenta la cuenca semántica del “mito nacionalista” desde los “torrentes” que adopta en la filosofía herderiana, la literatura política francesa y el movimiento de las juventudes alemanas del finales del siglo XIX, las cuales ya figuraban sentimientos anticomunistas y nacionalistas. Después, en la “división de aguas” y “confluencias” que su adopción por parte de los sistemas políticos fascistas representó, hasta el “nombre del río” que obtiene en los nacionalismos radicales del siglo XXI, cuando la poshegemonía del mito nacionalista permea contra un imaginario globalizador, a los diferentes ámbitos inmanentes y trascendentes de las sociedades de hoy en día.

Fue la hegemonía neoliberal impuesta desde los años ochenta la que permitió el posterior auge de un nacionalismo reaccionario en las primeras décadas del siglo XXI, después de la crisis social y política que dicho sistema conllevó, acaso como le sucedió el fascismo al capitalismo internacional o la filosofía herderiana a la Ilustración kantiana –movimientos de la psique que expresan el vaivén de las imágenes y su dinámica subjetiva-objetiva, inmanente y

trascendente. Tanto los sistemas institucionales como los movimientos inmanentes de lo social están empapados por sentimientos nacionalistas y de rechazo al liberalismo de mercado, en lo que toca a imágenes que mantienen las estructuras axiológicas que pueden relacionar al paganismo precristiano, al nacionalismo exacerbado, al fascismo y a la extrema derecha actual.

Estructuras que Jung relacionó con el arquetipo de Wotan, y aunque lo considera propio de la psique germánica, el hecho de que atravesase fronteras en el contexto entreguerras, como se ve hoy en día, hace pensar que su estructura permanece. Desde el ecumenismo simbólico de la redundancia de las imágenes antropológicas, Wotan es el mito germánico de un arquetipo de la psique humana que puede encontrar diferentes mitos y maneras de expresarse. La hegemonía de un imaginario judeocristiano, diurno y patriarcal en la psique occidental, junto al liberalismo democrático del s. XX como el neoliberalismo de finales del mismo siglo y la misma hegemonía que ambos sistemas políticos tenían en su contexto histórico desde el universalismo unilateral de la imaginación diurna, han delegado el reconocimiento de otros imaginarios que siguen estando presentes en la particularidades y que en su represión surgen despóticamente.

La emergencia de ciertas axiologías en las psiques colectivas no puede explicarse por factores puramente económicos, sociales, políticos o culturales, ya que en ninguno de estos ámbitos la determinación puede ser subjetiva u objetiva en su plenitud. La construcción epistemológica de lo social, desde la consideración de lo imaginario como espacio de encuentro, germen de sentido anímico y estructuralismo expresado inmanente y trascendentemente, puede obtener un cuadro integral sobre el trasfondo psicoanímico expresado en cada uno de esos ámbitos por el entrelazamiento que desde las imágenes los permean, de tal forma que ninguna área de la vida social, política y cultural escapa de la poshegemonía de lo imaginario y su ambivalencia axiológica entre lo dado y lo emergente.

De esta forma, la oposición política entre izquierda y derecha cobra otros tintes a los puramente ideológicos, aunque tampoco se puede pensar solo como un resultado de afectos o hábitos encontrados, o de un enfrentamiento entre la multitud y el aparato de captura contractual, ya que desde la dinámica dialéctica de las imágenes antropológicas, está ya clásica querella parece esconder motivos profundos de la especie en la consecución del equilibrio psíquico. Tal vez por ello, después de la catástrofe del siglo pasado, Jung pasó a considerar el hecho como perteneciente al estudio de la psicopatología de masas, y desde su acercamiento

analítico a los sueños individuales mediante sus conceptos de “sombra”, “represión” e “inconsciente colectivo”, pudo realizar una analogía entre los motivos comunes de los sueños de sus pacientes alemanes en 1918, en un tipo de desorden arquetípico que manifestaba “primitivismo, violencia y crueldad” en un número considerable de casos, que le hicieron preguntarse sobre el estado anímico colectivo, el cual no se veía encerrado en la geografía teutónica, pues “la agresión tempestuosa de fuerzas primitivas era más o menos universal”, siendo que los alemanes lo manifestaron más susceptiblemente de una forma masiva por encima de la razón moral e intelectual.

De tal forma que estos símbolos, al no encontrar expresión en la conciencia, se acumulan con “peligro” represivamente, y según Jung, es responsabilidad individual asumir la conciencia de los complejos inconscientes de la especie, cuando frente al totalitarismo y la esclavitud política “el valor y la significación del individuo decrecen con rapidez y sus posibilidades de ser escuchado desaparecen progresivamente” Así, el fascismo representa el enfrentamiento con la sombra colectiva y los contenidos imaginarios reprimidos, cuando la “tarea psicológica” de la democracia, en analogía a la psicoterapia individual, sería hacer conscientes estos conflictos, lo cual no elimina el complejo imaginario inmiscuido, pero sin embargo le da el estatuto de “foco de vida”, en la paradoja de la propia interioridad que refleja al enemigo externo (Jung, 2014, pp. 210-217), una manera de hacer democrática que reconozca el conflicto inherente en la psique y entable maneras para sobrellevar su politeísmo de valores en la realidad sociopolítica y cultural.

El auge del “mito nacionalista” ha estado en discordia con el imaginario hegemónico desde el contexto del paganismo y su necesidad imaginaria de reivindicar creencias y prácticas locales frente a la universalidad del cristianismo, la polémica filosófica con la Ilustración y su expresión literaria; después, en el hermetismo étnico, y el desprecio y odio hacia *el otro* del fascismo frente a la universalidad del comunismo, el socialismo y el liberalismo; hasta los nacionalismos radicales que mediante bloqueos económicos y migratorios, e ideologías conservadoras, se colocan en polémica frente a la globalización del mercado y las crisis sociales que permitió, de las cuales los gobiernos de derecha se han apoyado para su triunfo electoral. Los nacionalismos actuales se caracterizan por mantener en su línea algún elemento tradicional que ha resistido a la globalización de los bienes de producción, migratorios y culturales desde una posición negativa. Muestras de ello son la reivindicación de la población blanca

norteamericana en plena crisis social, así como la “reacción conservadora” en materia moral y económica que representa la última votación presidencial de Brasil, la de Matteo Salvini y el ascenso del partido Reagrupación Nacional, sucesor del partido de derecha francés Frente Nacional –reacciones que surgen como respuestas ante las carencias que no ha podido colmar un imaginario hegemónico universalizante en materia económica, social y cultural.

La poshegemonía simbólica del mito nacionalista, así como este tipo de acercamiento a otras cuestiones socioculturales, trata de retratar cómo la incompletud inherente de cualquier sistema político y social, que en este caso expresa, la reacción conservadora y nacionalista hacia la globalización y universalización previa de décadas y épocas anteriores, no descansa determinadamente en el lenguaje, la ideología, el sistema socioeconómico o en la inmanencia de los afectos y hábitos. Sino que es una incompletud a nivel de lo imaginario, expresado simbólica y correlacionalmente en cada uno de estos ámbitos mencionados. Como el motor de la historia que son, los complejos culturales de la psique colectiva le hacen frente a las significaciones de una realidad determinada por imágenes “psíquicamente hegemónicas”, en la lucha de los complejos por instaurarse, por instituirse y recibir un nombre. Y esto porque la hegemonía ideológica, cultural o inmanente de lo social, no puede ser pensada puramente en términos materiales o lingüísticos, sino que su contraparte psíquica y antropológica –un movimiento de imágenes que esquemáticamente transita por diferentes dimensiones de lo social como trasfondo del signo instituido y fuente de sentido– debe formar parte de cualquier planteamiento que indague sobre lo que entrelaza a las sociedades.

La cuestión antropológica de lo imaginario replantea el análisis sociológico y politológico ya que si tanto la ideología, las cosmovisiones culturales, las estructuras económicas e institucionales, como los afectos y hábitos inmanentes y colectivos conforman la compleja dimensionalidad de lo social, ninguno de estos diferentes ámbitos, en su objetividad o subjetividad, pueden apreciarse como médula determinante del mismo. Este es el lugar que ocupan las imágenes antropológicas como trasfondos semánticos de todo hacer y decir humano, y forman parte de un acercamiento integral a la realidad social y política. La psique y su politeísmo de valores vienen a reflejarse en lo social y su polémica inherente de pluralidades, cuando en lo imaginario y su correlacionamiento de lo real es posible determinar un punto de encuentro y entendimiento.

**Conclusión**  
**Lo imaginario en la epistemología de las ciencias sociales**

La imagen es una creación pura del espíritu. La imagen no puede nacer de una composición, sino del acercamiento de dos realidades más o menos lejanas

Pierre Reverdy

A través del acercamiento hacia lo que heurísticamente denominamos como “el mito nacionalista”, mediante la interpretación simbólica de las características de la imagen del “guerrero” (Wotan) tanto en el fascismo del siglo XX, la axiología filosófica y literaria previa a su consolidación, y algunas características de las políticas de la extrema derecha en la actualidad, lo que se intenta en este trabajo es dibujar la posibilidad de considerar el lugar determinante de lo imaginario en los diferentes aspectos de la vida social, de tal forma que se pueda hablar de una poshegemonía simbólica de las imágenes en lo social. Sin embargo, tratamos con fenómenos sociohistóricos que necesitan de por sí un amplio marco de comprensión que no es posible abarcar en estas páginas. Quisimos poner el foco de atención en el hecho de que las aproximaciones teóricas apoyadas en los aspectos inmanentes o trascendentes no pueden dar cuenta de la dinámica interrelacionada de dichos aspectos, y por lo tanto, de la imposibilidad de que alguno de ellos sea determinante sobre otro, cuando ambos expresan estructural o simbólicamente esquemas de valor asociados a imágenes psíquicas previas que, precisamente, entrelazan lo ideológico, lo institucional, lo cultural, lo afectivo, etc., del todo social.

Esta propuesta pone en juego el alcance que la noción antropológica de imaginario tiene hacia las ciencias sociales después de una sistematización durandiana y en general, del giro epistemológico en la obra de otros autores, que si bien no usan la noción de imaginario ni tienen un propósito semejante, retratan visiones teóricas que más allá de la dualidad subjetiva-objetiva del conocimiento social, no obstaculizan la comprensión de las formas sociales desde lo imaginario y el símbolo. Es esta comprensión desde lo simbólico la que sugiere el título de este trabajo, ya que si hay hegemonía en lo sociocultural (de griego ἡγεμονία, dirección, primer puesto, preferencia, mando, jefatura), esta no puede estar representada ni por la institución del Estado o el contrato social, los valores culturales y sus significantes lingüísticos, los bienes de producción económicos, ni por los afectos y hábitos inmanentes de lo social, que siendo capturados permiten la consolidación de lo trascendente por parte de lo instituido. Lejos de querer entablar polémica con la poshegemonía sistematizada por Jon Beasley-Murray, sin la cual este trabajo no hubiera podido ser pensado, nuestra intención gira en torno al lugar que ocupa lo imaginario y el símbolo en las dualidades explícitas en las teorías sociales, como lo son lo político y la política, lo instituido e instituyente, lo inmanente y lo trascendente.

Por otro lado, consideramos que la posición de Beasley-Murray busca reivindicar el lugar de la inmanencia, y por lo tanto, de una parte insoslayable de los fenómenos y movimientos sociales, en la misma línea “posmoderna” de Deleuze y que se extiende hasta Nietzsche y Spinoza, frente a reflexiones sociopolíticas basadas en estructuras materiales e ideológicas y que así, desdibujan las realidades concretas. La no prioridad de la ideología fue lo que permitió pensar lo social poshegemónicamente mediante el afecto, el hábito y la multitud, más allá de la hegemonía que el lenguaje o el contrato social tenían. Ahora bien, fue la dialéctica ahí planteada entre lo inmanente y lo trascendente, o entre lo subjetivo y lo objetivo, la que permitió pensar su relación con lo imaginario como “movimiento incesante” entre dichas instancias y poderle así agregar el adjetivo de simbólica. Esto se vio apoyado gracias a planteamientos teóricos que abrían la senda del símbolo y lo imaginario para pensar lo social, desde la misma noción de inmanencia en Hardt y en Negri, más allá de la prisión conceptual de la lógica de la representación; la determinante articulación, últimamente simbólica, de lo social en Laval y Dardot; la incipiente noción de imaginario en Bachelard mediante la comprensión de lo “fijo”, gracias a su contraparte “móvil” y viceversa en las obras literarias, que le permiten a Durand articular su trayecto antropológico como una complejidad entre lo subjetivo y objetivo, además de la interrelación que Roger Bastide ve entre lo pulsional y lo social cuando hay pulsiones sociales y formas sociales plenas de pulsión psíquica, y de las estructuras metafóricas de lo cotidiano de Michel De Certeau, que nos vienen a recordar que el psiquismo de las imágenes viene a permear también la misma singularidad concreta de las prácticas cotidianas de la vida.

La primera parte de este trabajo se concentró en proponer una relación metodológica entre las estructuras de lo imaginario tal como Gilbert Durand las plantea, y dos teorías sociopolíticas que, desde el esquematismo de sus imágenes, se evidenciaron como corrientes del pensamiento permeadas por regímenes de la imagen respectivamente, la de Antonio Negri y Ernesto Laclau. Así, las epistemologías en donde tanto lo representacional, lo contractual, lo instituido y lo ideológico; como lo afectivo, multitudinario, habitual e inmanente son centrales en el planteamiento, forman parte de expresiones simbólicas del régimen diurno de la imagen y del nocturno, respectivamente; estas estructuras están presentes en las construcciones teóricas desde sus cimientos, cuando se da la primacía a algún lado de la dinámica social, ya sea lo potencial o lo dado, lo inmanente y lo trascendente en sus diversas “caras teóricas”, como son la

institución del contrato social, el lenguaje significante o por el otro lado, la potencia inmanente de lo social, los afectos o los hábitos.

De esta forma nos trasladamos de la dualidad entre lo trascendente y lo inmanente, en el mismo quehacer teórico, cuando las teorías se batían entre la determinación de uno u otro régimen de la imaginación, a la dualidad entre el régimen diurno y el nocturno en la epistemología de lo social, y así surgió en este trabajo la búsqueda de una tercera vía en la construcción epistemológica de lo social. Por lo que hicimos una revisión sobre los planteamientos teóricos mencionados anteriormente, que además de abrirle la senda a lo imaginario, ponían en cuestión la construcción teórica realizada en torno a la dualidad del sujeto y el objeto. El marco de relación previo que representa la influencia de uno u otro régimen de la imagen, permea la construcción epistemológica de las teorías.

Todo esto nos llevó, de la mano de Beasley-Murray y la poshegemonía, a la consideración de una poshegemonía simbólica de lo imaginario desde el entrelazamiento psíquico previo que existe entre las diferentes áreas o dimensiones de lo social, de tal forma que tanto lo inmanente como lo trascendente participan del principio imaginario que engloba toda actitud y acción humana. El mito nacionalista que proponemos como modelo de interpretación a la luz de las consumaciones teóricas que discutimos –aunque solo fue una aproximación– nos ha permitido mostrar que cuando las imágenes surgen en lo social, estas se ven expresadas en los diferentes ámbitos subjetivos y objetivos estructuralmente por los esquemas de la imagen. Así, finalmente se presenta sistematizada la obra durandiana que, desde “las críticas en profundidad” y su convergencia con las “imágenes llegadas de otra parte”, no se permite más la unidimensionalidad de perspectiva, cuando las imágenes no serán causas de lo social como factor dominante, sino las *motivaciones* que animan lo social, lo insuflan de sentido. Ya el francés presentaba la gran constelación del mito progresista de Prometeo, que se extendía a lo largo de la tradición occidental moderna y que se vio poco a poco desgastado por el imaginario romántico del decadentismo, a la manera de “vasos comunicantes” que ocupa lentamente el lugar vacante del “poder fuerte” (Durand, 2003, pp. 23- 28).

Durand pone de manifiesto una cuestión de por sí ya cultivada por los estudiosos de las ciencias sociales. Esto es, que la historia no podía ser concebida linealmente, sino que ciertos temas resurgen a la manera de “disimultaneidades” o “vueltas”, cuando “lo que sondea la sed de

comprensión del hombre a través de la unidimensionalidad del relato histórico es lo insondable del sentido y lo que hace que un acontecimiento se vuelva simbólico”; en esa rehabilitación del mito en la reflexión histórica, el francés ya mencionaba la polémica imaginaria, que no solamente ideológica, entra la producción de mitos y ritos de Wotan en el nazismo, que la Ilustración no conocía, siendo un mito demasiado rechazado por la iglesia y el estado, como para no adquirir una “fuerza aterradora” (Durand, 2003, pp. 29-34). Desde los precipitados míticos que son los tiempos históricos y la necesidad por un buen uso de los mitos, se hace necesaria la “ciencia del mito” o mitología que patentó el francés en una época “posbachelardiana”, donde las ciencias exactas se encontraron con las ciencias humanas, algo no ocurrido desde el renacimiento, reforzando la antropología del símbolo y del significado. Aquí la cuestión medial del símbolo y de la imagen se vuelve insoslayable de tal forma que el autor dirá:

Numerosas tesis importantes -pienso en las de Gilbert Rosetti o Alain Pessin, por ejemplo- prueban que detrás de los movimientos ideológicos que se enfrentan, a veces con violencia, detrás de las disputas políticas de circunstancia, hay movimientos (corrientes, trend, dicen los ingleses) mucho más unitarios, mucho más profundos e "implicantes", que dominan y abarcan a las polémicas ideológicas, políticas o religiosas, localizadas en un instante y en un lugar dado. Dumézil ya nos había probado que lo que había sido tomado al pie de la letra de la historia arcaica de Roma no era, en el fondo, más que un resurgimiento latino y puntual de la inmemorable mitología indoeuropea. Mostrando –en una suerte de "evemerismo al revés"– que era, en última instancia, la perennidad del mito, su "real presencia" la que determinaba las elecciones históricas, el estilo de la historia tanto como el de las sociedades y las culturas (*óp. cit.* pp. 67)

Es patente el uso de un catálogo extenso del simbolismo antropológico para todo proceder metodológico, cuando ya no se pueden pensar en causas que tengan un efecto con un origen causativo, como un tipo de determinación entre lo inmanente y lo trascendente, y cuando esta causa “bicéfala” se encuentra en el “otro lugar” del *sermo mythicus* de un momento y contexto dado (Durand, 2003, pp. 71- 73). Así fue como la trayectoria del trabajo de Durand devino desde la puesta en acto de estructuras antropológicas universales, hasta el análisis de mitos en obras y biografías literarias, en su efectividad histórica, permitiéndole la amplitud creativa que “el ponerse en el lugar del mito” quiere decir en cuestiones humanas, ya que si no

podemos estar absolutamente determinados, ideológica, institucional, afectiva, habitual, económica o psicológicamente, tampoco lo estamos míticamente, sino que es en este espacio donde encontramos los vasos comunicantes que humanamente nos permiten dotar de sentido nuestros saberes y quehaceres.

Por ello, la cuenca semántica es un entrelazamiento de la epistemología, las teorías científicas, estéticas, los géneros literarios, visiones de mundo, mediante “el aire de familia” de la imagen simbólica de los mitos (Durand, 2003, p. 71), y que nosotros optamos por colocar a debate en la reflexión social y política mediante la dualidad epistemológica en el que se encuentra, y por la posibilidad de comprensión que arroja en la dinámica de los procesos sociales. En efecto, en este trabajo partimos del supuesto de que el mito, como imagen simbólica, se agazapaba detrás de la querrela teórica entre lo instituido y lo instituyente, el poder y la potencia, la política y lo político, lo inmanente y lo trascendente, encontrando el desfase social y cultural no en un conflicto directo entre estas instancias, sino en un lugar previo que a ambos constituye, lo imaginario como magma de significaciones (Castoriadis) pero también como posibilidad humana de comprensión (Durand) y por lo tanto, vía hacía una mayor integración psíquica (Jung).

De ahí nuestro proceder por ilustrar someramente lo que se denomina una poshegemonía simbólica de la imagen del mito nacionalista, a razón del umbral imaginario tanto de lo inmanente como de lo trascendente, y de la polémica política y social ocurrida a nivel de lo imaginario, mediante tres momentos históricos que mantienen el mismo aire de familia a través de las estructuras simbólicas del dios guerrero (Wotan) que precede en la asamblea de los dioses nórdicos, y que resurge en la psique moderna con el particularismo psíquico que la consciencia tanto cristiana como liberal y neoliberal sumergió, y representa aquellos complejos que pueden volver en la unilateralidad histórica de un tipo de significaciones sociales, para de alguna manera quebrantarlo, poniendo de facto la necesidad de un tipo de equilibrio psicosocial.

Es hoy en día, cuando las realidades políticas, sociales y económicas se están volcando hacia un tipo de multipolaridad hegemónica, que perspectivas de lo imaginario pueden tener gran repercusión, no solo en cuanto a la pluralidad de la psique y que como tal, se pueda concebir a la realidad sociopolítica como su reflejo y puesta en acto, de tal forma que se piense en un mundo equilibrado tal como el equilibrio psíquico que lo imaginario dispone. También en

cuanto a la trans migración de lo simbólico como comunicación entre los diferentes aspectos de la realidad social, desde el interior de los corazones humanos hasta las formas establecidas institucionales, desde sus procedimientos hasta sus establecimientos materiales y valores compartidos. Esta última es la reciprocidad simbólica y antropológica entre lo social y lo individual, lo subjetivo y lo objetivo, lo inmanente y lo trascendente, no olvidada ni por Durkheim y su escuela, Lévi-Strauss y el estructuralismo, el posmarxismo de las teorías políticas posfundacionales, ni por la hermenéutica del símbolo de Durand u Ortiz-Osés. Así, lo imaginario en su perspectiva simbólica, como permanente posibilidad de lo nuevo y como relacionalidad neta entre las diferentes realidades humanas, es una potencial forma de entendimiento en un mundo globalizado, pero ya no planamente estimado, sino que con el bagaje de la profundidad de la psique humana, con una interpretación más plena que atraviesa los aspectos denotados de la actividad social.

El sistema económico y político fue configurando la globalización como un tipo de homogeneización con base al capital financiero, pero no ocurrió lo mismo a nivel cultural en el encuentro entre sociedades, sino que este reproduce un espacio heterogéneo visto en las realidades inmediatas de las ciudades hasta en poder concebir al mismo mundo como ese espacio de encuentro entre las pluralidades. Ahora bien, que por su trasfondo antropológico, estas son las mitologías de las diferentes identidades de las que se componen las culturas, y de ahí su encuentro polémico y creativo. El discurso sobre la pluralidad de la psique ya no se puede quedar en el estudio académico y científico sino que por la misma realidad presente se hace evidente su postulado y su adaptación como parte del modelo multilateral de convivencia global y equilibrada.

Esto pone en la mesa el pleno reconocimiento de las singularidades de expresiones humanas en el marco conmemorativo del mundo y de lo imaginario, en una orquestación plural análoga a la misma psique humana. Un proyecto de universalidad que tiene su columna y soporte en las ciencias humanas y que está inserto en la misma pluralidad imaginaria, además de que no reconoce un principio unitario o totalizante de las partes, que las integre y las subsuma a modo de borrar sus diferencias, sino que en el meollo de su puesta en contacto se reconozcan como pertenecientes a diferentes aspectos de lo humano que gracias a sus diferencias y conflictos se posibiliten los caminos de la templanza y el equilibrio global de la psique y del

mundo, siendo que al tener como primordial dicha universalidad en la agenda, esta se encuentre por encima de cualquier interés de tipo económico o político, tal como la imagen antropológica se encuentra fundante de cualquier explicitación humana.

La importancia en el pensamiento social y político de lo imaginario y lo simbólico es evidente cuando la estructura sistemática de las relaciones internacionales actuales convoca la multipolaridad de esferas y centros de influencia, después de la unipolaridad ejercida por Estados Unidos a nivel militar, económico y político. Esto como posterior a la bipolaridad que el estado norteamericano compartió con la antigua URSS después de los conflictos bélicos de la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, lo imaginario plantea una multipolaridad caracterizada no por la distribución de poder entre las naciones líderes con base en su influencia hegemónica regional o internacional, sino por los contenidos psíquicos que las diferentes naciones expresan anterior a su dominio político o económico, porque el humanismo de lo imaginario es el movimiento, la analogía y la relación entre diferentes realidades, al ser el hilo simbólico que las comunica. Una multipolaridad basada en el trasfondo antropológico de cada identidad cultural, previo al mayor o menor grado de influencia hegemónica económica, política o militar de cada una de ellas; este trasfondo es la hegemonía preliminar de lo imaginario que las trastoca y las pone en una inevitable relación simbólica, acaso por la imparable donación de sentido que el ser humano realiza. Ahora bien, es menester tener en cuenta que este trasfondo universal de la imaginación humana no puede ser captado entitativa o sustancialmente, sino que por su misma definición, desde la hermenéutica y antropología simbólica, como movimiento incesante, se plantea correlacional y en medio de la dialéctica que el encuentro multicultural expone.

Es por ello que esta definición se diferencia de otras caracterizaciones de lo imaginario que tratan de alguna especie de mente colectiva o, en el sentido castoridiano, como significaciones imaginarias instituidas, sin olvidar que el filósofo variaba entre diferentes tipos de imaginario y consideraba una relacionalidad entre lo imaginario radical y la pluralidad de imaginarios sociales. Por ello hay que decir, que lo imaginario simbólico pone en relación las idiosincrasias o las singularidades de las identidades, sus imaginarios específicos, sus complejos psíquicos particulares, en el nivel de la apertura interpretativa del símbolo. Esto quiere decir que la universalidad de lo imaginario es transversal y exige ver más allá de lo entitativo y sustancial,

no solo a nivel material, sino también a nivel ideológico y cultural, para que la interpretación simbólica permita a las imágenes de sentido entrecruzarse en dichas instancias.

Pero no solo ello, también requiere destronar a la conciencia diurna de la claridad racional, del ápice de la psique, para reubicar a esta última en la pluralidad de sus imágenes, y así revalorar la reducción a lo patológico que lo imaginario ha tenido. Esto trae a colación la visión de Roger Bastide sobre la posible relación que las sociedades pueden tener con sus complejos psíquicos, sin que estos queden relegados a la inconsciencia y en su represión emerjan subrepticamente y de los cuales las mal llamadas culturas primitivas sirven de modelo. Este es el potencial creativo que los mismos complejos pueden tener para las sociedades y que tanto Carl Jung como James Hillman también consideran. Este último desde la crítica hacia la praxis psicoanalítica que le da la espalda a la patología, al complejo, a lo imaginario, por lo que la globalidad de la psique pierde la oportunidad de constituirse.

Este es un psicoanálisis sin “alma” que se relaciona más con un diálogo asistencial en donde el paciente acude al analista como su cliente, y donde se favorece la creación de una personalidad más fuerte, un yo más adentrado e integrado, y se deja de lado el elemento desorganizador y desintegrador que es el complejo y sin el cual la integración carece de significado. Cuando se priva al análisis de contenidos patológicos, se olvidan de “todo un siglo de psicoterapia” y de que la patologización, como la condición de existencia de la psique al dejar en claro “su riqueza”, es un aspecto inherente de la personalidad interior, y ya para Freud solo se captaba lo inconsciente por el material patológico. Así, Hillman considera (1999, pp. 171, 172) que los complejos culturales son parte esencial de la singularidad, y si “los historiales clínicos son también nuestras propias biografías”, la pluralidad de la psique es el reflejo de la pluralidad cultural y su diversidad de afectos, hábitos e instituciones.

Las idiosincrasias singulares de las identidades colectivas y culturales aparecen así como los complejos psíquicos e imaginarios, que vistos desde el pluralismo de la psique, ya no pueden ser pensados como material a reprimir debido al carácter polémico que pueden adquirir frente al imaginario instituido a través de lo inmanente y trascendente de lo social, esto es, los afectos colectivos, los hábitos culturales, las instituciones y los sistemas ideológicos. Es una polémica psíquica entre la hegemonía de un imaginario instituido y de otro pujante que, a través

de lo social histórico, viene a tomar lugar hegemónico en las conciencias, un movimiento perpetuo que anima a las sociedades.

La poshegemonía simbólica de la psique humana y sus contenidos en la realidad social, puede entenderse como parte de una clave para la intercomunicación cultural y política de las identidades y las naciones. Si bien nuestras singularidades nos hacen diferentes, a un nivel antropológico de comprensión, encontramos la globalización de un *eranos* (comida en común) en torno a una razón que se sabe partícipe de la imaginación pregnante entre los sujetos y los objetos sociales y culturales. Además de ello, la cuestión antropológica de lo imaginario ha formado parte de esta reflexión como un lugar epistemológico que ubica el relacionamiento de las instancias objetivas y subjetivas de lo social, y así darle cabida a lo imaginario y al símbolo en la reflexión epistemológica.

Esto pone en la mesa que la continuidad existente entre los sistemas sociales, políticos e institucionales y la inmanencia colectiva de los afectos y hábitos, no es mera relación causal entre un objeto y unos sujetos, cuando ninguno de ambos aspectos tiene primacía sobre la realidad social, sino que es una continuidad que hunde su participación a las estructuras imaginarias que tanto a lo institucional como a lo social inmanente influyen previamente. Este es el recorrido simbólico que los seres humanos realizan desde su estar en el mundo, que abarca tanto a las realidades inmediatas de la cotidianidad –tal como lo plantea Michel De Certeau– y aquellas realidades sociales institucionales, que por su misma trascendencia se mantienen en una cierta lejanía de lo inmediato. Estas pueden llegar, en su radicalidad, hasta los sistemas de la alienación tanto del poder como de la representación institucional; recorrido que no puede ser ignorado en la reflexión epistemológica sobre lo social al marcar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo.

La emergencia del mito nacionalista en ciertas épocas históricas, que marcan una homología de estructura por el contenido semántico de sus valores y formas sociales de ser, nos ha ayudado a mostrar dicha relacionalidad simbólica que existe entre lo inmanente y lo trascendente de lo social, cuando ni los estados e ideologías ni los afectos o los hábitos colectivos se amparan por la estructura simbólica de la imagen del “dios nacionalista”, y que por lo tanto marca la pauta para no pensar ni uno ni otro registro en su autosuficiencia teórica o epistemológica, sino que más bien aquí la primacía la tiene el símbolo como soporte de sentido

de dichas instancias y también como fundamento dinámico de su relacionalidad. Así, el símbolo nos permite un descentramiento ontológico y epistemológico, que responde al igual descentramiento que una globalidad política necesita ya que en ambos se tiene que recuperar el contexto psíquico previo en el cual todos estamos inmiscuidos.

Hillman denuncia el dividir la realidad psíquica de la realidad externa, y se coloca en ver al alma en el mundo (2017, pp. 87- 91), vicio puntilloso del pensamiento occidental y del cual las ciencias humanas, tal como lo hemos visto, no se pueden fácilmente librar, cuando la psicopatología no se anida en la privacidad de la subjetividad sino que se extiende “ahí afuera”, a los objetos de la vida social, la psique de la política, la medicina, el lenguaje, el alimento que comemos, etc. Es una realidad psíquica que no puede obviar los acontecimientos socioculturales y políticos como meramente objetivos y que responde a cuestiones externas que caen bajo el dualismo entre lo subjetivo y lo objetivo, sino que se mantienen unidos en el todo de la psique, de la cual el mundo y lo interno son expresión.

La realidad social y política de las sociedades, culturas y naciones, forma parte de la hegemonía de la psique y los contenidos imaginarios que la animan. La tarea no consiste en reprimir contenidos que no formen parte de tal hegemonía, sino que desde el conocimiento del pluralismo psíquico –entendido este como afectos y hábitos encontrados, ideologías o políticas en pugna o choque entre culturas– se coloque la cuestión del equilibrio entre imaginarios, identidades, formas de ser y hacer, como una determinante primordial en las relaciones sociales, políticas e internacionales, sobre los intereses económicos y hegemónicos de las potencias nacionales y financieras. Es la perspectiva del alma la que complementa la globalización y universalización de la modernidad, hacia formas de comprensión que van más allá de la brecha entre el pensar y el imaginar. Porque si hay algo que pueda sumar la experiencia humana, es el alma y su imaginación del mundo, o el mundo y lo que este imagina como alma.

## BIBLIOGRAFIA:

- Badiou, Alain. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bachelard, Gaston. (1984) *La filosofía del no*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1972) *El Aire y los sueños*. México: FCE.
- Bastide, Roger. (1961) *Sociología y psicoanálisis*. Buenos Aires: Compañía Editorial Fabril Editora.
- Bateson, Gregory. (1991) *Pasos hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Anagrama.
- Beasley- Murray, Jon. (2010) *Poshegemonía. Teoría política y América latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bergua Amores, José Ángel. (2015) *Postpolítica. Elogio del gentío*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant. (2008) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith. Slavok Zizek. Ernesto Laclau. (2011). *Contingencia, hegemonía, y universalidad*. México: FCE.
- Campbell, Joseph. (1991) *Las máscaras de Dios: Mitología Occidental*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, Cornelius. (1988) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets Editores.
- De Certeau, Michel. (2010) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, Gilles (2009) *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1985) *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Dollard, John. (1949) *Caste and class in a Southern town*. New York: Doubleday Anchor Books
- Duch, Lluís. (2002) *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta.
- Durand, Gilbert. (2003) *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos.
- (1993) *De la mitocritica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos.

- (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: FCE.
- (1968) *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkheim, Emile. (1997) *Las reglas del método sociológico*. México, FCE.
- Europa Press (2018) “Macron condena el nacionalismo como la antítesis del patriotismo en el centenario del Armisticio”. (Online) Disponible en: <<https://www.europapress.es/internacional/noticia-macron-condena-nacionalismo-antitesis-patriotismo-centenario-armisticio-20181111121904.html>>
- Foucault, Michel. (1988) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre- textos.
- Freud, Sigmund. (1972). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza
- (1999) *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Gadamer, Hans Georg. (2012). *Verdad y método I*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- (1998) *En conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica estética filosofía práctica*. Madrid: Tecnos. FFyL
- Garagalza, Luis. (2014) *El sentido de la hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- Gramsci, Antonio. (2011) *Escritos Políticos*. México: Siglo XXI.
- (1998) *Cartas desde la cárcel*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2004) *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. España; Random House Mondadori: Debate.Tesis\_Corregida\_DiegoC.doc
- (2002) *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jurgen. (2001) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Cátedra.
- Herder, Johann Gottfried. (1959) *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.
- Hegel, G. W. F. (1978) *Escritos de juventud*. México: FCE.
- Hillman, James (1999) *Re-Imaginar la psicología*. Madrid: Ed. Siruela.
- (2017) *El pensamiento del corazón*. Girona: Atalanta.
- Hobbes, Thomas. (1982). *Leviatán: o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Bogotá: Editorial Skla
- Jaekel, Philip. "Why we hear voices in random noise". Nautilus. Disponible en: <http://nautil.us/blog/why-we-hear-voices-in-random-noise>
- Jalife- Rahme, Alfredo. La Jornada. (2017) “Trump y su yerno Kushner incendian al planeta: Jerusalén “capital fake” de Israel”. (Online) Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2017/12/10/opinion/014o1pol>>
- Sputnik news. (2018) “Colapso del orden liberal”: las advertencias de la Conferencia de Seguridad de Múnich” (Online) Disponible en: <

<https://mundo.sputniknews.com/firmas/201802231076521592-seguridad-mundo-nuclear/>>

“El eje Trump, Netanyahu y Bolsonaro” (Online) Disponible en: <  
<https://mundo.sputniknews.com/firmas/201811021083162090-eje-entre-eeuu-israel-y-brasil/>>

Jung, Carl Gustav. (1970) *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.

(2014) *Civilización en transición*. Madrid: Trotta.

(1985) *Tipos Psicológicos. Tomo 1*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

(1993) *Relaciones entre el Yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós.

Lacan, Jacques. (2009) *Escritos II*. México: S. XXI.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Lapuente, Víctor. El País (2019) “Por qué gana la nueva derecha” (Online) Disponible en: <  
[https://elpais.com/elpais/2019/01/05/opinion/1546694357\\_917651.html?fbclid=IwAR3pbI9VSCy8N8-SzoXVIS4L-p\\_4pYIaEfpzQPgCZp8Iwmcfz8s72E1GKqU](https://elpais.com/elpais/2019/01/05/opinion/1546694357_917651.html?fbclid=IwAR3pbI9VSCy8N8-SzoXVIS4L-p_4pYIaEfpzQPgCZp8Iwmcfz8s72E1GKqU)>

Lash, Scott. (2007) “Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation?”, *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3. Disponible en: <http://criticalatinoamericana.com/wp-content/uploads/2013/10/2.-scott-lash-power-after-hegemony.pdf>

Laval, Christian; Dardot, Pierre (2015) *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

Lefort, Claude. (1990) *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Locke, John. (1997). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Porrúa.

Löwy, Michael. Mediapart (2019) “La vague brune: un phénomène planétaire” (Online) Disponible en: <  
<https://blogs.mediapart.fr/michael-lowy/blog/070119/la-vague-brune-un-phenomene-planetaire>>.

Mannheim, Karl. (1987) *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.

Marchart, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México: FCE.

Marx, Carl; Engels, Friedrich (1981) *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Mordvintsev, Alexander; Olah, Christopher; Tyka, Mike (2015). Google Research Blog, ed. «Inceptionism: Going Deeper into Neural Networks». Disponible en: <https://ai.googleblog.com/2015/06/inceptionism-going-deeper-into-neural.html>

Nancy, Jean Luc. (2008). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Negri, Antonio. (2000). *Spinoza Subversivo*. Madrid: AKAL.
- Negri Antonio y Lazzarato Maurizio, (2001). *Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Río de Janeiro, DP&A Editora.
- Ortíz Osés, Andrés. (2012) *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*. Barcelona: Anthropos.
- (1986) *La nueva filosofía hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- (1999) *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Barcelona: Anthropos.
- (1988) *El matriarcalismo vasco*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Piaget, Jean (2001) *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata.
- Rawls, John. (1995). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rivera de Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Reverdy, Pierre. (1977) *Escritos para una poética*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Rousseau, Jean Jacques. (2013). *El contrato social o principios del derecho político*. México: Porrúa.
- Ross, Waldo. (1992). *Nuestro imaginario cultural: simbólica literaria hispanoamericana*. Anthropos: Barcelona.
- Ricca, Guillermo. "Políticas de lo contemporáneo. Derivas de la polémica Gramsci/Althusser", Vº Coloquio Nacional de Filosofía, Río Cuarto, Universidad de Río Cuarto, 2013, pp. 279-287.
- Sartre, Jean Paul.
- Simonis, Yvan. (1969) *Claude Lévi-Strauss o La pasión del incesto*. Barcelona: Ediciones de Cultural Popular.
- Starckenbaum, Marcelo. (2015). *Poshegemonía. Notas sobre un debate*. Políticas de la Memoria (16), 27-38. En Memoria Académica. Disponible en: <[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7257/pr.7257.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7257/pr.7257.pdf)>
- Schmitt, Carl. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Benedictus de. (2010) *Tratado Teológico Político. Tratado Político*. Madrid, Tecnos.
- Stefanoni, Pablo. Nueva Sociedad (2018) "Antiprogresismo. Un fantasma que recorre América Latina" (Online) Disponible en: <<http://nuso.org/articulo/antiprogresismo/>>
- Sznajder, Mario. (2010). *Entrevista con Zeev Sternhell*. "Historia y Política" No. 24. Madrid, Julio- Diciembre, pp. 329- 356. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3322816.pdf>>

Thoburn, Nicholas. (2007) "Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony", Theory, Culture & Society, SAGE, Vol. 24. N° 3. Disponible en: <[https://www.academia.edu/5427241/Patterns\\_of\\_Production\\_Cultural\\_Studies\\_after\\_Hegemony](https://www.academia.edu/5427241/Patterns_of_Production_Cultural_Studies_after_Hegemony)>.

Traverso, Enzo. (2005) *Interpretar el fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile*. "Ayer" Vol. 60 (4), pp. 227- 258. Disponible en: [https://eva.fcs.edu.uy/pluginfile.php/48316/mod\\_folder/content/0/Traverso%2C%20Enzo-%20Interpretar%20el%20fascismo.%20Notas%20sobre%20Georges%20L.%20Mosse%2C%20Zeev%20Sternhell%20y%20Emilio%20Gentile%20copia.pdf?forcedownload=1](https://eva.fcs.edu.uy/pluginfile.php/48316/mod_folder/content/0/Traverso%2C%20Enzo-%20Interpretar%20el%20fascismo.%20Notas%20sobre%20Georges%20L.%20Mosse%2C%20Zeev%20Sternhell%20y%20Emilio%20Gentile%20copia.pdf?forcedownload=1).

T13 (2018). "El auge de la extrema derecha en el mundo" (video online). Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=sy3WgTalWKg>>.

Verjat, Alain. (1989) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*. Barcelona: Anthropos.

Weber, Max. (1964) *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México: FCE.

Zibechi, Raúl. La Jornada (2017) "Del fin de ciclo a la consolidación de las derechas". (Online) Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2017/10/27/opinion/016a1pol>>.

La Jornada (2018) "Decir fascismo confunde y despolitiza". (Online) Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2018/11/09/opinion/022a2pol>>.

La Jornada (2017) "El fin de las sociedades democráticas en América Latina". (Online) Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2017/10/13/opinion/021a1pol>>.