

El imaginario: revisitando la obra de Gilbert Durand*

The imaginary: revisiting the work of Gilbert Durand

Ignacio Riffo-Pavón

Universitat Autònoma de Barcelona

ignacioriffopavon@gmail.com

Resumen

Este artículo, por un lado, tiene por objetivo abordar algunos de los acercamientos reflexivos que Gilbert Durand desarrolló en torno a la imaginación y el imaginario. Por otro lado, se pretende visitar el invaluable legado teórico que dejó la obra del filósofo francés. Para ello, se realiza un repaso sobre ambos conceptos y los abordajes teóricos a los han sido sometidos por destacados especialistas. Esta propedéutica se inmiscuye en las profundidades de la imaginación y el imaginario para contextualizar y aclarar nociones de ambos conceptos. Posteriormente, se emprende una descripción y explicación del trayecto antropológico y los regímenes de la imagen propuestos por Durand, puesto que son éstas sus aportaciones más destacadas tras más de 25 años dedicados al estudio del imaginario. Ahondar en el 'estructuralismo figurativo' durandiano busca presentar el sistema de clasificación de las imágenes y, a su vez, el potencial primero del imaginario.

Palabras clave: imaginario; imaginación; imágenes; Gilbert Durand; anthropos.

Abstract

This article, on the one hand, aims to address some of the reflexive approaches that Gilbert Durand developed around the imagination and the imaginary. On the other hand, it is intended to revitalize the invaluable theoretical legacy left by the work of the French philosopher. To do this, a review is made on both concepts and the theoretical approaches have been submitted by leading specialists. This propaedeutic is immersed in the depths of the imagination and the imaginary to contextualize and clarify notions of both concepts. Subsequently, a description and explanation of the anthropological trajectory and the image regimes proposed by Durand are undertaken, since these are his most outstanding contributions after more than 25 years devoted to the study of the imaginary. Delving into 'figurative structuralism' Durandian seeks to present the classification system of images and, in turn, the first potential of the imaginary.

Key Words: Imaginary; Imagination; Images; Gilbert Durand; Anthropos.

Recepción: 12.2.2019

Aceptación definitiva: 9.4.2019

* Este artículo se desprende de un capítulo de la tesis doctoral desarrollada en el Departament de Mitjans, Comunicació i Cultura de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Introducción

Por más de 25 años, Gilbert Durand, asentado en la región francesa de Savoie, consagra su interés intelectual en los trabajos sobre el imaginario. En 1966, Durand junto a Paul Deschamps y Léon Cellier fundaron en Francia el *Centre de Recherche sur l'Imaginaire* (CRI), éste reúne a investigadores/as de distintas disciplinas para que desarrollen proyectos en torno al imaginario.

Revisitar la obra de Durand parece altamente necesario puesto que ofrece una enorme batería conceptual y reflexiva capaz de esclarecer ciertas interrogantes que suscitan las investigaciones que referidas al imaginario.

Este artículo de carácter netamente teórico intenta aproximarse a las cuencas de la imaginación y el imaginario. Para ello, se nutre principalmente de la obra de Durand sin dejar de lado a otros especialistas que han destinado sus esfuerzos intelectuales en estos planos.

En primer lugar, se inaugura un apartado a la imaginación y su indiscutible poder creador. Ésta es concebida como una facultad humana que se manifiesta rebelde al determinismo. La capacidad imaginativa se erige como la mediadora entre el sujeto y su entorno. Esta facultad psíquica otorga al *anthropos* libertad, creación y ensoñación para elaborar aquello que aún no existe.

En segundo lugar, se destina un lugar para plasmar los intentos de ocultamiento de la imaginación y el imaginario. Precisamente, el desplazamiento epistemológico de la imaginación en Occidente que va de la mano al acto iconoclasta en las sociedades occidentales. Para profundizar en este punto se describen cuatro momentos de iconoclasia que detecta Durand (1994): (i) la iconoclasia religiosa, (ii) medieval, (iii) método y razonamiento en la ilustración y (iv) el empirismo factual.

Por último, se ahonda en la principal aportación que llevó a cabo Durand en su obra *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960). Allí el autor intentó establecer un sistema de clasificación/ordenamiento de las imágenes. Para emprender el reto de clasificar las imágenes, Durand examinó los reflejos dominantes comunes que poseen los seres humanos: postural, nutricional y sexual. Para el autor estos son los referentes primeros de las imágenes y, además, son las matrices donde se encuentra toda la capacidad/potencial del ser para representar el mundo. Son estas matrices las que él llamó estructuras antropológicas del imaginario.

La imaginación creadora

Al estudiar la propuesta que ofrecen los imaginarios sociales para entender los procesos sociales hay que profundizar obligatoriamente en la imaginación, entendida como cualidad única y primordial que poseen los seres humanos y que es la responsable de la elaboración de las matrices básicas para construir sociedad.

La imaginación no puede ser confundida con el imaginario. La imaginación se sitúa en específicamente en el individuo, por ende es concebida como una capacidad personal. Incluso, ésta puede ser entendida como una facultad creativa de proyectarse. Jean-Jaques Wunenburger define la imaginación como un “processus psychique qui engendre des images fondamentales; des récits fondateurs qui mettent en ordre l’existence” (2003: 5).

Por su parte, el imaginario es la poderosa facultad creadora inmanente al ser humano que permite simbolizar y es “ese conector obligado por el cual se constituye toda representación humana” (Durand, 1994: 60). En el pensamiento de Cornelius Castoriadis, el imaginario sería un magma de significaciones sociales que se sitúa en un espacio instituyente. Dicho de otro modo, el imaginario se emplaza en un plano colectivo y no individual, pues este último es el lugar propio de la imaginación.

Esta facultad, que fluye incesantemente en el torrente psíquico del *anthropos*, se levanta con una potestad creadora irreductible que permite conjeturar y viajar más allá de los límites geográficos y culturales instituidos en una sociedad. La capacidad imaginativa del *anthropos* es la que actúa como mediadora entre el propio sujeto y su entorno. Es importante precisar desde un comienzo que esta facultad no se considera como ambigua u oscura, ni como una mera fantasía como el racionalismo decimonónico sostiene desde hace siglos. Así Michel Maffesoli indica: “Ne l’oublions pas, de longue date, ainsi à partir de Malebranche l’imagination était considérée comme la ‘folle du logis’, c’est-à-dire ce qui ne permettait pas le bon fonctionnement de la raison” (Diz, 2018: 78).

Este trabajo se aparta de la depreciación que Jean Paul Sartre (1940) hace a la imaginación, catalogándola de una casi-observación, una nada, una degradación del saber, de carácter imperiosa e infantil. Sin embargo, hay que reconocer que para Sartre la imaginación es una facultad que permite crear nuevas posibles realidades o irrealidades nutriéndose basalmente del propio mundo, del cual se aleja para crear estas irrealidades.

Este proyecto doctoral también se distancia de la visión de lacaniana que desde psicoanálisis vislumbra el potencial del imaginario “como lo sustitutivo de una carencia más que como una fuente de creación y libertad del individuo. Es concebido como una consecuencia de una ‘falta primigenia’, lo que anularía así la originalidad de lo imaginario” (Carretero, 2010: 78).

La condición de este apartado que cavila en las dimensiones de la imaginación, la imaginación creadora y el imaginario social se acoge a la propuesta de Castoriadis quien se aparta del carácter determinista riguroso que cosifica y reduce la imaginación. Entendiendo que esta facultad propiamente humana, en su esencia, es siempre rebelde al determinismo. Castoriadis en una crítica a la ocultación y al menoscabo que ha sufrido la imaginación y la sociedad instituyente por parte de las filosofías deterministas señala que:

La cuestión que se planteó fue siempre la del papel de la imaginación en nuestra relación con lo verdadero/falso, con lo bello/feo, con el bien/mal, como ya dados y determinados. Se trataba en efecto de asegurar la teoría –el punto de vista o la constitución- de lo que es, de lo que debe hacerse, de lo que vale en su necesidad, es decir, en su determinación. (Castoriadis (1986: 150)

El interés por abordar las potencialidades de la imaginación responde únicamente al sitio que ostenta como facultad psíquica única de libertad, de ensoñación, de creación que permite elaborar imágenes de eso que aún no está o que nunca será materializado. El único límite que acarrea el proceso creativo de la imaginación es la propia experiencia del individuo o “ecuación personal” (Baeza, 20015). Tal como para Zygmunt Bauman (2001) la imaginación es un espacio ideal donde la libertad puede propagarse sin impedimentos.

Esta facultad también permite acercarnos al conocimiento a través de unos cuantos enunciados-conjeturas que establecen los/as investigadores/as al comienzo de una investigación, cualquiera que sea, inclusive la más empirista. Dicho de otro modo, la imaginación se presenta como una facultad directriz y generadora de conocimiento que permite distinguir a los seres humanos de las otras especies. Imaginación fecunda que es imposible de expulsar o soterrar de nuestro ser y que tiene la capacidad de “operar de manera totalmente autónoma, sin contacto alguno con elementos externos inmediatos que se encuentren al alcance de nuestros sentidos o provoquen determinados tipos de sensaciones” (Baeza, 2015: 46). En correlación se puede aceptar que los individuos pueden (re)configurar las sensaciones gracias a la potencia incesante de la imaginación creadora. Apoyándose en el pensamiento durandiano, Enrique Carretero apunta que “la fecundidad de la imaginación descansaría en su capacidad para evocar ‘lo irrepresentable’, para trascender la representación sensible y expresar un ‘sentido invisible’” (Carretero, 2010: 86).

Lo que se conoce como la realidad no está ahí *a priori* ya configurada ante los sujetos, sino que son estos últimos[los] que le atribuyen significación a lo que les rodea, de manera que la realidad antes los ojos del sujeto se objetiviza para que ésta se transforme en algo plausible. En este *continuum* de creación de *mundus* la imaginación creadora es la que participa incesantemente en esta configuración. Escribe Manuel Baeza (2015: 54):

La dinámica interna de procesos subjetivos e intersubjetivos que tienen como punto de partida la fértil e inagotable imaginación. De esta última a la legitimación, pasando por el conjeturar, hay todo un proceso de construcción de lo que en última instancia aceptamos como lo plausible, lo verosímil, lo que es finalmente aceptable para un sujeto que es, a la vez, sujeto imaginante-conjeturante-legitimador.

Carretero (2010) presenta sintéticamente las aportaciones que se han hecho históricamente en torno a la imaginación. El autor destaca cuatro momentos del pensamiento que son clave para estas teorizaciones: el griego, el renacentista, el moderno y el contemporáneo.

Pensamiento Griego

Aristóteles fue quien le otorgó un espacio a la imaginación (*phantasia*) como algo que se encuentra adosada en un lugar intermedio decisivo (entre la sensación y la intelección) en el

proceso del conocer (Baeza, 2015). Para el pensador griego, la imaginación no puede darse sin la sensación. Además, separa la imaginación y el pensamiento, puesto que la primera es propensa a caer en la falsedad, en tanto que el segundo se acopla a la verdad (Carretero, 2010).

Escribe Castoriadis (1986: 150):

Aristóteles es el primero que descubre la imaginación... y la descubre dos veces, es decir descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (Del alma, III, 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante la *imaginación segunda* (...) Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado Del alma; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general.

El abordaje que Aristóteles hace de la imaginación en el capítulo III del Libro III es en cierta medida un tanto ambiguo, porque sostiene que las imágenes perduran en la mente del ser humano gracias al poder de la imaginación, pero ésta no es aseguradora ni garante de certeza. Pero esta manera confusa de tratar la imaginación se despeja en los capítulos VII y VIII del mismo libro donde "Aristóteles nos dice que la imaginación es el fundamento mismo del pensamiento, dado que éste actúa por medio de imágenes[y] no podría darse sin ellas" (Carretero, 2015: 74).

Pensamiento Renacentista

En esta época se reconoció y se otorgó un valor especial a la imaginación como una facultad creadora única que posee el ser humano. La ciudad de Florencia, cuna del Renacimiento, albergó la capacidad creadora de intelectuales y artistas, como Michelangelo, Leonardo Da Vinci, Donatello, Galileo o Maquiavelo. Esta época -periodo de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna-, que se sitúa entre los siglos XV y XVI, se desató por un amplio movimiento cultural y una renovación en los enfoques de las ciencias, las artes, la política y la filosofía. Se planteó una forma diferente de comprender el mundo y al *anthropos*, sustituyendo la visión teocéntrica por la antropocéntrica. Dicho de otro modo, la concepción de Dios como el regidor de todo en el centro del universo es cambiada por la idea que el hombre es el centro de todo y es el fin último-absoluto de la creación. En este periodo la imaginación goza de un reconocimiento privilegiado como la facultad humana primordial para poder expresar todo lo que surge de la potencia creadora del ser humano. La conceptualización de la imaginación comienza a ser replanteada por diversos intelectuales, quienes se atreven a abordar nuevas dimensiones y alcances de esta facultad. Giordano Bruno destaca a la imaginación para contraponer y rechazar la cosmología aristotélica (Carretero, 2010). Además, la filosofía política de la época se ocupó y le otorgó una atención especial a lo 'imaginario' y el rol que éste juega en la sociedad. Principalmente, con el fin de comprender los vaivenes de la sociedad y trazar un status quo en nombre de un bien general o común.

La emblemática obra de Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, es un intento de explicación del ejercicio del poder desde las claves de una dominación del imaginario colectivo (...) Idéntica preocupación en torno al ejercicio de la dominación como manipulación del 'imaginario colectivo' se encuentra en *Utopía* de Thomas Moro. (Carretero, 2010:75)

Pensamiento Moderno

En este momento temporal el autor reconoce las aproximaciones que Spinoza y Kant hacen en torno a la imaginación y el imaginario. Por un lado, Spinoza en un comienzo de sus Libros I y II de la *Ética* le resta valor e importancia a la imaginación, pues la considera como germen de superstición. Spinoza señala que en la imaginación reposan los prejuicios y la superstición, pero al mismo tiempo le otorga una facultad no menor donde la sitúa como una base de consenso social coherente (Carretero, 2010).

Por otro lado, Kant revitaliza la imaginación -pero de manera insostenible y contradictoria según Castoriadis (1986)- como un esquema base previo al conocimiento capaz de posibilitar la construcción de la objetividad del conocimiento. Kant le concede una relevancia a la imaginación convirtiéndola en la "condición de la posibilidad de acercamiento a 'lo incondicionado' y a la fecundidad propia del arte" (Carretero, 2010: 78).

Castoriadis (1986) asegura que Kant, Hegel y Heidegger han ocultado la imaginación y que las aproximaciones reflexivas que hicieron sobre ésta son estériles e incontenibles. Dicho de otro modo, estos filósofos entran al campo de la imaginación y el imaginario, pero sólo permanecen en el umbral. Esta ubicación les otorga una visión difuminada que no les permite ahondar en esta facultad por lo que terminan por encubrirla. En este sentido, para Castoriadis (1986), Kant plantea de una manera amplia y renovada la imaginación, pero igualmente antinómica e insostenible. Por su parte, Hegel sencillamente traslada la imaginación a la memoria y le resta toda su vitalidad como facultad creadora, así como en el primer tratado de Aristóteles "la imaginación se relega a la psicología, se fija su lugar entre la sensación y la intelección y se le asigna un carácter simplemente reproductivo y de recombinación a su actividad, condición deficiente, ilusoria, engañosa o sospechosa de sus obras" (Castoriadis, 1986: 151). Por último, Heidegger aborda las dimensiones de la imaginación retomando las ideas de Kant, precisamente es en su obra *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) donde reflexiona en torno a la idea de la "imaginación trascendental" pero que no profundiza a cabalidad ni vuelve a desarrollar en sus trabajos posteriores, para Castoriadis (1986: 151) es un "nuevo olvido, nuevo encubrimiento y ocultación de la cuestión de la imaginación".

Pensamiento Contemporáneo

Este recorrido histórico que se ocupa de la noción del imaginario y la imaginación que desarrolla Carretero (2010) finaliza con el pensamiento contemporáneo, donde propone a Gaston Bachelard y Jean Paul Sartre como autores que prestan su atención a este campo. Sin embargo, es fundamental reconocer además a Castoriadis con su obra *L'institution imaginaire de*

la société (1975) a quien se le otorgará un apartado especial en las próximas páginas y, al mismo tiempo, las propuestas de Durand en sus obras *L'imaginaire* (1994) y *L'imagination Symbolique* (1964) y, especialmente, la corriente de pensamiento que derivó de sus trabajos, que se materializó en el *Centre de Recherche sur l'Imaginaire* en la Université de Grenoble.

La expulsión de la imaginación en Occidente

La imaginación como concepto de un alto valor para ser teorizado y comprendido ha sido desde hace siglos atacada por el pensamiento que brota de la lógica aristotélica, el empirismo, el racionalismo y el funcionalismo. Asimismo, la imaginación como facultad humana de importante magnitud creadora ha sido catalogada como 'maestra de error y falsedad' (Durand, 1994), oscura, fantasmagórica, infantil o confundida con las simples ficciones. Es comprensible que, en este mundo globalizado, enteramente racionalizado, amante de las cifras, los gráficos, lo medible y lo cuantificable, la imaginación haya sido desplazada del plano epistemológico. Situación similar a la que vive la filosofía –matriz de todo conocimiento– en los planes de estudios escolares. Sobre esta cuestión reflexiona Durand, quien argumentó en contra la desvalorización que ha sufrido a lo largo de la historia la imagen, la imaginación y el imaginario. Durand se convirtió en uno de los pensadores más influyentes en este campo del conocimiento, dejando un modelo de pensamiento que tiene su génesis en Grenoble.

Las sociedades de occidente se han forjado socio-imaginariamente al alero de una iconoclasia endémica transversal. Cuestión que se halla en la prohibición de fabricar y venerar imágenes que substituyan lo divino*, asimismo en la adoración individualizada de un Dios único y verdadero, que se encuentra en el monoteísmo como una herencia cardinal base que nutre el proceso instituyente de nuestra sociedad.

Muy pronto, a esta iconoclasia religiosa, se ha unido el método de verdad emanado del socratismo que se funda en una lógica binaria, lo cual iba a transformare, a través de la herencia de Sócrates, y después de Platón y Aristóteles, en el único procedimiento eficaz de búsqueda de la verdad (...) la vía de acceso a la verdad es la que parte de la experiencia de los hechos, y más aún de las certezas de la lógica. (Durand, 1994: 23- 24)

El pensamiento de Durand, influido por la ensoñación poética de Gaston Bachelard, esmerado en encumbrar la imaginación como capacidad para evocar lo irrepresentable, ahonda en las propuestas de los arquetipos de Carl Jung y la filosofía simbólica de Ernst Cassirer, perspectivas de pensamiento que él llama las '*hermenéuticas instaurativas*'. Sus reflexiones conciben de una manera polisémica la fuente creativa y figurativa que aportan las bases arquetípicas y míticas. Dicho de otra forma, el pensamiento de Durand se remite al incesante torrente figurativo que se desborda en el imaginario social. "La originalidad de estas hermenéuticas estriba en haber

* (Éxodo, XX, 4-5): (4) No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. (5) No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen.

redescubierto unas innovadoras vías para la comprensión de ‘lo imaginario’, liberándose de las limitaciones impuestas por los paradigmas de tipo explicativo-causal” (Carretero, 2010: 87).

Por un lado, Cassirer revitaliza enteramente el espacio simbólico que envuelve al *homo sapiens*, que en este sentido sería un animal simbólico irreductible. Por otro lado, la teoría del inconsciente colectivo de Jung -que hace una diferencia clara entre signo-síntoma y símbolo para criticar el psicoanálisis (Durand, 1964)- se manifiesta como un conocimiento clave para comprender el imaginario. De manera que lo inconsciente suministra incesantemente una forma arquetípica; dimensión donde “el arquetipo es una forma dinámica, una estructura que organiza imágenes, pero que siempre sobrepasa las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales de la formación de imágenes” (Durand, 1964: 72).

A su vez, Durand reconoce el mérito del psicoanálisis de Sigmund Freud y la antropología social de Claude Lévi-Strauss, pero no se acopla a ellas al considerar estos pensamientos como ‘hermenéuticas reductivas o desmitificadoras’. Éstas concebían “lo imaginario” como un mero síntoma y lo simplifican por su énfasis intelectualista (Carretero, 2010). En este sentido, el estructuralismo, el funcionalismo o psicoanálisis reducen el símbolo a signo. “Tanto el estructuralismo como el funcionalismo reducen el símbolo a su estricto contexto social, semántico o sintáctico, según sea el método utilizado” (Durand, 1964: 66). La obra de Durand toma distancia de estas doctrinas, porque su pensamiento no es un “estructuralismo formalista, como el de Lévi-Strauss, un sistema inconsciente y cerrado, constituido por pares de oposiciones y desencadenado por lógica del pensamiento binario. (Sánchez, 1999: 93).

El fundador del pensamiento estructuralista es otorgado al lingüista suizo Ferdinand de Saussure con su obra póstuma *Cours de linguistique générale* (1916), para quien el lenguaje posee un carácter pre-formativo de los seres humanos en base a una estructura que organiza sus pensamientos y *praxis*, cuestión que establece un orden entre las palabras y las cosas. A cada palabra le corresponde un determinado significado, vale decir que lo importante es el significado y no el significante. El significante es un tanto confuso por su carácter oral, el proceso de empalabramiento para designar una cosa puede suscitar equívocos debido al sonido que se emite para nombrarla.

Claude Lévi-Strauss, quien aplicó la teoría estructuralista, se encargó de analizar fenómenos culturales como los sistemas de parentesco y los mitos. Para Lévi-Strauss el lenguaje es la estructura principal de toda dimensión humana, por ende el *anthropos* está reducido a las estructuras que provienen del lenguaje. A raíz de esta máxima, el antropólogo cree que para analizar los diversos procesos sociales hay que estudiar a las estructuras y no a los individuos. “El problema de fondo que plantea el método de Lévi-Strauss se pone de manifiesto en una acrítica universalización de la lógica formal, propia de la filosofía analítica occidental” (Amador, 2018: 173).

Para Durand el método estructuralista de Lévi-Strauss del análisis de mitos carecía de profundidad, ya que dichos relatos no pueden ser reducidos a funciones lógicas binarias estrictas. Dicho de otra forma, “su oposición ‘binaria’ no obedece a la lógica propia de los mitos, supone una imposición artificial externa, proviene de la informática, la cual influyó de manera muy importante en el estructuralismo, tal como el mismo Lévi-Strauss lo reconoce” (Amador, 2018: 172). La arbitrariedad de reducir el mito a lógicas binarias genera una gruesa problemática si se desea someterlo a análisis, puesto que dicho modelo estructuralista olvida todo aquel significado sustantivo que se encuentra en las profundidades de los relatos míticos.

Respecto a este procedimiento de reducción estructuralista, Durand indica que: “la combinatoria estructural, que en primera instancia parecía tan complicada, es muy simple, en definitiva, de una simplicidad casi algebraica [...] se convierte en un ‘simple instrumento lógico’” (Durand 1964: 65).

La antropología social que lleva a cabo Lévi-Strauss reduce el mito a estructuras de relaciones significativas acordes al método que utiliza (Durand, 1964). Sin embargo es oportuno reconocer que Lévi-Strauss descubrió que los mitos tienen la característica de redundancia. Al respecto, Durand señala que:

El mito debe usar insistencia persuasiva que denotan las variaciones simbólicas sobre un tema. Estos enjambres, paquetes, constelaciones de imágenes pueden verse reagrupados, más allá del hilo temporal del discurso (diacronía), en series coherentes o sincrónicas de lo que Lévi-Strauss llama ‘mitemas’ (la más pequeña unidad semántica en un discurso, y que se señala por redundancia). (Durand, 1994: 79-80)

En tanto que el psicoanálisis de Freud reduce el símbolo para conocer el recóndito origen de determinados traumas sexuales que presenta una persona y que se esconden en su inconsciente. Reduce todo símbolo y toda imagen al órgano sexual femenino y masculino. Es por esta cuestión que “la imagen queda viciada de anomalías, acorralada como está entre dos traumas: el del adulto, que provoca la regresión neurótica, y el infantil, que fija la imagen en un novel biográfico de perversidad” (Durand, 1964: 51). Esta reducción pretende conocer los bloqueos de la libido que se remontan únicamente al pasado biográfico de una persona.

Si bien el psicoanálisis, así como la antropología social, redescubre la importancia de las imágenes y rompe en forma revolucionaria con seis siglos de rechazo y coerción de lo imaginario, dichas doctrinas solo descubren la imaginación simbólica para tratar de integrarla en la sistemática intelectualista en boga y reducir la simbolización a un simbolizado sin misterio (...) procesos de reducción de lo simbolizado a datos científicos y del símbolo al signo. (Durand, 1964: 47-48)

La iconoclasia en occidente

En relación al imaginario, nuestra civilización se ha caracterizado por confundir dicho concepto con las ficciones, la fantasía o lo confuso. Etiquetas reductoras erróneas porque el imaginario es algo mucho más amplio y multidimensional, que se podría definir como el conjunto de imágenes mentales y visuales que organizan a una sociedad y que permite que los individuos

puedan expresarse en la cotidianeidad objetivada. Los seres humanos no pueden escapar de su cualidad de gregarios, por ende la cotidianeidad se presenta “como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros (...) La realidad de la vida cotidiana se da por establecida como realidad. Está ahí, sencillamente, como facticidad evidente de por sí e imperiosa. Sé que es real” (Berger y Luckmann, 1966: 38-39). En este sentido, el imaginario social se comporta como una gran matriz de sentido o como una gramática general que permite conocer, evaluar, comprender e interpretar el mundo y toda la complejidad que lo enfunda.

Esta característica crítica y reductora del imaginario y las imágenes es al menos contradictoria, porque, por un lado, esta civilización pone todo en imágenes, ya lo vemos en la fotografía, la televisión, el cine, la publicidad, Facebook, Instagram, etc., sobretodo actualmente que pasamos de ser consumidores de imágenes a ser devorados por ellas. Pero, por otro lado, esta misma civilización se auto-instituye desde la iconoclasia y, al mismo tiempo, duda del imaginario, lo cualitativo y lo hermenéutico. “Occidente, es decir la civilización que nos lleva del razonamiento socrático y su bautismo cristiano, se ha querido imponer con soberbia como único heredero de una única Verdad, y siempre ha menospreciado más o menos las imágenes” (Durand, 1994: 19).

Desde el pensamiento socrático de la búsqueda de la verdad -arraigada sólo en dos valores, ‘lo verdadero’ y ‘lo falso’- y luego reforzado con las aportaciones de Platón y Aristóteles es que el método socrático se transforma en la base del conocimiento en occidente. Las contribuciones de Aristóteles para acceder a la verdad recaen en las certezas lógicas y en la verdad de los hechos. Esta doctrina tiene su continuación en la Ilustración, principalmente con René Descartes y su obra *Le discours de la méthode* (1637). En esta obra Descartes pone en el centro al Hombre y, al mismo tiempo, desplaza a Dios, porque duda de esta unicidad y de lo que existe; esto se conoce como la ‘duda metódica’. Esta cuestión permitió importantes avances científicos en la ilustración hasta nuestros días, a su vez esta obra vendría a poner en cuestionamiento a las monarquías que gobernaban por ‘derecho divino’, cuestión que se manifiesta casi cien años después con Louis XVI en la guillotina. La epistemología cartesiana entregó importantes avances en la manera de investigar, pero rechazó todo otro tipo de pensamiento que no fuese ‘fielmente científico’ y que no implementara el método para acceder a la verdad.

Durand (1964, 1994) precisa cuatro momentos históricos de iconoclasia en que la imaginación y el imaginario han sido desplazados de Occidente.

Primer momento: La iconoclasia religiosa

Para Occidente el monoteísmo establecido por el cristianismo en la biblia es una ordenanza clave en el desarrollo de esta civilización. Como se indicó anteriormente, la prohibición de adorar a otra deidad y de fabricar imágenes que sustituyan esta unicidad era sancionada. Este dictamen confluye con el método dialéctico de la lógica binaria, que emana desde Sócrates,

para encontrar la verdad. Con este precepto epistemológico la iconoclasia se instaura con mayor fuerza, porque la imagen se abre múltiples interpretaciones y no se reduce a los dos valores (“lo falso” y “lo verdadero”). La imagen se configura incierta y dudosa.

No hay que extrañarse que la cuestión de las imágenes se haya planteado con acuidad desde el siglo VIII, en la región más helenizada de la cristiandad, el Oriente Bizantino amenazado por la invasión, tanto espiritual como material, del Islam. Los emperadores de Bizancio, bajo el pretexto de quererse enfrentar a la pureza iconoclasta del Islam amenazante, van a destruir, durante casi dos siglos (730-780, y después 813 -843), las santas imágenes conservadas por los monjes, y perseguir a estos últimos como idólatras. (Durand, 1994: 25)

Segundo momento: La escolástica medieval

Las obras de Aristóteles fueron tomadas por Santo Tomás de Aquino, quien aceptó y reflexionó en torno al pensamiento del intelectual griego. Desde entonces la relación entre la fe católica y la filosofía aristotélica eran compatibles, lo que provocó que este saber, junto a la obra de Tomás de Aquino, se convirtieran en el pensamiento que cuajará en la iglesia católica. “Fue un gran intento el de anudar el racionalismo aristotélico y las verdades de una fe en una suma teológica que iba a convertirse en el eje de reflexión de toda la escolástica de los siglos XIII y XIV” (Durand, 1994: 26). La escolástica fue la corriente filosófica y teológica que dominó en el medioevo, que se basó entre la fe y la razón para comprender la revelación religiosa del cristianismo. Asimismo, este pensamiento se esparció en las universidades europeas medievales, especialmente en las escuelas catedralicias que eran aquellas que se emplazaban al lado de las bibliotecas de las catedrales para formar al clero.

Tercer momento: El método y la razón en la ilustración

“Galileo y Descartes establecieron las bases de la física moderna, se corrigieron ciertamente muchos errores de Aristóteles, pero sin contradecir de ningún modo los objetivos filosóficos de este último y de su continuador Tomás de Aquino, a saber: que la razón es el único modo de acceder o de legitimar el acceso a la verdad” (Durand, 1994: 26). El cartesianismo se consagra como la corriente de pensamiento que más ha desvalorizado a los símbolos. Se consagra aquí el triunfo del signo sobre el símbolo. “Lo que instaura Descartes es, en verdad, el reino del algoritmo matemático (...) Todos los cartesianos rechazan la imaginación, así como también la sensación, como inductora de errores” (Durand, 1964: 27). La locución “*cogito ergo sum*” traducida al español como “pienso, luego existo” es uno de los enunciados más emblemáticos de Descartes (1637). En dicha frase, que en el texto original sería “Je pense, donc je suis”, se desprende que el pensamiento es el método, para existir. Siguiendo la idea de Durand, esto último quiere decir que “el método matemático en el único símbolo del ser” (Durand, 1964: 27).

Cuarto momento: El empirismo factual

Este momento que se sitúa en el siglo XVIII está centrado en la delimitación de los ‘hechos’ o en la realidad de los ‘hechos’. Isaac Newton conocido por la Ley de Gravitación Universal y David Hume son los intelectuales que destacan en este momento. Los ‘hechos’, que sostenían el pensamiento empírico de la época, pueden manifestarse en dos tipos: “el derivado de la percepción, fruto de la observación y de la experimentación, y puede ser también un ‘acontecimiento’, como el hecho histórico” (Durand, 1994: 28).

Por ejemplo, también en la sociología, en su intento de estudiar los fenómenos y hechos sociales, se fueron desterrando algunas características únicas del ser humano, como lo son la voluntad y la imaginación. Estas dos peculiaridades se presentan como rebeldes, confusas y de difícil objetivación para los investigadores. Esta cuestión se da en el marco del positivismo como teoría filosófica del conocimiento que tiene como anhelo controlar todo ‘objeto de estudio’ desde fuera, separando decisivamente el objeto del sujeto (Baeza, 2015).

Finalmente, del recorrido de estos cuatro momentos de iconoclasia, Durand (1994: 28) afirma que:

De la unión entre lo factual de los empiristas y el rigor iconoclasta del racionalismo clásico nace, en el siglo XIX, el positivismo (...) Cientificismo (doctrina que solo reconoce como única verdad aquella que es merecedora del método científico) e historicismo (doctrina que sólo reconoce como causas reales aquellas que se manifiestan más o menos materialmente en el acontecimiento histórico) son las dos filosofías que devalúan totalmente el imaginario, el pensamiento simbólico, el razonamiento por similitud, y por lo tanto la metáfora.

En relación a estos cuatro momentos se puede sostener que a nivel epistemológico “todo el saber de los últimos dos siglos se resumirá en un método de análisis y de medición matemática, producido por un deseo de enumeración y de observación en el cual desembocará la ciencia histórica” (Durand, 1964: 28) y, al mismo tiempo, se puede entender la *praxis* institucional y humana del presente, contenida en axiologías prácticas, lógico-rationales, pragmáticas, eficaces, competitivas, cuantitativas, consumistas. “Una neolengua edificada sobre conceptos como el *management*, la innovación, la flexibilidad, el emprendizaje, la creatividad, las redes o la posmodernidad ha conseguido modelar un nuevo imaginario social capitalista” (Alonso y Fernández, 2013: 20). Un imaginario social tramado en la actualidad por la pleitesía a la técnica y a las nuevas tecnologías. Esta constitución socioimaginaria nos remite, por tanto, a plantear el cómo una sociedad se instituye a sí misma y bajo cuáles significaciones imaginarias sociales se forja esta construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1966).

Como ha quedado de manifiesto, Durand rechaza todo dualismo y toda visión reduccionista del Hombre. Su trabajo más bien se encarga de proponer desde lo simbólico, el mito, la imagen y la imaginación un estudio de las representaciones humanas y los símbolos que la componen. En este sentido, es la imagen simbólica la gramática general del discurso humano (Verjat, 1989), donde se urden los deseos, sueños, miedos, pulsiones, melancolías y objetivos del *anthropos*. De esta forma se entiende que el Hombre no es producto de la historia, sino al revés puesto que

es el propio Hombre quien la construye. El ser humano tiene el atributo de todo ponerlo en imágenes, porque en éstas “se tejen los vínculos sociales, se crean identificaciones, se configuran aspiraciones, adquieren rostro las alteridades, se dicta qué consumir, se conocen lugares remotos o cercanos, se objetivan formas de apropiación de los espacios, entre muchas otras cuestiones” (Lindón y Hiernaux, 2012: 10).

Durand (1960) se plantea elaborar un estudio profundo de la imagen, que se conoce como el ‘trayecto antropológico’ que es “un barrido metodológico al que se somete el objeto del estudio, abordándolo desde todas las perspectivas posibles y sometiéndolo a cuantos procesos de análisis y descripción admite” (Verjat, 1989: 14-15).

El trayecto antropológico y los regímenes de la imagen

Antes que todo, resulta necesario destacar la importancia del mito en las reflexiones de Durand. Este relato, que se refiere a acontecimientos prodigiosos, tiene un rol preponderante para comprender la cohesión y la formación de las sociedades. Asimismo, desde un punto de vista instrumental, el mito resulta una fuente de conocimiento central que Durand abordó para desarrollar su más importante aportación en *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960). Este pensador destacó la imagen por sobre el concepto o, dicho de otro modo, “el lenguaje metafórico antecede al recto u ordinario” (Bauzá, 2007: 160). En esta dimensión es necesario entender que, en la antigüedad, el mito sirvió a los seres humanos para poder explicar los diversos fenómenos naturales que le acontecían. Además, estos relatos estaban conferidos por una fuerza trascendente, religiosa y espiritual.

Se puede aproximar que los mitos además de ayudar a enfrentar los conflictos humanos, han servido como sustrato primero para conformar y cohesionar a las sociedades. Los mitos surgen de la propia creación humana y se escurren en la sociedad de generación en generación para convertirse en soportes psicológicos que se proyectan en nuestras *praxis*. Por ejemplo, el mito del amor romántico y el mito del héroe, ambos relatos mitológicos que se articulan reiteradamente en la cotidianeidad del *anthropos*.

Sin embargo, estos relatos han sufrido transformaciones con el paso del tiempo pero, a su vez, mantienen el sustrato base que profiere las representaciones humanas. En este sentido, Joseph Campbell (1949: 11) afirma que:

El mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas. Las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos científicos y tecnológicos, las propias visiones que atormentan en sueño, emanan del fundamental anillo mágico del mito.

Para Hugo Bauzá (2007) el mito del héroe tiene la función social específica de justificar un cierto estado de las cosas, que puede ser el dominio de un territorio o la consolidación/glorificación de una dinastía/clase/etnia determinada. Este mito a lo largo del tiempo se ha ajustado a cada sociedad y ha servido para comprender e interpretar a diferentes culturas.

Cualquier mito, en este caso el del héroe, “no es un canon fijo, sino una forma de lenguaje en perpetuo movimiento y que lo que determina su esencia es la suma de todas sus variantes” (Bauzá, 2007: 4).

Para entender el papel del mito en la conformación de un imaginario social es pertinente hacer referencia a Carretero quien sostiene que el mito es “como lugar natural de sedimentación de ‘lo imaginario’, no puede ser menospreciado desde los parámetros de un intelectualismo incapacitado para descifrar su radicalidad como fenómeno cultural” (Carretero, 2010: 86). Dicho de otro modo, el mito es la fuente de la que se nutren los imaginarios sociales.

El mito posee la cualidad de ser redundante, es decir, es posible encontrar ‘reiterado’ el mismo fondo mítico en diversas formas narrativas, porque cada nueva narración es portadora de una sustancia mitológica matriz. Se conserva el fondo pero con una forma reajustada. Por ejemplo, en la literatura o en el cine vemos repetido el ‘viaje del héroe’ de manera incesante, donde se respeta un patrón de ciclos similares que se pueden resumir en: separación, iniciación y retorno. Esta cuestión la advirtió Campbell (1949) y que también presentó Vladímir Propp (1928). “El mito ni razona ni describe: intenta persuadir repitiendo una relación a través de todos los matices posibles” (Durand, 1994: 106). Es pertinente dar cuenta que en la presente investigación la conceptualización de mito matriz no pretende indicar que exista una “única” estructura basal que da forma y determina todos los relatos y *praxis* humanas.

Las cavilaciones de Durand en torno al mito, lo simbólico, el *anthropos*, el entorno y la imaginación confluyen en su propuesta del ‘trayecto antropológico’. Ésta es considerada una de sus más importantes aportaciones por su complejidad al proponer desde unas características inherentemente orgánicas del ser humano el territorio donde se sitúan todas las imágenes que el *anthropos* es capaz de producir.

Castoriadis en la primera parte de su obra de referencia se plantea lo siguiente:

las primeras ciudades sumerias, en las que, desde el comienzo del IV milenio antes de Jesucristo, existe de una vez y bajo una forma prácticamente ya acabada lo esencial de toda sociedad bien organizada: los sacerdotes, los esclavos, la policía, las prostitutas. Todos se ha hecho ya, y no podemos saber ni *cómo* y ni *por qué* se ha hecho. ¿Lo sabremos algún día? (Castoriadis, 1975: 248)

Se ha detectado que estas preguntas planteadas por Castoriadis podrían ser resueltas gracias a la propuesta del trayecto antropológico que establece Durand y que explica de la siguiente manera:

La afirmación, para que un simbolismo pueda emerger, que debe participar indisolublemente –en una especie de ‘vaivén’ continuo- en las raíces innatas en la representación del *sapiens* y, en el otro extremo, en las intimaciones variadas del medio cósmico y social. La ley del ‘trayecto antropológico’, tipo de ley sistémica, muestra de manera clara la complementariedad en la formación de lo imaginario, entre el estatus de las aptitudes innatas del *sapiens*, la repartición de los arquetipos verbales en grandes estructuras ‘dominantes’ y sus complementos pedagógicos exigidos por la neotenia humana (Durand, 1994: 109).

En un esquema 'tópico' (*topos*: lugar) sociocultural del imaginario (Figura 1), Durand intenta demostrar el trayecto antropológico creativo de una sociedad determinada en un tiempo dado. Basado en la aportación freudiana (yo, ello, superyó), Durand divide con franjas horizontales las tres partes del aparato psíquico freudiano para figurar el manto imaginario que reviste a una sociedad. La figura debe leerse desde abajo hacia arriba. "La franja inferior, en lo más profundo, figura un 'ello' antropológico, lugar que Jung llama 'el inconsciente colectivo' (...). Es el dominio en que los esquemas arquetípicos suscitan imágenes arquetípicas" (Durand, 1994: 113). En tanto, en el segundo nivel se pueden encontrar dos categorías de imágenes: a) de papeles valorizados y b) de papeles marginados. Estas imágenes son categorizadas-estratificadas según "las clases, las castas, los rangos de edad, los sexos, los grados de parentesco" (Durand, 1994: 114). De esta forma, las imágenes valorizadas se instituyen socialmente de una forma fuerte y cohesionada. En cambio, las imágenes de papeles marginados se encuentran en las sombras, poco cohesionadas, pero éstas "son el fermento, bastante anárquico, de cambio social y de cambio de mito director" (Durand, 1994: 114). Estos dos hemisferios de imágenes son el lugar donde se concentran todas aquellas contradicciones de la sociedad. En lo alto de esta figura se encuentra el superyó que se encarga de "organizar, incluso a racionalizar en los códigos, planes, programas, ideologías, pedagogías, los papeles positivos del 'yo' sociocultural" (Durand, 1994: 114). Finalmente, - agregando la dimensión temporal- desde el contorno del círculo, comenzando desde la franja inferior, ascienden en el sentido de las agujas del reloj una serie de imágenes que chorrean desde el 'ello'. En un comienzo, estas imágenes son el "punto de enganche confuso de un imaginario que, poco a poco, se regulariza con papeles diversos en su parte mediana, para acabar muy empobrecido en su extremidad superior, en donde lo alógico del mito tiende a difuminarse en provecho de la lógica corriente" (Durand, 1994: 115).

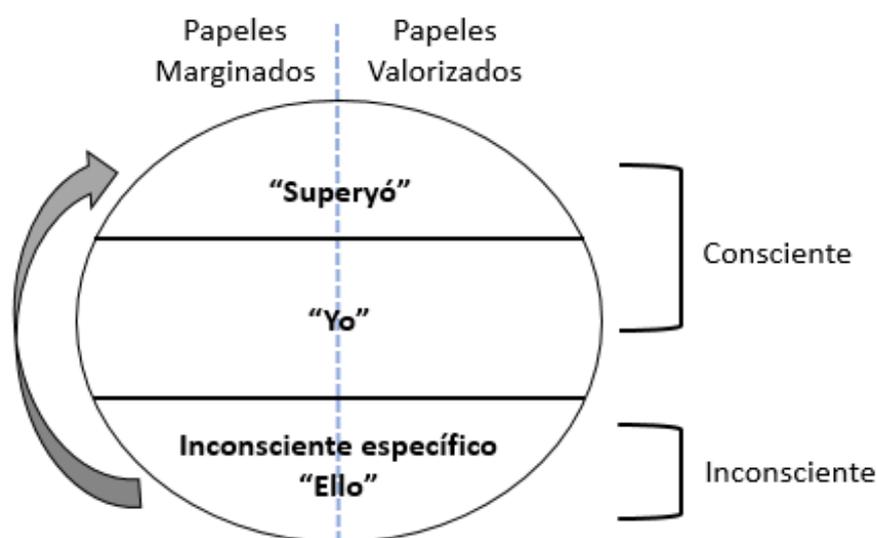


Figura 1. Elaboración propia.

Del esquema sociocultural del imaginario (véase Fig. 1) se desprende que en aquella dimensión consciente de los Papeles Valorizados se sitúa la institucionalidad de la realidad objetiva. Espacio en el cual las instituciones están cristalizadas y se sostienen en sí mismas. Pareciera que éstas tuvieran una realidad propia puesto que están instaladas ahí, son evidentes y son reconocidas socialmente. Dicho de otro modo, “las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables” (Berger y Luckmann, 1966: 80).

Durand estableció que el imaginario humano, preso del miedo que le inspira el tiempo devorador (cronos) y la muerte que se acerca, capta este terror de tres maneras y agrupa las imágenes correspondientes en terimorfias (animalidad-devoración), nictomorfias (tinieblas) y catamorfias (pecado-caída). Luego, nuestro instinto de supervivencia nos anima a contrarrestar esta siniestra percepción y lo hacemos según dos ejes principales que Durand llama regímenes. Estos regímenes son el diurno y el nocturno, este último dividido en místico y sintético-diseminatorio. En estos regímenes se agrupan los principios, las lógicas, los arquetipos, los símbolos, las imágenes y finalmente los estereotipos que corresponden a cada uno de estos ejes. Esta división se establece en base a las relaciones del arquetipo con la fisiología, ya que se funda sobre los estudios que derivan de la reflexología de la Escuela de Leningrado, que “despejando la noción de ‘gesto’ o de ‘reflejo dominante’, permite circunscribir las matrices originarias en donde van a construirse progresivamente los grandes conjuntos simbólicos” (Durand, 1994: 62). Los trabajos revelan que los tres reflejos/gestos dominantes claves son: el postural, el nutricional y el copulativo. Durand establece que estos reflejos son las matrices de las imágenes, puesto que se manifiestan como referentes cardinales o como unos vectores y grandes conjuntos donde se integra toda la capacidad humana de representación. Son estas matrices la que Durand tituló como estructuras antropológicas del imaginario, donde cada una produce una condensación simbólica particular. “Estas estructuras, también llamadas regímenes, aglutinan todas las posibles manifestaciones de las imágenes y definen la concreción del imaginario” (Gutiérrez, 2012: 182). Todo aquello que es instintivo (reflexológico) en el ser humano trae consigo un proceso de simbolización. Para clarificar esta última idea, Durand (1994: 109) señala que:

La estructura de postura, dada por el reflejo dominante del erguimiento vertical, necesita, para educarse en símbolo, de la aportación imaginaria cósmica (la montaña, el precipicio, la ascensión...) y sobre todo sociocultural (todas las pedagogías de la elevación, de la caída, de lo infernal...).

- *Reflejo postural*: está ligado a los elementos horizontales y verticales que producen una serie de imágenes de separación, contradicción, autoridad, elevación. Este gesto produce símbolos tales como el jefe, el sol, el fuego, las armas, el ojo del padre, etc.
- *Reflejo copulativo/sexual*: se basa en el acto sexual donde se reúne la dimensión cíclica, los movimientos rítmicos y la fecundidad. Trae consigo símbolos de repetición, germinación.

- *Reflejo digestivo/nutricional*: tiene que ver con la succión y contiene imágenes simbólicas relacionadas al calor, la nutrición, lo íntimo, la madre. Sus imágenes concentran el mar, la leche, la miel, el huevo.

Como bien explica Fátima Gutiérrez (2012: 23-24): “Estas estructuras, también llamadas regímenes, aglutinan, pues, todas las posibles manifestaciones de las imágenes y definen la concreción del Imaginario; concreción en la que se encuentran indisolublemente unidos los contenidos y las formas, con una intención significativa”.

A partir de estos reflejos directrices –que son tres cuencas donde se reúnen todas las representaciones humanas- Durand (1960) realiza una clasificación más profunda que él denomina regímenes. Éstos son el diurno y el nocturno, este último separado en místico y sintético.

a) *El régimen diurno*

Se define por el reflejo dominante postural. Se funda sobre los principios de identidad, exclusión y contradicción, de modo que se articula conforme al modelo del *tertium exclusum*. Este régimen se basa en la lógica del tercio excluso, en la separación dualista (A no es B). Le corresponde el universo de estructuras y atributos heroicos. Los símbolos que se congregan en torno a este régimen son el cetro, la espada y las armas cortantes, el sol y los esquemas ascensionales: las escaleras, el ave diurna, la lanza o el héroe. Esto quiere decir que corresponde a las estructuras heroicas, del mundo de la luz que se opone a las tinieblas, del héroe que vence al monstruo. El destino es lineal, va de la cuna a la tumba, y se aspira a la santidad religiosa o laica.

Dicho de otro modo, se puede desprender que el régimen diurno de la imagen es la antítesis constante que encamina una lucha firme contra el tiempo y la muerte.

b) *El régimen nocturno*

Se basa en la lógica del tercio incluso de la analogía (A = B). Se concreta por la función simbólica de los reflejos dominantes digestivo y sexual. En lo relativo a la dominante nutricional se encuentran imágenes de profundidad y se sitúa el universo de la intimidad protectora, de los sentidos, de la madre tierra, esto sería la proyección afectiva del arquetipo materno. En tanto que la dominante sexual remite al ciclo, en este régimen no se muere, porque todo es cíclico y el fin es como el principio; se encuentra el mito del eterno retorno e imágenes de ruedas, de una eterna rotación. Este régimen se subdivide en:

b.1. *Régimen místico*

Se define por la inclusión, la unión, la fusión. “Negando lo negativo se construye lo positivo” (Gutiérrez, 2012: 108). Se asocia a los símbolos de la feminidad, la madre y el refugio tranquilo e íntimo. Es el retorno a la tranquilidad del seno materno. En este régimen el Ser no

lucha, sino que “se encierra, se refugia en lo más recóndito de la sustancia” (Gutiérrez, 2012: 116).

b.2. Régimen sintético

Caracterizado por la conciliación de opuestos, donde el progreso sigue la lógica causal (sí A entonces B) y se materializa en los protocolos de iniciación o en la transformación que lleva a un estado superior. Por ejemplo, de la oruga a la mariposa. En este régimen no se muere, sino que se transforma en algo superior. Se acepta y se reconoce la negatividad de tiempo (Cronos). Se confía en que Cronos no es definitivo y que puede ser vencido. Aquí se sitúan imágenes que gravitan en torno al tiempo. Durand agrupa estas imágenes en las categorías de símbolos cíclicos y los mitos de progreso (Gutiérrez, 2012).

Se puede vislumbrar que el trayecto antropológico establecido por Durand revitaliza el destacado rol que cumple ‘el imaginario’ como mediador entre la pulsión que fluye en cada sujeto y la presión que el entorno social realiza sobre dicha fuerza pulsional. En definitiva, en relación al trayecto durandiano, Gutiérrez (2012: 85) señala:

Estas estructuras, estos comportamientos previos a la expresión lingüística, estos lenguajes del cuerpo, innatos y comunes a la especie Homo y al género Sapiens, determinan unas cuencas, unos depósitos en los que no sólo van a converger todos los demás reflejos, sino también y lo que es, para nosotros, más importante, todas nuestras representaciones, todo nuestro Imaginario del que, pese a quien le pese, van a surgir tanto las más brillantes racionalizaciones objetivas como las más espléndidas creaciones de la fantasía.

Conclusión

Luego de este recorrido teórico centrado en el pensamiento durandiano, en el que convergen los estudios del *anthropos*, la imaginación y el imaginario es posible observar la profundidad y, a su vez, la ambición intelectual de Durand por demostrar que la imagen y el universo simbólico se sitúan al centro de los intereses antropológicos.

Durand intenta encumbrar sus investigaciones desde una universalidad con un claro sentido holístico para así responder a sus interrogantes. Se interesa en el estudio de los mitos, las tradiciones religiosas y las creaciones humanas (obras pictóricas musicales y literarias) escapando de este modo de positivismo historicista y la reduccionismo formalista.

Se puede observar que en el pensamiento durandiano existe una sustancial relevancia y resistencia en el imaginario, considerado éste como una facultad subyugada por un entorno objetivista y factual. Asimismo, Durand intentó reivindicar el poder de la ‘imaginación’ creadora y su valor ontológico ocultado y menospreciado por diversas corrientes de pensamiento. Además, se encargó de revalorar el papel del mito y así superar la reducción que el racionalismo y el positivismo han hecho de él en un simple encuadre de objetividad científica.

La obra de Durand se puede traducir en la idea que toda la envergadura de la vida cotidiana puede entenderse a través del imaginario como instrumento metodológico, que se sostiene

epistemológicamente en la mitocrítica. Es, pues, la mitocrítica la que permite analizar el imaginario que acaece en las artes, la poesía, la ficción, los eventos deportivos o rituales religiosos, en definitiva en nuestra cotidianeidad.

Agradecimientos

La investigación doctoral que desarrollo, de la cual emerge el presente artículo, es posible gracias al apoyo económico obtenido del Programa de Becas Conicyt-Chile.

Referencias

- Alonso, L. y Fernández, C. (2013). *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Amador, J.A. (2018). El sustrato cientificista de la antropología estructural: una crítica desde la hermenéutica (segunda parte). Lévi-Strauss y la interpretación del mito: las incongruencias del método. *Interpretatio*, 3(1), 163-190.
- Baeza, M. (2015). *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para construir sociedad*. Santiago de Chile: Ril editores.
- Bauman, Z. (2001). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2009.
- Bauzá, H. (2007). *El mito del héroe. Morfología y semántica en la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.
- Campbell, J. (1949). *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Carretero, E. (2010). *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus ediciones.
- Castoriadis, C. (1986). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1988.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2013.
- Descartes, R. (1637). *El discurso del método*. Madrid: Editorial Edaf, 2012.
- Diz Casal, J. (2018). Coloquio sobre teoría y metodología en la investigación de lo imaginario, de los imaginarios sociales y de las representaciones sociales. Entrevista a Lidia Girola, Manuel Antonio Baeza, José Ángel Bergua, Enrique Carretero, Michel Maffesoli y Felipe Aliaga. *Imaginación o Barbarie*, (12), 71-114.
- Durand, G. (1960). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. París: Bordas-Dunod.
- Durand, G. (1964). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971.

- Durand, G. (1994). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.
- Gutiérrez, F. (2012). *Mitocrítica: naturaleza, función, teoría y práctica*. Lleida: Editorial Milenio.
- Heidegger, M. (1929). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2012). *Renovadas interacciones: la espacialidad y lo imaginario*. En: A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.), *Geografías de lo imaginario* (pp. 9- 28). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Propp, W. (1928). *La morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1971.
- Sánchez, C. (1999). *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Madrid: Tecnos.
- Sartre, J-P. (1940). *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1975.
- Saussure, F. (1916). *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza, 1983.
- Verjat, A. (1989). Gilbert Durand y la ciencia del hombre. En A. Verjat (ed.), *El retorno de Hermes. Hermenéuticas y ciencias humanas* (pp. 11-19). Barcelona: Editorial Anthropos.