Nº 21 Vol. 14 (junio 2025)

ISSN:0719-0166

imagonautas

Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales

UPAEP

UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, *Rector.*
José Antonio Llergo Victoria, *Secretario General.*
Jorge Medina Delgadillo, *Vicerrector de Investigación.*
Mariano Sánchez Cuevas, *Vicerrector Académico.*
Javier Taboada, *Director Editorial.*

imagonautas

Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR)

Directorio

Felipe Andrés Aliaga Sáez, *Coordinador General.*
Javier Diz Casal, *Comité Editorial.*
Yutzil Cadena Pedraz, *Comité Editorial.*
Josafat Morales Rubio, *Comité Editorial.*

IMAGONAUTAS, REVISTA INTERDISCIPLINARIA SOBRE IMAGINARIOS SOCIALES, año 14, No. 21, junio 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., calle 21 Sur 1103, Col. Santiago, C.P. 72410, Puebla, Puebla Tel. (222) 2299400, revista.imagonautas@upaep.mx Editor responsable: Raúl Romero Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-100513012000-102, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Comité Editorial Imagonautas

Josafat Morales Rubio, *Editor en jefe.*
UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO

Raúl Romero Ruiz, *Editor.*
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

Felipe Andrés Aliaga Sáez
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, COLOMBIA

Milton Aragón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE COAHUILA, MÉXICO

Fátima Braña Rey
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA

Yutzil Cadena Pedraza
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO

Enrique Carretero Pasin
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, GALICIA, ESPAÑA

David Casado Neira
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA

Javier Diz Casal
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL IBEROAMERICANA, MÉXICO

Laura Susana Zamudio Vega
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

contenido

INTRODUCCIÓN EDITORIAL 5

Teresa Pérez Cosgaya
Carlos Guillermo Terzano

IMAGINARIO SOCIAL Y LUCHAS POLÍTICAS. ELEMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LAS RECONFIGURACIONES DE LO DECIBLE. LO VISIBLE Y LO AFECTIVO 7

Social Imaginary and Political Struggles: Toward a Framework for Analyzing the Reconfiguration of the Sayable, the Visible, and the Affective

Germán Rosso

ENSEÑANZA DEL PASADO, PROSA CONTRAINSURGENTE E IMAGINARIO RADICAL: HISTORIA Y DEMOCRACIA EN LA DICTADURA CHILENA (NOTAS DE INVESTIGACIÓN A PARTIR DE LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD) 30

Teaching the Past, Counterinsurgent Discourse, and the Radical Imaginary: History and Democracy under the Chilean Dictatorship (Research Notes Inspired by The Imaginary Institution of Society)

Matías Ortiz Figueroa

ESCUELA COMO INSTITUCIÓN IMAGINARIA SOCIAL: PISTAS PARA INVESTIGAR SUS IMAGINARIOS 48

The School as a Social Imaginary Institution: Conceptual Pathways for Investigating Its Imaginarieson

Napoleón Murcia Peña
Jorge Iván Murcia Gómez

LA TEORÍA DEL IMAGINARIO SOCIAL DE CASTORIADIS: UNA RENOVACIÓN RADICAL DEL PENSAMIENTO SOCIAL. 59

Castoriadis's Theory of the Social Imaginary: A Radical Reconfiguration of Social Thought

Gastón Amen

EL IMAGINARIO SOCIAL: ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO 74

The Social Imaginary: An Archaeology of a Concept

Adrián Espíritu Chávez

CASTORIADIS EN PERSPECTIVA. REFLEXIONES DESDE UNA PSICOSOCIAL MEXICANA 90

Revisiting Castoriadis: Reflections from a Mexican Psychosocial Perspective

Arely Vianey Ramírez Cortés

«LAS MODERNIDADES SON MÚLTIPLES Y LAS GUERRAS CULTURALES SON GLOBALES» 97
UNA ENTREVISTA CON JOSETXO BERIAIN

«Modernities Are Multiple and Culture Wars Are Global»: A Conversation with Josetxo Beriain

Andrea Marina D'Atri

Teresa Pérez Cosgaya[a] Carlos Guillermo Terzano[b]
[a]Universidad de Santiago de Chile. Santiago, Chile. *teresa.perez@usach.cl*
[b]RIIR. Buenos Aires, Argentina. *carlos.g.terzano@gmail.com*

En 1975, Cornelius Castoriadis publicó *L'Institution imaginaire de la société*, obra que se convirtió en referente ineludible para el estudio de los imaginarios y las representaciones sociales. La obra es el resultado de un proceso intelectual reflexivo y crítico de dos décadas, desde 1959 hasta 1970, al alero de su participación como de miembro activo del grupo Socialismo o Barbarie. En ella se articulan de manera coherente sus ensayos para elaborar una crítica consistente y profunda, tanto al capitalismo como al socialismo burocrático soviético, reflejando el contexto sociohistórico en el que fue gestada: un periodo marcado por los intensos debates que siguieron al mayo del 68 en Francia y la crisis del marxismo.

En esta discusión con los paradigmas vigentes Castoriadis propone una idea alternativa a las interpretaciones deterministas, debatiendo con figuras prominentes como Louis Althusser, Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan. Al enfrentarse a estos pensadores, defendió la autonomía de la praxis social y la capacidad de los individuos y las colectividades para crear significados y estructuras nuevas, estableciendo que la sociedad no es el mero resultado de estructuras económicas o lingüísticas, sino que se auto-instituye por medio de significaciones imaginarias colectivas. La institución imaginaria radical permite, entonces, la constitución de la sociedad, pero también posibilita su transformación.

En este número especial, Diálogos multidisciplinares con Castoriadis a cincuenta años de la Institución Imaginaria de la Sociedad, el lector encontrará, por un lado, un reconocimiento explícito al aporte indeleble del imaginario social radical del autor a distintas miradas disciplinarias como un referente esencial para el análisis de las instituciones y el cambio social. Por otro, la exploración y actualización de conceptos en el análisis de los fenómenos contemporáneos, poniendo también en conversación a Castoriadis con otros clásicos del estudio de los imaginarios y las representaciones sociales, invitando a una reflexión crítica sobre las dinámicas de poder, la identidad y la autonomía que caracterizan nuestras sociedades.

En primer lugar, Germán Rosso, en el artículo «Imaginario social y luchas políticas. Elementos para el estudio de las reconfiguraciones de lo decible, lo visible y lo afectivo», propone que las luchas políticas pueden analizarse a partir de un marco teórico de lo imaginario porque pueden tratarse como imaginarios de lo social y del cambio social en disputa. Revelando, además, que esta perspectiva surge desde una apuesta epistemológica particular. Argumenta también que las normas jurídicas deben entenderse no como imposiciones externas, sino como creaciones colectivas que surgen de significaciones sociales cambiantes. Este enfoque sugiere que la justicia y la normatividad están imbricadas en un proceso social que refleja la autonomía de las comunidades.

A continuación, Matías Ortiz Figueroa, desde la historiografía, en su texto, «Enseñanza del pasado, prosa contrainsurgente e imaginario radical: Historia y democracia en la dictadura chilena (Notas de investigación a partir de *La institución imaginaria de la sociedad*)», propone una reflexión sobre la autonomía a través de la obra de Cornelius Castoriadis. Su análisis se centra en la creación social de significaciones y la posibilidad de establecer una democracia radical basada en la participación activa de los ciudadanos. Esta perspectiva sugiere, a partir de la enseñanza de la historia de Chile, que la autonomía no es solo un ideal filosófico, sino una práctica política que permite a las sociedades definir su propio destino.

En el ámbito de la educación, Napoleón Murcia y Jorge Iván Murcia examinan el impacto del imaginario social en el cambio cultural desde la escuela como escenario simbólico que instituye identidad, alteridad y posibilidad. Su trabajo, «Escuela como institución imaginaria social: pistas para investigar sus imaginarios», enfatiza cómo las sociedades producen símbolos y significaciones que, además de definir su identidad, impulsan transformaciones sociales. Este enfoque resalta la importancia de comprender la cultura, y el papel que la escuela juega en ella, como un proceso dinámico en el que las significaciones colectivas ocupan un lugar central.

En el artículo, «La teoría del imaginario social de Castoriadis: una renovación radical del pensamiento social», Gastón Amen aborda la envergadura teórica de la propuesta de Castoriadis y el impacto del imaginario radical en la construcción de la realidad social y no un mero reflejo de ésta. Su análisis propone además una articulación coherente entre esta teoría con los aportes de la perspectiva semiótica de Charles Sanders Peirce, poniendo de manifiesto la forma en que las dinámicas de poder influyen en la subjetividad, pero también cómo éstas pueden ser modificadas por los imaginarios, mostrando que la sociedad, el poder y las múltiples identidades son una construcción social que está en constante transformación en contextos socioculturales diversos.

Por su parte, Adrián Espíritu Chávez, en «El Imaginario Social: arqueología de un concepto», analiza la trayectoria del concepto del imaginario social y revisa sus alcances y limitaciones. A propósito de describir la trayectoria del concepto, el autor recupera el diálogo que establecen Jürgen Habermas y Rene Lourau con Castoriadis, donde se relevan la comprensión dinámica de la sociedad a través de la concepción y el análisis de lo imaginario como un proceso que instituye y cambia a la vez, pero que se ve desafiado por los paradigmas vigentes y hegemónicos de cómo investigar la sociedad.

En el artículo «Castoriadis en perspectiva. Reflexiones desde una Psicología Social mexicana», Arely Ramírez Cortés, en el campo de la psicología social, reflexiona sobre la pertinencia de la aplicación del enfoque de Castoriadis, que considera revolucionario en lo teórico, epistemológico y político, ampliando el referente clásico de las representaciones sociales de Serge Moscovici. Su investigación establece una relación entre lo real y lo imaginario, y la dimensión hegemónica y transformadora del mismo. Este marco conceptual permite entender cómo las construcciones imaginarias influyen en la percepción social y en la posibilidad de cambio.

En conclusión, el lector se encontrará con diálogos desde distintas disciplinas, y de autores diversos, sobre la vigencia y el potencial de la obra de Castoriadis para comprender la capacidad de las sociedades para autoinstituirse y autotransformarse.

Imaginario social y luchas políticas. Elementos para el estudio de las reconfiguraciones de lo decible, lo visible y lo afectivo

Social imaginary and political struggles. Elements for the study of the reconfigurations of the sayable, the visible and the affectived

Germán Rosso
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. *ger.rosso@hotmail.com*

Resumen

El presente artículo se propone elaborar un marco teórico desde el cual abordar la incidencia de las luchas políticas en la reconfiguración del imaginario social de una época. Para ello, se recuperan los lineamentos de la perspectiva de Cornelius Castoriadis en torno a las significaciones imaginarias sociales y sus distintas dimensiones o *dermis* de sentido. Atendiendo a la especificidad de los fenómenos políticos, tal enfoque es articulado con elementos conceptuales provenientes de diferentes tradiciones de la teoría social. De este modo, se propone aprehender los efectos de las pugnas políticas como un deslizamiento en los registros de lo decible, de lo visible y de la dimensión afectiva. Estas nociones refieren, respectivamente, a las modalidades de nominación/clasificación, de presentación/exhibición y de valoración/evaluación que se disputan en determinada coyuntura sociohistórica. El artículo concluye problematizando algunos de los presupuestos epistemológicos implicados en los análisis de las luchas por el sentido social.

Palabras clave: imaginario – Castoriadis – política – afectos – subjetividad

Abstract

This article aims to develop a theoretical framework to address the incidence of political struggles in the reconfiguration of the social imaginary of a period. In order to achieve this, we return to the main points of Cornelius Castoriadis' perspective on social imaginary significations and their different dimensions or *dermis* of meaning. Taking into account the specificity of political phenomena, such an approach is articulated with conceptual elements from different traditions of social theory. In this way, we aim to grasp the effects of political struggles as a thrust into the registers of the sayable, the visible and the affective dimension. These notions refer, respectively, to the modalities of nomination/classification, presentation/exhibition and assessment/evaluation that are disputed in a certain socio-historical situation. The article concludes by problematizing some of the epistemological assumptions involved in the analysis of struggles for social meaning.

Keywords: imaginary – Castoriadis – politics – affects – subjectivity

INTRODUCCIÓN

A cincuenta ***años de la publicación de*** *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) de Cornelius Castoriadis, el legado de esta obra persiste en terrenos tan diversos como la filosofía, el pensamiento político, los estudios sociales, el psicoanálisis y la reflexión sobre la historia. Sin pretender exhaustividad, puede pensarse en el alcance de algunas de las discusiones contenidas en este libro. En su primer volumen –originariamente publicado en fascículos en la revista *Socialisme ou Barbarie* entre 1964 y 1965– se desarrolla una crítica profunda al determinismo económico y la concepción sobre la historia del marxismo, y también se trazan los contornos de un proyecto político orientado por una noción –tanto singular como colectiva– de la autonomía. En su segundo volumen, las premisas germinales sobre el carácter imaginario de la institución social se elaboran al punto de establecer un enfoque novedoso sobre lo histórico-social que confronta con el funcionalismo y el estructuralismo imperantes en la época, una reelaboración de la teoría freudiana de la psique que contrasta con la perspectiva lacaniana y postula una visión original sobre los procesos psicogenéticos, y una crítica a los fundamentos de la ontología heredada en el pensamiento occidental a partir de las nociones de creación, imaginación y magma como modos de ser irreductibles a la lógica de la determinación. El carácter prolífico de estos postulados invita a revisitar las ideas del autor con el fin de aportar a la comprensión de nuestra época y de trazar nuevos horizontes de reflexión. Se trata, como el propio Castoriadis señala en el prólogo a la mencionada obra, de tornar los «puntos de llegada en puntos de partida» (2013: 10), como un medio para promover el movimiento de elucidación «por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan» (2013: 12).

El presente trabajo se enfocará en uno de los puntos elaborados en el contexto de la obra en cuestión: el estudio del imaginario social y las significaciones imaginarias sociales, atendiendo particularmente a las luchas políticas por su reconfiguración. En la última década, tales nociones han sido recuperadas por distintos autores para ahondar en la comprensión de los fenómenos políticos. Bottici (2014) desarrolla un enfoque centrado en «lo imaginal» como aquella dimensión de la producción de imágenes que permite percibir y hacer existir el ser-en-común sobre el cual se fundan la política y la vida colectiva. Diehl (2019), por su parte, también recupera la perspectiva del autor para entender al «imaginario político» como una estructura colectiva que concierne al simbolismo político, las formas y normas de participación pública, la distribución de roles representativos y las definiciones del orden social, entre otros aspectos. Charaudeau (2021), en cambio, inscribe los aportes castoridianos en el campo del análisis del discurso, para indagar la conformación de los diversos imaginarios sociodiscursivos que producen efectos de verdad en el campo político y del conjunto de ***éthe*** que los dirigentes y partidos emplean para validarse ante el electorado. En lo que respecta al ámbito iberoamericano, las contribuciones de Castoriadis han sido retomadas por autores como Cabrera (2007), Caletti (2012), Carretero Pasín (2010), Colombo (1989), Fernández (2011), Ibáñez (2005), Miranda Redondo (2018), Ponce (2016), Sánchez Capdequí (2008) y Vera (2022), entre muchos otros, para reflexionar sobre distintas dimensiones de los fenómenos políticos.[1]

1 Para un panorama de la recepción y circulación de la perspectiva sobre el imaginario social de Castoriadis en América Latina y España, véase Aliaga Sáez, Maric Palenque y Uribe Mendoza (2018). Asimismo, pueden consultarse los números especiales dedicados al pensamiento del autor, en publicaciones en castellano como *Metapolítica* (1998), *Archipiélago* (2002), *Anthropos* (2003), *El Viejo Topo* (2006), *dialektica* (2008), *Riff Raff* (2010), *Prometeica* (2015), *Diferencia(s)* (2016), *Las Torres de Lucca* (2020), *Akademos* (2021), *Trasversales* (2022) y *Figuras* (2023).

En este contexto de discusiones, se propone elaborar un marco teórico para abordar la incidencia de las luchas políticas en la reconfiguración del imaginario social, entendiendo que son las significaciones dominantes y en disputa las que definen la especificidad de un período histórico (Castoriadis, 2008). Desde este punto vista, tales luchas no se reducen a las contiendas electorales u otras formas de competencia por el acceso a posiciones de poder. Como se ha planteado desde otros enfoques, lo que se encuentra en juego en esta dimensión es la conservación o la subversión de las maneras de percibir y de concebir las divisiones del mundo social (Bourdieu, 2001a) o la existencia misma de lo común y de las fronteras que separan a quiénes pueden tomar parte en ello y a quienes no (Rancière, 1996). En la presente perspectiva, se trata de pensar que fenómenos políticos como fuerzas partidarias, movimientos sociales, liderazgos y consignas son expresión del litigio entre distintas «configuraciones de significaciones» (Castoriadis, 2001: 14) que encarnan alteraciones y permanencias en la sensibilidad de una época, expresan aspiraciones, demandas y deseos de diferentes sectores sociales, oficializan modos de concebir el orden colectivo y sus divisiones constitutivas. La posibilidad de captar tales configuraciones implica atender a toda una dotación de recursos simbólicos, tales como las categorías de nominación y clasificación empleadas en el discurso político, la apariencia y las formas de expresión de los candidatos, las ceremonias partidarias y las estrategias de presentación en público, la estética de las piezas de campaña, la apelación directa o indirecta a ciertos afectos, entre otros elementos. Para indagar estos aspectos, se retoman los lineamientos de la perspectiva sobre las significaciones sociales de Castoriadis, aunque proponiendo la reformulación de algunas de sus categorías para atender a las particularidades del estudio del imaginario político y sus reconfiguraciones. Así, del mismo modo en que el autor plantea una distinción entre las dimensiones del *decir* y del *hacer* sociales, o entre las representaciones, las intencionalidades y los afectos como tres vectores o *dermis* del sentido social, aquí se propone analizar las disputas del campo político como un deslizamiento en los registros de lo decible, de lo visible y de la dimensión afectiva. Como se desarrollará en lo que sigue, estos conceptos refieren, respectivamente, a las modalidades de nominación/clasificación, de presentación/exhibición y de valoración/evaluación implicadas en las luchas políticas.

De este modo, la presente perspectiva de estudio entabla diálogo con –a la vez que se distingue sutilmente de– otros enfoques que plantean un estudio diferenciado de los registros del sentido social. Se puede pensar en el modo en que Deleuze (1987; 2013) aborda la noción foucaultiana de saber, distinguiendo entre un régimen de «enunciabilidad», que delimita lo que puede ser pensado y lo que puede ser dicho, y un régimen de «visibilidad», que «reúne y agrupa» a individuos y objetos en categorías y así regula los espacios de lo visto y lo no visto para una época (Deleuze, 2013: 19). Recuperando también los aportes foucaultianos, Rancière (1996; 2006; 2011) propone comprender el orden social como una «partición de lo sensible», una distribución de los cuerpos que integran la comunidad y los que no, de acuerdo a sus maneras de ser (***éthos***), sus maneras de hacer y sus maneras de decir. Esta perspectiva resulta valiosa para comprender las condiciones estéticas o sensibles sobre las que se fundan las disputas políticas. Dentro de la tradición de las teorías del discurso, destacan enfoques como el de Angenot, que propone estudiar el discurso social como una formación hegemónica que delimita lo pensable y lo decible dentro de una época, lo cual puede

ser aprehendido en una serie de «dominancias interdiscursivas» (2012: 28) que se objetivan a través de una topología de reglas genéricas, normas lingüísticas, formas de narración, modos de argumentación y repertorios temáticos; o el del ya mencionado Charaudeau, quien sostiene que los imaginarios se constituyen por medio de «*maneras de ver* (discriminar y clasificar) y de *juzgar* (atribuir un valor) el mundo» (2021: 201) que pueden abordarse como «enunciados lingüísticos (...) semánticamente reagrupales» en construcciones sociodiscursivas (2021: 207). En lo que sigue se elabora un abordaje propio centrado en aprehender la lógica específica de cada uno de los modos de existencia del imaginario social. Esto supone, por un lado, reconocer aspectos de las significaciones que no se reducen a la lógica de las secuencias textuales, las expresiones lingüísticas y las relaciones convencionales de representación/sustitución, y que, por tanto, no pueden captarse a partir de la noción de discurso. Esta cuestión será retomada en las consideraciones finales del presente trabajo. Por otro lado, exige atender a la conformación de los esquemas que regulan la percepción social y sus operaciones de apreciación y atribución, con especial atención en los afectos como un nivel específico de la configuración de los sentidos sociales.

SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS Y LAS LÓGICAS DIFERENCIALES DEL SENTIDO SOCIAL

En cuanto teoría social, la perspectiva de Castoriadis (2013; 1998a) parte de la premisa de que no resulta posible priorizar una esfera u orden de la existencia colectiva sobre los demás, como si entre ellas se estableciese una relación de determinación o un contraste en términos de realidad y falsedad (Cristiano, 2009a). Si la realidad social existe como tal, y si incluso distintos universos de prácticas sociales resultan relativamente solidarios entre sí, es en virtud del imaginario social como compleja urdimbre de instituciones y sentidos compartidos que «mantienen unida a la sociedad, la hacen ser sociedad y cada vez como *esta sociedad particular*» (Castoriadis, 1998b: 12). En esta dimensión se despliega, entonces, un conjunto de *significaciones imaginarias sociales* que definen la singular textura del colectivo en cuestión.[2] Del mismo modo, es la especificidad de las significaciones dominantes y en litigio en un período la que permite delimitar la emergencia y consolidación de distintas épocas históricas (Castoriadis, 2008), en la medida en que es este núcleo imaginario el que define la «manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia» (Castoriadis, 2013: 234). Siguiendo esta dirección, Castoriadis advierte que el término «significación» no debe ser comprendido en un sentido «mentalista», como si se tratara de un «*constructum* intelectual» o de un conjunto de ideas inmanente a la conciencia (1998a: 320); antes bien, se trata de una «*significación operante*» en las acciones y las representaciones de un colectivo:

> Es una *creación imaginaria* (...) que no necesita para existir ser explicitada en los conceptos o las representaciones y que actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales independientemente de su existencia para la «conciencia» de esta sociedad (Castoriadis, 2013: 227-228).

2 Para una revisión de esta perspectiva desde la teoría social, véanse Cristiano (2008; 2009a; 2009b), Ferme (2011; 2024) y Sánchez Capdequí (1994). Respecto del vínculo entre la noción de significación imaginaria social y las perspectivas sociológicas clásicas, puede consultarse al propio Castoriadis (1998c), así como también a Arnason (2014), Carretero Pasín (2008) y Thompson (1984). Una aproximación crítica a la perspectiva de Castoriadis desde la teoría social en Habermas (1993), Honneth (1986) y Joas (1989), cuyos planteos han sido revisados por Cristiano (2010).

Las significaciones, por tanto, operan orientando, organizando y cohesionando las prácticas y las representaciones de los individuos que integran una sociedad.[3] Castoriadis conceptualiza la distinción entre tales órdenes –el decir/representar social y la práctica/hacer social– por medio de dos términos provenientes del griego: el *légein* y el *teúkhein* como dimensiones «primordiales e instrumentales de toda institución» (2013: 377).[4] La primera de ellas refiere a las operaciones que permiten distinguir, elegir, recoger, poner, contar y decir a nivel social. Aunque abarca diversas formas de figuración, Castoriadis (2013; 1998b) centra su análisis del *légein* en el lenguaje como código, es decir, como dimensión ensídica que permite distinguir términos o elementos y establecer identidades como relaciones unívocas de designación. Es en este sentido que el *légein* comprende los aspectos pertinentes a la nominación y la clasificación en distintos ámbitos de la vida colectiva. El *teúkhein*, en cambio, refiere a las operaciones pertinentes a reunir, adaptar, fabricar y construir a nivel social. Se trata de un hacer entendido como acción humana que modifica el mundo y de este modo produce algo que previamente no existía. En la medida en que también supone el establecimiento de conjuntos y relaciones para actuar sobre el mundo, los esquemas del *teúkhein* se superponen en gran parte con los del *légein*. Sin embargo, el primero se distingue del segundo por contener el esquema de *finalidad*: los elementos son puestos en relación conforme a una posibilidad, es decir, con el propósito de dar existencia a lo que todavía no existe. A su vez, el *teúkhein* carece del esquema central del *légein*: la relación *signitiva* –el *quid pro quo*, la posibilidad de poner una cosa en lugar de otra– como operación de designación a través de signos y símbolos. Esto permite pensar que existen aspectos centrales del hacer social que se definen por sustraerse a la lógica de la representación sustitutiva y de la designación verbal. En lo que respecta a las operaciones compartidas por ambas dimensiones, la que más interesa en la presente indagación refiere al esquema del *valor/valer*. Tanto en el *légein* como en el *teúkhein*, este esquema se expresa bajo dos formas: *valer como* –esto es, la relación entre elementos que, en determinados contextos, resultan equivalentes entre sí– y *valer para* –en otras palabras, la utilización de los elementos para determinado propósito y según ciertas condiciones. Como se verá en lo que sigue, el afecto como modulación de las representaciones puede ser pensado a partir de estas formas de valuación.

Es también contra la visión mentalista o intelectualista del sentido social que Castoriadis sostiene que las significaciones imaginarias se encuentran conformadas por tres «dermis»[5] o «vectores» inseparables: representaciones,

3 De aquí que no se pueda concebir al imaginario sencillamente como un conjunto o colección de imágenes, símbolos y representaciones. Las significaciones operan como «esquemas organizadores que son condición de representabilidad» (Castoriadis, 2013: 230), de manera que posibilitan la emergencia de un entramado indefinidamente abierto de símbolos y constituyen el campo de la experiencia en el que estos adquieren sentido.

4 Como dimensión instrumental, ambas nociones refieren a la lógica ensídica o conjuntista-identitaria, es decir, al aspecto instituido del sentido social que atañe al establecimiento de conjuntos, clases, relaciones y propiedades postuladas como distintas y unívocamente definidas (Castoriadis, 1998a: 294). Esta dimensión se contrapone al aspecto propiamente imaginario –o magmático– de las significaciones, el cual desborda la determinación de conjuntos y se define por entablar relaciones insondables de remisión (Castoriadis, 1998b; 2013). Para una discusión más extensa sobre el alcance de las nociones de *légein* y *teúkhein*, véanse Klooger (2014) y Adams (2011).

5 Castoriadis (2008: 185) toma el término «dermis» de la embriología, que distingue las capas que componen el sistema tegumentario: la epidermis (la piel como capa exterior del organismo), la dermis (como capa de tejido subyacente) y la hipodermis (o tejido subcutáneo). La analogía apunta a dar cuenta del sentido social como una unión inextricable entre representaciones, intencionalidades y afectos. Es la «superposición, interpenetración y [entre]cruzamiento» de este entramado lo que impide establecer límites claros entre tales tres dimensiones (Castoriadis, 2008: 185).

afectos e intencionalidades (Castoriadis, 2008; 2004; 1997; 2001). Las representaciones refieren al particular modo de figurar y organizar el mundo –esto es, de dotarlo de forma para sí y de poner en relación los elementos distinguidos de este modo– que definen el universo de sentido instituido por un colectivo. Los afectos suponen una valoración o valuación de tales representaciones, como una modalización en términos positivos y negativos que puede adquirir la forma de regulaciones sentimentales o de criterios morales, de tal manera que se instaura un «humor o *Stimmung* específico –un afecto o una nebulosa de afectos que impregnan la totalidad de la vida social» (Castoriadis, 1998a: 320). Por último, las intencionalidades operan como una suerte de impulso o empuje que orienta de manera global lo que se pondera en una sociedad, una finalidad –no necesariamente explicitada– que delinea y jerarquiza lo que está permitido hacer y lo que no. Este último elemento desempeña un papel central en la «clausura de sentido» del mundo de significaciones instituido por una sociedad, fenómeno que supone que «toda pregunta susceptible de ser formulada (...), o bien encuentra una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien está planteada como desprovista de sentido» (Castoriadis, 2001: 188). El cierre sobre sí de las significaciones permite delimitar lo valioso respecto de lo insignificante, lo «real» respecto de lo que no lo es, lo lícito de lo ilícito, lo pensable de lo impensable. Desde este punto de vista, el corrimiento de tales coordenadas puede definirse, recuperando los términos de Bourdieu (2001a: 96), como una «revolución» o «subversión simbólica» a través de la cual se instauran nuevas categorías de percepción y apreciación, y por tanto se produce «una reconversión de la visión del mundo». La emergencia de un núcleo inédito de significaciones imaginarias constituye «un nuevo "principio unificador"» (Castoriadis, 2005: 75) que reorganiza el universo de sentidos instituidos y desplaza los límites de lo concebible. La distinción en términos de «dermis» resulta significativa para el estudio de los sentidos sociales, dado que permite diferenciar la lógica intrínseca de cada registro, así como también indagar el modo en que éstos pueden alterarse a distintos ritmos o en distintas direcciones.

Manteniendo lo fundamental de estas premisas, pero adaptando sus categorías con vistas a profundizar en el estudio de los procesos políticos, aquí se propone caracterizar las transformaciones de las significaciones sociales en disputa atendiendo a los deslizamientos en los registros de lo decible, lo visible y de la dimensión afectiva (Ferme y Rosso, 2022). Con esta separación no se pretende diseccionar aspectos de las dinámicas colectivas que operan en conjunto y que suelen desplegarse de un modo indiferenciado, sino que se busca atender teórica y metodológicamente a la especificidad de cada una de estas dimensiones. Para ello, resultará necesario recuperar y articular elementos conceptuales provenientes de diferentes tradiciones de la teoría social con la perspectiva de Castoriadis. El primero de tales registros abarca los aspectos del plano representacional referidos a las formas de nominación, categorización y clasificación empleadas en el discurso público, y se inscribe, por tanto, en el *légein* como dimensión en la que se establecen conjuntos a través de operaciones de separación, reunión y designación. De lo que se trata es de indagar el modo en que las denominaciones encierran cualificaciones y atribuciones con un efecto performativo, así como también los esquemas de clasificación que instituyen las divisiones que atraviesan el mundo social y que circunscriben lo que resulta expresable en determinado momento histórico.

A su vez, este enfoque permite diferenciar, en el ámbito político, las distintas modalidades de expresión –más cercanas o lejanas al orden de la vida cotidiana y la experiencia práctica– a partir de las cuales se producen los juicios y opiniones políticas. Por otra parte, es necesario identificar, en cuanto registro de lo visible, la especificidad de las imágenes respecto de otros tipos de producciones simbólicas. Se puede pensar que esta dimensión de las disputas políticas remite al *teúkhein* como aspecto más general de la institución social, en la medida en que se trata de un elemento del hacer social que se sustrae de las operaciones de designación que definen al lenguaje como código. Desprovistas de la capacidad de nominación que caracteriza a las palabras, las imágenes poseen un poder de exhibición que excede el vínculo representativo o sustitutivo con su objeto; resultan así definidas por su fuerza descriptiva y su capacidad de *hacer ver* a través de una presencia sensible. Ciertamente, el interés por esta dimensión también responde a la centralidad que las imágenes adquieren actualmente en la construcción de las adhesiones políticas. Por último, la aproximación a la dimensión de lo afectivo permite explorar las obligaciones morales, las regulaciones sentimentales y la construcción de alteridades implicadas en las luchas políticas. Se trata de un aspecto de la producción de las significaciones sociales comparable al esquema del *valor/valer*, en tanto se articula a partir de elementos de lo decible y lo visible como su materialidad, pero imprimiéndoles una lógica específica. Nominaciones, clasificaciones, recursos estéticos e imágenes son dispuestos de acuerdo a equivalencias emotivas –el *valer como*, en tanto valuación afectiva en términos positivos y negativos– y de acuerdo a intencionalidades prácticas –el *valer para*, en tanto inclinación elemental de atracción o repulsión. Así, se ciñe una atmósfera afectiva que regula tanto las relaciones de proximidad y de distanciamiento entre los grupos sociales como la temporalidad imaginaria que orienta al colectivo.

EL REGISTRO DE LO DECIBLE: FORMAS DE NOMINACIÓN, LUCHA SIMBÓLICA Y EFECTO DE VALIDACIÓN

La aproximación de la teoría social al orden de lo decible y su papel en la construcción de la realidad social encuentra sus raíces en las discusiones de la filosofía contemporánea en torno al lenguaje. El llamado *giro lingüístico* se define, en buena medida, por la generalización de algunas proposiciones provenientes de la tradición neokantiana (Cassirer, 1972), la filosofía analítica anglosajona (Dummett, 1994) y los desarrollos de la pragmática (Austin, 1982; Searle, 1994). Con estos aportes se consolida una postura epistemológica según la cual el lenguaje y el orden simbólico no son considerados como un medio o instrumento transparente a través del cual se refleja o representa el mundo, sino que contribuyen en la articulación de la experiencia misma de la realidad. Así, desde la teoría política, el psicoanálisis y los estudios de género de inspiración post-estructuralista se problematiza el poder performativo y el efecto retroactivo de los discursos y las normas sociales en la constitución de la subjetividad y de las identidades políticas (Laclau, 2003; Butler, 2002; 2007; **Žižek**, 2003).

En este marco amplio de perspectivas, el presente trabajo se propone aprehender el orden de lo decible a través de los desarrollos de Bourdieu en torno a una sociología de las clasificaciones sociales o «*sociología de las formas simbólicas*» (2000a: 66) preocupada por entender el modo en que las divisiones sociales moldean las repre-

sentaciones colectivas y los esquemas cognitivos desde los que se concibe la realidad. Como destaca Wacquant (1995), Bourdieu recupera la clásica perspectiva de Durkheim y Mauss (1996) en su estudio sobre las formas del pensamiento primitivo, pero la complementa con una sociología *genética y política*. Lo primero implica que el autor profundiza en la ligazón genética entre las estructuras mentales y las divisiones sociales para comprender los mecanismos a través de los cuales se produce la homología entre estas dos dimensiones. La exposición continua a determinadas condiciones sociales de existencia, junto a sus condicionamientos asociados, producen el *habitus*, esto es, gestan un sistema de disposiciones duraderas y transferibles que opera como el principio generador y organizador de las prácticas y representaciones de los agentes sociales (Bourdieu, 2015; 1998).[6] Estas disposiciones subjetivas son estructuras o esquemas de percepción, valoración, pensamiento y acción que organizan tipificaciones, procedimientos interpretativos, definiciones de situaciones, etc., ajustados de manera prerreflexiva y antepredicativa –es decir, sin requerir de la intervención de la conciencia o de la formulación de justificaciones verbales– al mundo social en el cual fueron engendrados. El otro aporte particular del enfoque bourdiano respecto de las clasificaciones radica en la recuperación y profundización del énfasis propio de la tradición marxista –presente también, aunque de otro modo, en Weber– en la *función política* desempeñada por lo simbólico (Bourdieu, 2000a; Wacquant, 1995).

Los sistemas de clasificación a partir de los cuales se organiza el mundo social no constituyen meros instrumentos de conocimiento, sino que también intervienen en la definición de la realidad social en la medida en que contribuyen a hacer y deshacer, o mejor, a instituir y destituir sus divisiones y, de este modo, a reconocer o desconocer la existencia de los grupos y clases sociales (Bourdieu, 2001a). Es siguiendo esta dirección que las disputas en torno a las clasificaciones pueden ser comprendidas como una «dimensión olvidada de la lucha de clases», en la que se pugna por la transformación de las categorías de percepción y apreciación del mundo social (Bourdieu, 1998: 494).

Las formas de nominación y las categorías clasificatorias, en consecuencia, funcionan como *kategorémata* en el sentido aristotélico, es decir, como «acusaciones públicas» que exponen de manera abierta –hacen saltar a la vista– cierto atributo social, al mismo tiempo en que sancionan o asignan una «esencia social» o un «deber ser» a partir de ellas (Bourdieu, 2001a; 2019; 1998). Esto significa que, en tanto juicios de atribución, no sólo designan lo que nombran, sino que también confieren a su objeto las propiedades que se le imputan. De aquí que, cuando resultan socialmente aceptados y reconocidos, se los pueda pensar como «actos de institución» o «enunciados performativos» que consagran y sancionan cierto estado de cosas en el mundo social (Bourdieu, 2001a: 66; 2019: 37). Es entonces cuando pasan a funcionar como unos «principios de visión y división» dotados de una eficacia propiamente simbólica: por una parte, poseen un «poder evocador» que, al modificar los esquemas de percepción y valoración, permite hacer ver o hacer pasar desapercibidas ciertas propiedades. Por otra parte, también revisten de un «poder separador», que permite establecer distinciones a partir de una

6 Bourdieu utiliza el término «disposición» para designar «una manera de ser, un estado habitual (en particular del cuerpo) y, en particular, una predisposición, una tendencia, una propensión, o una inclinación» (Bourdieu, 2000b: 393, traducción propia). De aquí su vínculo con la noción de *héxis* en Aristóteles, traducida al latín como *habitus*. Para una genealogía de este concepto, véanse Dukuen (2018), Martínez (2007), Sapiro (2007) o el propio Bourdieu y Wacquant (2007).

continuidad indiferenciada (Bourdieu, 1998: 490).[7] Este enfoque resulta cercano al de ciertas corrientes de los estudios semánticos, retóricos y argumentativos, que coincidicen al señalar que las denominaciones encierran cualificaciones y atribuciones con un efecto performativo (Angenot, 2014; Gosselin, 2018). Ciertas categorías políticas presentan al mundo «bajo su forma juzgada» (Barthes, 2011: 26), en la medida en que la propia denominación ya contiene una calificación de la situación. De aquí que, en el terreno de la polémica, las querellas en torno a las etiquetas sociales ocupen un lugar tan importante: «las controversias más insuperables a menudo no tienen otro objeto que la pretensión de clasificar de tal o cual manera y de denominar sin que aparentemente se ponga en juego otra cuestión» (Angenot, 2014: 3, traducción propia). Similar discusión se plantea en el campo de la semántica histórica, al estudiar el modo en que los conceptos centrales en una cultura política asumen una estructura de contraposición y se transforman a través de sucesivas controversias (Koselleck, 1993; Palti, 2007).

Sin embargo, el interés por la perspectiva de Bourdieu como vía de aproximación al orden de lo decible radica en dos elementos que no se encuentran formulados en tales disciplinas. Por una parte, el enfoque del autor atiende a la estructura y los mecanismos que definen al campo político en las sociedades contemporáneas.[8] En él se dirime la «lucha simbólica o cognitiva» por la imposición de la visión dominante sobre el mundo social, lo que supone el establecimiento de los principios de (di)visión –o sistemas de clasificación– de un grupo particular como los legítimos u oficiales para el conjunto de la sociedad (Bourdieu, 1999; Champagne, 2002). En la medida en que los instrumentos que permiten la producción de la representación política se encuentran desigualmente distribuidos, el campo político asume «la forma de un intercambio entre productores profesionales y simples profanos», en el que los primeros se disputan «el monopolio del derecho a hablar y a actuar» en nombre de distintas porciones de los segundos (Bourdieu, 2001b: 88).

En el marco de este campo tienen lugar los actos simbólicos de *delegación*, mecanismo en virtud del cual un grupo adquiere existencia pública y es representado en el escenario político gracias a un individuo o institución que funge como su vocero o «portavoz» (Bourdieu, 2005; 2001b; 2000c), pero también a través de consignas, movilizaciones y otras maneras de intervención.

Por otra parte, esta perspectiva permite establecer una diferenciación en las formas de clasificación y categorización empleadas en la discusión política. Según Bourdieu, a través del mecanismo de la *delegación* no sólo se fija la instancia representativa de un colectivo, sino que también se establece un salto ontológico «del *ethos* informulado [al] *logos* constituido y constituyente» (1998: 470), es decir, el pasaje de un estado «tácito» o «privado» a un estado «público», «manifiesto» o «explícito» (2005: 77; 2001a: 98). Si bien esta división ha suscitado controversias en el terreno de la teoría política,[9] puede ser

7 Al estudiar las luchas internas de un campo, Bourdieu refiere a estos principios taxonómicos por medio de la noción de *nómos*, proveniente del término griego *némo*, que significa «compartir», «dividir», «constituir partes separadas» a partir de una *diákrisis* como «división originaria» (٢٣٢ :٢٠١٤).

8 Para una visión de conjunto sobre la política democrática en Bourdieu, véanse Wacquant (2005) y Gutiérrez (2005). Para una discusión acerca de los alcances de esta perspectiva y sus vínculos con otras teorías políticas contemporáneas, cf. Gambarotta (2017).

9 Ciertamente, en ella resuena la distinción aristotélica entre el *lógos* (la palabra de los hombres) y la *phoné* (la voz como posesión común de todos los animales) que, como ha planteado Rancière (1996), supone una separación entre quienes pueden tomar parte y quienes no en los asuntos comunes. Nordmann (2010), a su vez, muestra que la distinción entre unos agentes dotados de *lógos* respecto de otros relegados al ***éthos*** puede ser sometida a la crítica al miserabilismo con el que Bourdieu en ocasiones aborda lo popular y los grupos dominados en términos de faltas y carencias (Grignon y Passeron, 1989).

entendida, siguiendo a Wacquant (2005), como una distinción entre modalidades de expresión y adhesión política, unas formuladas a partir de los esquemas y juicios –de carácter práctico e implícito– que son aplicados en los razonamientos de la vida cotidiana (***éthos***) y otras a partir de unos principios de percepción y apreciación expresa y explícitamente políticos (*lógos*) –una «axiomática» que permite producir unas respuestas y opiniones políticas coherentes entre sí (Bourdieu, 1998: 429).[10] Esta distinción conceptual resulta de gran utilidad para captar, como quería Koselleck (1993: 207), el modo en que las «expresiones naturales» del vocabulario cotidiano pueden llegar a transferirse al «lenguaje político» e integrar sus querellas. La representación política, por lo tanto, *oficializa* la existencia de los grupos sociales, y el ejercicio clasificatorio por medio del cual se distinguen de otros colectivos permite poner «a la luz del día, hacer visible, público, conocido por todos, publicado» cierto modo de concebir el mundo social y las divisiones que lo constituyen (Bourdieu, 2000c: 88). Esto, a su vez, implica un efecto de validación: «si esto puede decirse públicamente, quiere decir que está bien» (Bourdieu, 2019: 140). Este efecto constituye el principal punto de interés en el estudio del deslizamiento de las fronteras de lo decible. Por una suerte de «efecto de cierre» (Bourdieu, 1998: 470), lo que resulta enunciable se encuentra delimitado por las posturas y posiciones políticas oficializadas en determinada coyuntura, como si se tratase de una suerte de asimilación de lo posible y lo pensable por parte de lo efectivamente existente.

EL REGISTRO DE LO VISIBLE: EXHIBICIÓN, ESTRATEGIAS DE PRESENTACIÓN Y PODER DE MAGNIFICACIÓN

Ciertamente, gran parte de las dificultades para establecer el estatuto de las imágenes deriva, en primer lugar, de la plétora de significados que se atribuye actualmente a este término (Mitchell, 2011).[11] ***Aún en esta diversidad, parecería que la comprensión de su especificidad respecto de otros tipos de producciones simbólicas se encuentra en buena medida ligada a la idea de representación.*** Como sostiene Pitkin (1985), el uso de la noción de «representar» es esencialmente moderno. Es con el francés antiguo que se establece el término *représenter*, y su forma sustantiva *représentation* comienza a utilizarse para hacer referencia al dominio de las imágenes. Tempranamente, se establecen «dos familias de sentido» en torno al término, una vinculada a la idea de sustitución y otra a la de exhibición (Chartier, 1996: 78). En la primera, de lo que se trata es de re-presentar, de volver a presentar, algo que ya no se encuentra en presencia temporal o espacial. En la segunda, de lo que se trata es de «mostrar, intensificar, redoblar una presencia» (Marin, 2009: 137), lo que produce que el prefijo «re-» adquiera una función intensiva e iterativa que señala el reforzamiento de una acción de exhibición.

10 Se puede pensar aquí en la distinción fenomenológica que Merleau-Ponty (2010: 153) recupera –aunque con otro sentido– de los estoicos, entre el *lógos endiáthetos* (palabra inmanente o tácita), como un sentido aún no tematizado que radica en el silencioso mundo de la percepción, y el ***lógos proforikós*** (palabra proferida o expresa) que ofrece un sentido articulado en enunciados que a su vez se sedimentará en ese primer mundo. El propio Castoriadis (1978) aborda esta distinción en un texto en homenaje a Merleau-Ponty, cuya perspectiva posteriormente revisará a partir de imaginación radical (Castoriadis, 1998a). Para una reconstrucción de esta discusión, véase Adams (2009). Al respecto de la influencia de Merleau-Ponty en la teoría sobre la práctica de Bourdieu, véanse, entre otros trabajos, Martínez (2007), Dukuen (2018), Ralón (2010), Ferme (2013) y Mariscal (2013; 2018).

11 Acerca de las raíces etimológicas vinculadas al campo semántico de las imágenes, cf. Vernant (1990), Debray (1994), Melot (2010) y Castoriadis (1998b).

Cabría considerar, en consecuencia, que el poder y la eficacia de las imágenes no se asientan sólo en su «fuerza de presentificación de lo ausente», sino también en su peculiar «energía de autopresentación», cuyo efecto radica en que «instituye al sujeto de la mirada en el afecto y el sentido» (Marin, 2009: 147). Por tanto, su especificidad respecto de otras producciones simbólicas reside en «el poder que la imagen esconde en su visualidad misma, la imposición de su presencia» (Marin, 1993: 72, traducción propia). Las relaciones representativas basadas en elementos visuales aparecen, así, como las más aptas para efectuar ese redoblamiento o intensificación que define a la exhibición, dado que permiten mostrar –traer a la percepción– una presencia sin reemplazos ni intermediaciones. Precisamente, este es el rasgo que Peirce destaca al referirse a las imágenes: los íconos puros se basan en un vínculo de semejanza con el objeto representado, a tal punto que «difícilmente pueden distinguirse» e incluso «perdemos la conciencia de que [la imagen] no es la cosa» (2012: 272).[12] Es recuperando esta perspectiva que Wirth establece la «equiformidad» que impide, en términos lógicos, discernir a la imagen de su objeto, lo cual también marca su carácter distintivo respecto de los códigos lingüísticos: «los signos arbitrarios se contentan con designar, la imagen da una presencia» (2010: 9). Asimismo, Boehm (2011) establece un contrapunto parecido entre el enunciado verbal y la imagen: mientras que en el primer caso resulta posible distinguir al sujeto del predicado, en el segundo no pueden separarse los contenidos de sus modalidades de aparición o presencia. Al encontrarse excluidas de la capacidad de designar y de conformar proposiciones, las imágenes no pueden ni convencer ni argumentar, funciones así reservadas a los discursos hablados o escritos. Pero lo que las imágenes pierden en términos explicativos lo compensan, en cierto modo, en «potencia descriptiva», lo que las torna adecuadas para mostrar, para «hacer ver», para expresar (Veyne, 1990: 12; Boehm, 2011: 92).[13]

Es en virtud de esta capacidad expresiva que los monumentos, estatuas y retratos, la pompa de ceremonias y vestuarios oficiales, la arquitectura y decoración suntuosas, entre otras producciones visuales, históricamente han desempeñado un papel central en la legitimación del poder político. Como advierte Pascal, parecería que ciertas funciones sociales y posiciones de autoridad dependen de una serie de mecanismos de exhibición para lograr suscitar respeto, reverencia y admiración: «Sus togas rojas, sus armiños en los que se envuelven como gatos peludos, los palacios en que juzgan, las flores de lis, todo ese aparato augusto era muy necesario (...) al no poseer más que ciencias imaginarias, es preciso que recurran a esos vanos instrumentos que impresionan la imaginación» (2012: 31) [*Pensamientos*, 44-82]. Es recuperando esta reflexión que Marin establece un vínculo constitutivo entre poder y manifestación, en la medida en que «el dispositivo representativo efectúa la transformación de la fuerza en potencia, de la fuerza en poder» (Marín, 2009: 138).

12 Cabe señalar, sin embargo, que las imágenes no pueden ser definidas exclusivamente a partir de la categoría de ícono, pertinente a la clasificación peirceana del signo considerado en relación con su objeto. Emblemas, escudos, logos e ideogramas, en tanto figuras gráficas fuertemente codificadas y convencionalizadas, pertenecen a la categoría de los símbolos. Las imágenes fotográficas, como productos de un proceso de impresión a distancia que depende una relación de co-presencia física con su objeto, operan bajo una modalidad indicial. Al respecto de esta discusión, cf. Schaeffer (1990) y Dubois (2015).

13 De aquí que, aun cuando las clasificaciones sociales se basen eminentemente en formas verbales de nominación, su reproducción en muchas ocasiones se sostenga y apuntale a través de la consolidación de repertorios visuales. Al encontrarse regidas por una temporalidad propia, las imágenes pueden instaurar un modo de ver que escapa a la normatividad y oficialidad del registro de lo decible. En otras palabras, «muestran lo que dichos lenguajes no pueden decir o no pueden decir abiertamente» (Caggiano, 2012: 52).

Debido a que el poder no es otra cosa que fuerza reservada o en potencia, no puede existir como tal –en otras palabras, sin ejercerse– más que recurriendo a este «aparato augusto» que permiten su expresión sin la necesidad de su utilización efectiva. Es en el mismo sentido que Foucault (2014) destaca el vínculo que el ejercicio del poder entabla con la «aleturgia» como manifestación –excesiva y suntuaria– de la verdad, o que Agamben (2008) identifica a la «gloria» –esfera integrada por elementos tales como majestuosidad ceremonial y litúrgica o las aclamaciones de la muchedumbre– como contracara necesaria del poder gubernamental. Poder político y expresión visual, al decir de Veyne, entablan una relación de «engendramiento mutuo»: «la pompa hace respetable al rey, pero no es ella misma respetable sino como expresión del rey (...). El rey debe expresar su grandeza porque es el rey; no se vuelve rey más que expresando su grandeza» (1990: 15).[14] Es a razón de esto que resulta inadecuado abordar los mecanismos de exhibición como si constituyesen una «cobertura ideológica» o un «suplemento simbólico» de las relaciones de poder (Veyne, 1990). Lo primero supone que su rol es el de ocultar o deformar una realidad que existiría por fuera de esta dimensión; lo segundo, reduce este orden a un mero apéndice u ornamento que se agrega a algo que ya se encontraría consolidado. El vínculo entre poder y manifestación, en cambio, es constitutivo.

Este marco permite brindar un nuevo alcance a algunas de las categorías empleadas desde distintas tradiciones de la teoría social para intentar captar el modo en que opera el orden de lo visible, entre las cuales se destacan nociones como la de *estrategias de presentación* o la de *régimen escópico*. Tal como sostiene Goffman al desarrollar el concepto de «fachada» (1981: 34), es por medio de una «dotación expresiva», es decir, de distintos «conjuntos de dotaciones de signos», que los individuos procuran controlar la imagen de sí que proyectan a los demás y de esta manera influir sobre las impresiones de su público. Pero estas estrategias no sólo son movilizadas por actores individuales en el marco de intercambios interpersonales, como en los casos estudiados por Goffman; existen también estrategias grupales por medio de las cuales los colectivos construyen la «imagen oficial» (Bourdieu, 2014: 43) que querrían dar de sí mismos, ante sí y ante los otros. Al decir de Bourdieu, la existencia social de un grupo, clase o colectivo necesariamente depende de su «ser percibido» (2001a: 91). Así, los recursos expresivos empleados por tales grupos «apuntan a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo», así como también «encarnan de manera visible, "presentifican", la coherencia de la comunidad, la fuerza de una identidad o la permanencia de un poder» (Chartier, 1996: 84). Es también en esta dimensión «espectacular» o «teatralizada» de la política que líderes y representantes escenifican, o bien la unidad del colectivo, o bien las conflictividades que lo traviesan (Abélés, 2007). Las formas de presentación cumplen un rol fundamental no sólo en la construcción de la imagen o representación que un grupo –partidario, en este caso– genera en la opinión pública o en los demás grupos; también juega un rol central «frente a sí mismo», esto es, cohesionando y legitimando las prácticas del grupo.

14 Esta peculiar circularidad también llamó la atención de Marx, como lo expresa una sugerente nota al pie de *El Capital*: «Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; éstos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey» (2008: 71). También resulta cercano el modo en que Bourdieu (2005) analiza el movimiento circular por el cual se instituyen, recíprocamente, un portavoz como representante autorizado y un grupo como representado.

Vistas en conjunto, estas estrategias de presentación integran un «arsenal de estrategias colectivas» (Bourdieu, 2019: 54), una suerte de trasfondo sociocultural sobre el cual tanto los individuos como los grupos recortan y seleccionan sus recursos expresivos. Es desde este punto de vista que el concepto de *régimen escópico* adquiere una relevancia particular. Originariamente, esta noción fue utilizada –aunque sin ser explicada– por Metz (2001) para establecer las características que distinguen al cine del teatro: el funcionamiento de lo cinematográfico se define, centralmente, por la ausencia del objeto visto, en otras palabras, por el reemplazo imaginario del referente «real». Es Jay quien amplía su uso más allá del terreno de las experiencias visuales mediadas por tecnologías, para reflexionar acerca de las distintas «subculturas visuales» (2003: 223) en disputa durante la Modernidad. Así, el término se extiende hasta captar «un orden visual no-natural operando en un nivel pre-reflexivo para determinar los protocolos dominantes del ver y del ser visto, en una cultura específica y en una época específica» (Jay, 2008: 1, traducción propia). Desde este punto de vista, se puede pensar al registro de lo visible como un régimen que delinea lo que es –o no– visto y las maneras en que puede serlo, lo cual se plasma en un repertorio de formas de manifestación pública disponible en una época. Este repertorio integra tanto las estrategias desplegadas por los grupos en sus luchas por el reconocimiento social y por la imposición de esquemas de percepción que les resulten favorables, como los mecanismos de exhibición gracias a los cuales el ejercicio del poder político y las posiciones de autoridad logran legitimarse colectivamente.

Tal acervo, a su vez, resulta sin dudas fundamental en los ámbitos electorales, donde lo que se encuentra en disputa son formas de adhesión que se cimientan en las estrategias de presentación de las fuerzas políticas, particularmente en un contexto marcado por el debilitamiento de los lazos partidarios y la creciente personalización y espectacularización de la política (Landi, 1991; Manin, 1998; Cheresky, 2006). Es en este sentido que Barthes advierte tempranamente acerca del auténtico «poder de conversión» (2014: 166) –en el sentido religioso del término– que poseen las imágenes de los candidatos en las contiendas electorales. La producción de tales imágenes se basa en elementos como los vestuarios, las posturas y gestos, los modales y las maneras de expresión de los candidatos, así como también en las escenografías y recursos estéticos dispuestos en ceremonias y rituales partidarios. En esta dimensión, lo que se da a evaluar a los votantes es, antes que una propuesta política, una «manera de ser» –un ***éthos***– de los políticos, en lo que puede describirse como una «situación sociomoral» en la que las adhesiones políticas se confunden con los juicios de gusto (Barthes, 2014). De este modo, los elementos expresivos antes enumerados apuntan a fundar «un nexo personal», una suerte de «complicidad», entre candidatos y electores, lo cual depende de que éstos últimos puedan (re)encontrarse en la imagen de los primeros: «la foto es espejo, ofrece en lectura lo familiar, lo conocido, propone al lector su propia efigie, clarificada, magnificada, orgullosamente trasladada al estado de tipo. (...) el elector se encuentra expresado y transformado en héroe, es invitado a elegirse a sí mismo» (Barthes, 2014: 167). La fuerza de la imagen de los candidatos y de las estrategias de presentación partidaria se encuentra, entonces, en su poder de magnificación, es decir, en la posibilidad de escenificar y encarnar sensiblemente las aspiraciones, cosmovisiones y fantasías sociales de su electorado.

LA DIMENSIÓN AFECTIVA: ECONOMÍA MORAL, COSMOVISIONES Y PRODUCCIÓN DE ALTERIDADES

En cuanto a la reflexión sobre la dimensión de los afectos, se plantea una situación inversa a la que se describió respecto del registro de lo visible: mientras que en torno al término «imagen» proliferan múltiples significados, son distintos significantes –«afectos», «sentimiento», «emociones», «pasiones»– los que se disputan aprehender un terreno difuso de experiencias subjetivas y sentidos vivenciados que atañe tanto a lo singular como a lo colectivo.[15] De este modo, resulta necesario establecer una distancia frente a las referencias psicologistas, naturalistas y universalistas a esta cuestión. Por «afecto», entonces, aquí no se comprende ni a una serie de estados psicológicos, experiencias mentales privadas o disposiciones del ánimo internas al sujeto, ni a un sistema de respuestas condicionadas de origen orgánico, ni a un conjunto de percepciones, sentimientos o sensaciones derivado de unas facultades sensibles consideradas como universales (Ahmed, 2015; Quintana, 2021). Antes bien, se trata de captar la afectividad como una modalización específica de los sentidos sociales, que instaura una distinción en términos positivos o negativos y asimismo dispone una inclinación elemental de atracción o repulsión hacia determinadas figuras y representaciones.

Este modo de abordaje supone retener dos elementos centrales de la conceptualización del psicoanálisis (Green, 1975), aunque revisitados a través del estudio del imaginario social. Por una parte, el reconocimiento del afecto como una dimensión de la vida anímica que, si bien se encuentra en articulación con las representaciones psíquicas, se despliega con una relativa independencia, tal como se atestigua en los procesos represivos o en el trabajo del sueño (Freud, 2008a; 2008b). De este modo, un afecto puede desplazarse respecto de su moción originaria para alojarse en otras representaciones, como en el caso de los «sentimientos inconcientes» (Freud, 2008c: 174).[16] Por otra parte, la identificación de una dinámica o lógica específica –y en este sentido, irreductible– de los afectos, la cual opera a la manera de un modo de organización o de «metabolización» (Aulagnier, 2010) en el que, tal como plantea Castoriadis, «aquello que se hace presente es afectado con un valor, posee una carga afectiva, jamás es neutro (...); y esto suscita apetición o repulsión, atracción o huida» (2004: 149). En la obra de Freud, esta lógica responde a los procesos más primarios de la psique, referidos al «yo-placer originario», el principio de placer y las pulsiones orales:[17] «"quiero comer o quiero escupir esto". Y en una traducción más amplia: "quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí"» (2008d: 254). Así, los afectos se despliegan como una serie de valuaciones, comportamientos y juicios de atribución que descomponen el campo del sentido y la experiencia del sujeto a la manera de «un mundo polarizado en dos conjuntos: lo atractivo y lo repulsivo» (Ferme, 2012: 84). Es en similar dirección que Ahmed (2015) y Quintana (2023) comprenden que el despliegue de esta dimensión produce efectos de semejanza y desemejanza entre los cuerpos, altera espacios y establece atmósferas sentimentales, lo cual se

15 Respecto del alcance de estas distintas nociones y sus tensiones recíprocas, cf. Greco y Stenner (2008), Massumi (2002), Gould (2009) y Mouffe (2023).

16 Es retomando esta idea que Ahmed propone pensar la dimensión afectiva como «una economía *que involucra relaciones de diferencia y desplazamiento sin valor positivo*» (2015: 81). La valoración afectiva no es pensada como un atributo positivo de los objetos o representaciones sobre los se posa, sino como un producto o efecto de sentido gestado por un trabajo de asociación y figuración.

17 Para profundizar en esta cuestión, véanse los trabajos de Ferme (2012; 2016).

expresa no sólo a través de juicios y valuaciones cognitivas, sino también de gestos o acciones de proximidad y de distanciamiento, de acogimiento y de rechazo. Los afectos, en suma, se encarnan en las representaciones y las prácticas sociales, se materializan a través de elementos del orden de lo decible y lo visible a los que imprimen su propia lógica.

En este sentido, el presente enfoque resulta compatible con algunos de los postulados epistemológicos del denominado «giro emocional» o «giro afectivo» (Ticineto Clough, 2007; Greco y Stenner, 2008): el reconocimiento de los afectos como una dimensión independiente del sentido social, la identificación de su papel en la reproducción y la transformación de las relaciones de poder y el cuestionamiento de una serie de dicotomías arraigadas en el pensamiento occidental –cuerpo/mente, acción/pasión, interior/exterior, privado/público, individual/social. Sin embargo, a su vez se establece una distancia respecto de ciertas posiciones contenidas en este campo, como la tendencia a definir los afectos como una instancia o reservorio informe, auténtico e insondable de la experiencia, al cual se remiten los impulsos de la acción transformadora (Massumi, 2002; Gould, 2009). Antes bien, se trata de abordar a los afectos como creaciones sociohistóricas (Castoriadis, 2004), de manera que sentimientos y emociones habitualmente pensados en el plano individual puedan ser comprendidos como el producto de dinámicas colectivas y procesos históricos. De lo que se trata es de identificar ese peculiar cariz que define una atmósfera afectiva, el cual es específico respecto de otras instituciones imaginarias e impregna de manera global las experiencias del colectivo en cuestión (Rosso, 2023). La afectividad social también se expresa como una temporalidad imaginaria (Castoriadis, 2008; 2013), es decir, en el modo en que una sociedad vive su lazo con el tiempo, se inscribe en una historia colectiva y dota de significación la relación con el pasado, el presente y el futuro. Tal temporalidad se condensa en cierta «*cualidad*», que es aquello que el tiempo «incuba» o «prepara», aquello hacia lo cual tiende –por ejemplo, la espera de la redención, la confianza en el progreso, la resignación del fatalismo, etc.–, y que «es el "afecto" esencial de la sociedad en cuestión» (Castoriadis, 2013: 336). Este enfoque resulta más próximo a la vertiente identificada como la teoría crítica de los afectos (Macón, 2013), la cual reconoce su papel central en la acción política sin adjudicarles un potencial emancipatorio intrínseco, y posibilita así el análisis de sus efectos específicos en la vida pública (Ahmed, 2015; Berlant, 2011; Sedgwick, 2003).[18]

Desde esta óptica, resulta conveniente recuperar y articular dos conceptos que han sido empleados para comprender el surgimiento histórico de patrones de pautas morales y regulaciones sentimentales a nivel colectivo, y que resultan particularmente útiles para abordar los conflictos políticos y la configuración de relaciones de poder: la economía moral y la cosmovisión. La primera de estas nociones fue acuñada por Thompson (1989; 2000) en sus estudios históricos sobre los motines y levantamientos populares del siglo XVIII en Inglaterra, con el fin de dar cuenta de las normas y obligaciones recíprocas que regulan las relaciones entre los distintos sectores que integran una comunidad y que delimitan lo legítimo y lo ilegítimo en

18 A la vez que se retoman estas preocupaciones, se propone relativizar algunos de los postulados de esta corriente crítica, en particular aquellos que definen a los afectos en términos de labilidad o contingencia (Sedgwick, 2003). El estudio de los afectos en su dinámica sociohistórica supone atender al modo en que éstos se organizan bajo la forma de estructuras de valores y obligaciones morales, adquiriendo así cierta consistencia o inercia temporal.

diferentes ámbitos. Como el propio Thompson señala, de lo que se trata es de remitir el término a «su significación original (*oeconomia*) como la debida organización de una unidad doméstica, en la cual cada parte está relacionada con el conjunto y cada miembro reconoce sus diversos deberes y obligaciones» (2000: 307). Es haciendo hincapié en este sentido que Fassin propone extender el alcance de la noción y utilizarla para estudiar «la producción, distribución, circulación y uso de sentimientos morales, emociones, valores, normas y obligaciones en el espacio social» (Fassin, 2009: 37, traducción propia). A través de esta «apertura crítica», se establece una «doble topografía» desde la cual estudiar tanto las economías morales de una sociedad en determinado momento histórico como las configuraciones específicas en ciertas áreas o sectores de una sociedad (Fassin, 2009). En el caso del estudio de las fuerzas políticas como configuraciones de sentido, se torna necesario atender a la intersección entre ambas dimensiones: lo que se busca comprender es la apelación a valores, afectos y sentimientos morales de una expresión política en particular, pero entendiendo que su pretensión es la de generalizar estas significaciones al conjunto de la sociedad.

Otra categoría que explora los preceptos éticos que atraviesan a los sentidos sociales es la *Weltanschauung* (traducida como «cosmovisión» o «visión del universo»), proveniente de la filosofía idealista alemana y posteriormente apropiada por diversas disciplinas.[19] En la sociología y la antropología, el concepto ha sido empleado para describir el conjunto coherente de valores culturales desde los cuales se ofrece una concepción sobre la realidad y se brinda respuesta a cuestionamientos de índole existencial (Geertz, 2003; Kalberg, 2004). Como explica Weber, la cosmovisión implica «un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida», con el fin de proveer la imagen del mundo como un cosmos organizado a la medida de un «sentido ordenador» único, de un postulado a partir del cual todos los «fenómenos singulares son medidos y valorados» (2002: 364). En la perspectiva de Freud (2008e), en cambio, este concepto adquiere un sentido más peyorativo que descriptivo, en la medida en que se lo emplea para fundamentar el carácter científico del psicoanálisis e inscribirlo en una racionalidad heredera de la tradición ilustrada (Plotkin, 2017).[20] Sin embargo, coincide con las disciplinas antes mencionadas al destacar su tendencia a exigir «de todo material de la percepción o del pensar del cual se apodere, unificación, trabazón e inteligibilidad» (Freud, 2008f: 98). Las visiones del mundo, en suma, se desempeñan como unos marcos ordenadores que dan forma y dotan de coherencia a la experiencia subjetiva, permitiendo así reunir diversas situaciones bajo un mismo principio explicativo de carácter moral y afectivo. Son preceptos de este tipo los que regulan la producción de una imagen coherente y unitaria del mundo, en la que todo lo que acontece recibe determinada valoración afectiva. Así, el concepto ofrece una vía para captar un inicio de sistematización de la experiencia, un modo de verbalización y de puesta en común que, sin embargo, permanece próximo a las situaciones vividas y que todavía no se formula ni se explicita a través de categorías claras y distintas.[21]

19 Sobre la génesis de esta noción en la filosofía alemana y su circulación en distintas disciplinas, véase Naugle (2002).

20 Al respecto de las discusiones en torno a este concepto en el campo de la psicología, véase Koltko-Rivera (2004).

21 Desde este enfoque, resulta posible recuperar –e incluso ampliar– algunas nociones seminales de la teoría sociológica, como los mecanismos de "cuasistematización afectiva" que Bourdieu (2006) identifica en la etapa temprana de su trabajo antropológico (Martínez, 2007). Tales sistematizaciones son descritas como "una visión unitaria del mundo económico y social cuyo principio de unificación no es el orden del concepto, sino el del sentimiento" (Bourdieu, 2006: 105). Esto supondría generalizar la noción más allá de los procesos sociales específicos que Bourdieu investiga en Argelia, para pensarla como "un modo regular de comprender la situación vital, caracterizado por la inmediatez y la afectividad" (Mariscal, 2020: 97).

Estos conceptos, a su vez, resultan compatibles con las observaciones de Ahmed acerca de los efectos de la circulación de las emociones en el dominio público. En primer término, los afectos trazan una separación que permite distinguir entre «un adentro y un afuera» (2015: 34), lo que en términos identificatorios equivale a la diferenciación entre un «nosotros» y un «ellos». En segundo término, este efecto de separación «generalmente funciona mediante las atribuciones de causalidad» (2015: 41), es decir, identificando a ciertos sujetos o entidades como los causantes del afecto en cuestión. Así, la economía moral de una coyuntura –al distribuir responsabilidades entre distintos sectores de la sociedad y asignar causalidades respecto de los malestares sociales– y las cosmovisiones –al unificar la experiencia bajo un único principio explicativo que asigna una valoración afectiva a todas las vivencias singulares– instauran una serie de procesos de figuración de la alteridad que pueden captarse en los ejes centrales del debate público que signan una época. Estas figuras de alteridad refieren a la constitución de fronteras morales y afectivas en una sociedad –definidas por una lógica de expulsión, repulsión o incluso supresión– y sus efectos en términos de atribución de causalidades y adjudicación de malestares.

CONSIDERACIONES FINALES

El presente trabajo se propuso recuperar los aportes de Castoriadis en el estudio del imaginario social para abordar los efectos de las luchas políticas en términos de deslizamientos o inflexiones en tres dimensiones de las significaciones: lo decible, lo visible y los afectos sociales. Se estableció que el registro de lo decible abarca el plano representacional de los esquemas y categorías de nominación y clasificación, atendiendo a su efecto performativo de validación y oficialización en el discurso público. El registro de lo visible refiere a la especificidad de las imágenes y su poder de magnificación, tal como se expresa en las estéticas, ceremonias y rituales partidarios en tanto modalidades de exhibición. La dimensión afectiva, por último, se constituye como un orden de sentido que se articula a partir de lo decible y lo visible, pero que refiere centralmente al establecimiento de sentimientos morales a través de las disputas políticas, lo cual se expresa en la producción tanto de figuras de alteridad como de una temporalidad imaginaria específica. La distinción de estas capas o *dermis* permite, por una parte, establecer las diferentes modalidades de expresión a través de las cuales se constituyen las adhesiones y subjetividades políticas, y, por otra parte, identificar la lógica de producción de sentido intrínseca a cada una de estas dimensiones. El reconocimiento de la relativa independencia de cada registro, a su vez, posibilita indagar el modo en que éstos pueden alterarse a diversos ritmos o en orientaciones contrapuestas, como cuando en la unidad de una misma situación parecen coexistir esquemas de clasificación, pautas morales y formas de presentación que traccionan en diferentes direcciones y responden a distintos orígenes temporales.

El enfoque así desarrollado permite recuperar la teoría del imaginario social como punto de partida para problematizar algunos presupuestos epistemológicos implicados en las principales corrientes de estudio de la producción de sentido en el seno de las luchas políticas. De manera no exhaustiva, pueden identificarse tres postulados en los que han tendido a basarse –aunque no siempre de manera explícita– las investigaciones en este terreno: la aprehensión de las luchas políticas por su expresión en la esfera pública-mediática; la reducción de la complejidad

material de las significaciones imaginarias a la lógica del dominio lingüístico-discursivo; y la predominancia de un modelo hermenéutico que contrapone lo patente a lo latente en la comprensión del sentido social.

En primer término, en el campo de la teoría social resulta habitual que las luchas políticas sean abordadas como una disputa ideológica o como una rearticulación del discurso hegemónico. Aunque estos enfoques contribuyen en gran medida a la comprensión del carácter contingente y arbitrario de las significaciones, así como también a vincular su naturalización con los mecanismos de la dominación social, se encuentran limitados en dos puntos: por un lado, tienden a comprender la acción política como un proyecto de persuasión activa y declarada, cuyo fin es obtener un consenso explícito y deliberado; por otro lado, y como corolario de este primer punto, se limitan a constatar la producción de consentimiento a partir de los discursos que circulan en la esfera pública-mediática. De este modo, se desatiende la distancia que media entre la expresión pública a cargo de liderazgos e instancias partidarias y la sensibilidad o experiencia subjetiva de los distintos sectores de la población que –a veces desde sentidos diversos o incluso contrapuestos– adhieren a tales posturas y lineamientos. No sólo que se termina por limitar la comprensión de la producción de las adhesiones políticas al plano de la consciencia, la palabra declarada y la elaboración racional, sino que también se desatienden otros intersticios –más privados y más silenciosos– de la vida social de los que difícilmente se logra dar cuenta a través de los enunciados mediáticos. Lo que termina por ignorarse es toda esa dimensión de los sentidos sociales –de índole afectiva y a veces inconsciente o públicamente (de)negada– larvada en experiencias vividas, sentimientos inconfesables, creencias tácitas, aspiraciones informulables y «verdades» parcialmente admitidas, sobre la cual parecerían asentarse algunas de las transformaciones en curso, como la radicalización de las posiciones de derecha y la emergencia de movimientos reaccionarios en el escenario occidental.

En segundo término, el estudio del imaginario exige problematizar algunas de las categorías desde las que se aborda la circulación y disputa del sentido social, tales como las de discurso o enunciado. En algunos modos de aproximación procedentes del análisis discursivo, como se planteó al inicio, se propone comprender al imaginario como una gama de secuencias textuales o enunciados verbales unificados al nivel semántico o como una regularidad que puede ser captada a través de distintos mecanismos discursivos que delimitan lo enunciable. De este modo, la diversidad de lógicas y materialidades significantes a través de las que se configura el imaginario se ve reducida e igualada en una serie de elementos de idéntico orden como su único soporte. En otros enfoques, basados en la lingüística y sus derivaciones estructuralistas y post-estructuralistas, la noción de discurso resulta extendida hasta trascender la frontera entre lo lingüístico y lo extralingüístico, pero al precio de operar una completa abstracción sobre la materialidad del sentido y de generalizar, subrepticiamente, algunas de las propiedades significantes de los códigos lingüísticos –tales como su descomposición en unidades mínimas de carácter discreto e invariable o la subordinación del fenómeno de la significación a relaciones convencionalizadas de representación/sustitución. Ya sea por uno u otro de estos movimientos –la reducción del imaginario a lo lingüístico o la generalización de lo lingüístico para colmar el imaginario– lo que termina por

extraviarse es la posibilidad de considerar otros modos de existencia del sentido social. De lo que se trata, como sostiene el propio Castoriadis extendiendo la perspectiva aristotélica sobre las afecciones, es de abordar toda configuración imaginaria como un «sentido encarnado, significación materializada, *logoi enyloi*, más aún: *logoi embioi*, significaciones vivientes» (1998d: 82).[22] Distanciándose así de los enfoques formalistas o intelectualistas que abstraen, diseccionan y reifican la dimensión del sentido, el autor enfatiza en que las significaciones resultan indisociables de su materialidad y en que debe atenderse, como se mencionó anteriormente, a su aspecto «*operante*»: toda significación se encarnan en la vida social efectiva, se sedimentan en la sensibilidad o experiencia subjetiva y se inscriben en un haz de remisiones históricamente fundado. Ahora bien, no se trata de descartar la importancia del dominio verbal en la conformación de las modalidades de clasificación y representación que integran el imaginario social –tal como se buscó destacar a través de la consideración del registro de lo decible– sino de insertarlo en un campo más amplio de efectos de sentido, donde las imágenes y los afectos también configuran prácticas y representaciones.

Por último, una perspectiva centrada en el imaginario social permite problematizar aquel principio epistemológico, de profundas raíces en la ontología del pensamiento occidental, según el cual la comprensión de los fenómenos sociales necesariamente supone el pasaje de un plano de la expresión o contenido patente a un plano inmanente o contenido latente. Como señala Ricoeur (1990), la relación entre lo patente y lo latente como método hermenéutico se corresponde, en algún punto, con la antigua distinción filosófica entre apariencia y realidad. Esta dicotomía se ha expresado de distintas maneras dentro de la tradición crítica de la teoría social: como oposición entre una falsa e ilusoria conciencia y un conocimiento científico o verdadero, o como distinción entre los contenidos representacionales manifiestos y su núcleo oculto de sentido o forma inmanente, entre otras. A consecuencia de este modelo, las producciones simbólicas tienden a ser concebidas como un epifenómeno suplementario, una mera envoltura sensible, que es necesario trascender para alcanzar una realidad más profunda y auténtica. El sentido, por tanto, no se situaría en las imágenes, ni en los afectos, ni en la palabra expresada, sino en un plano que se encuentra más allá de ellos. En la medida en que este nivel oculto sólo resulta aprehensible para algunos, este paradigma crítico ha sido cuestionado por el rol que otorga al intelectual como único punto de conocimiento frente al pretendido desconocimiento de las masas (Rancière, 2019), así como también por incurrir en el «error intelectualista» por el cual la relación práctica entre los actores y el mundo social se confunde con el modelo teórico construido por el analista (Bourdieu, 2015). A través del estudio del imaginario, lo que se pretende es adoptar un punto de vista en el cual no se escinda la materialidad o encarnación sensible de su significación, en otras palabras, en el que no se contraponga «expresión manifiesta» a «contenido latente». De ahí que, siguiendo una inspiración cercana a la de la fenomenología, se pueda sostener que símbolos, imágenes y gestos no son una serie de propiedades accidentales o un apéndice suplementario de una significación que las trasciende o antecede; antes bien,

22 Habitualmente, la expresión ***λόγοι ἔνυλοι*** [lógoi ényloi] de Aristóteles es traducida como «formas en la materia» o «formas inherentes a la materia» (2008: 135) [*Acerca del alma*, 403a 25]. En el contexto de una discusión en el terreno del psicoanálisis, Castoriadis (1998d: 82) elige traducirla como «discursos en la materia», y con la expresión λόγοι έμβιοι [*lógoi émbioi*] pretende enfatizar en el modo en que las significaciones se encarnan en la vida subjetiva.

constituyen una encarnadura o medio sensible necesario para la existencia misma de las configuraciones de sentido. De lo que se trata, en suma, es de captar los efectos de los fenómenos políticos en la estructuración de la experiencia y la conformación de subjetividades, pero sin perder de vista su vinculación con una serie específica de elementos expresivos, que son los que precisamente permiten comprender su eficacia simbólica.

BIBLIOGRAFÍA

Abélés, M. (2007). Rituales y comunicación política moderna. En J.-M. Ferry, D. Wolton y otros (Comps.), *El nuevo espacio público*. Barcelona: Gedisa.

Adams, S. (2009). Dimensions of the World: Castoriadis' Homage to Merleau-Ponty. *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, 11, 111-130.

Adams, S. (2011). *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*. New York: Fordham University Press.

Agamben, G. (2008). *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

Aliaga Sáez, F. A., Maric Palenque, M. L. y Uribe Mendoza, C. J. (Eds.) (2018). *Imaginarios y representaciones sociales: Estado de la investigación en Iberoamérica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Angenot, M. (2012). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Angenot, M. (2014). La rhétorique de la qualification et les controverses d'étiquetage. *Argumentation et Analyse du Discours*, 13. doi /10.4000/aad.1787

Aristóteles (2008). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

Arnason, J. P. (2014). Social Imaginary Significations. En Adams, S. (Ed.), *Cornelius Castoriadis: key concepts*. London-New York: Bloomsbury.

Aulagnier, P. (2010). *La Violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Amorrortu.

Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós

Barthes, R. (2011). Escrituras políticas. En *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Barthes, R. (2014). Fotogenia electoral. En *Mitologías*. Buenos Aires: Siglos XXI.

Berlant, L. (2011). *El corazón de una nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boehm, G. (2011) ¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes. En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Bottici, C. (2014). *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and The Imaginery*. Nueva York: Columbia University Press.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2000a). Sobre el poder simbólico. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

Bourdieu, P. (2000b). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. París: Seuil.

Bourdieu, P. (2000c). *Cosas dichas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2001a). ***¿Qué significa hablar?*** Madrid: Akal.

Bourdieu, P. (2001b). *El campo político*. La Paz: Plural.

Bourdieu, P. (2005). El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la "voluntad general". En L. Wacquant (Coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2015). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2019). *Curso de sociología general 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2007). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Cabrera, D. H. (2007). Imaginario, autonomía y creación cultural en el pensamiento de C. Castoriadis. *Devenires*, 16,117-135.

Caggiano, S. (2012). *El sentido común visual. Disputas en torno a género, «raza» y clase en imágenes de circulación pública*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Caletti, S. (2012). Usos de lo imaginario. En R. N. Buenfil, S. Fuentes y E. Treviño (Coords.), *Giros teóricos. Diálogos y debates en las Ciencias sociales y humanidades*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Carretero Pasín, A. E. (2008). El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada. En D. Cabrera (Coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.

Carretero Pasín, A. E. (2010). *El orden social en la posmodernidad Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus.

Cassirer, E. (1972). El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos. En AA. VV., *Psicología del lenguaje*. Paidós: Buenos Aires.

Castoriadis, C. (1978). Le dicible et l'indicible. En *Les carrefours du labyrinth I*. París: Seuil.

Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.

Castoriadis, C. (1998a). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.

Castoriadis, C. (1998b). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Castoriadis, C. (1998c). Individuo, sociedad, racionalidad, historia. En Giraldo, F. y Malaver, J. (Comps.), *Psiquis y Sociedad. Una crítica al racionalismo*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Revista ***Ensayo & Error***.

Castoriadis, C. (1998d). Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia. En *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Champagne, P. (2002). *Hacer la opinión. El nuevo juego político*. La Paz: Plural.

Charaudeau, P. (2021). *El discurso político. Las máscaras del poder*. Buenos Aires: Prometeo.

Chartier, R. (1996). Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen. En *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.

Cheresky, I. (Comp.) (2006). *La política después de los partidos*. Buenos Aires: Prometeo.

Colombo, E. (1989). *El imaginario social: Castoriadis, Ansart, Lourau, Pessin, Bertolo*. Montevideo-Buenos Aires: Nordan-Comunidad / Altamira.

Cristiano, J. L. (2008). Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción. En D. Cabrera (Coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.

Cristiano, J. L. (2009a). *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim.

Cristiano, J. L. (2009b). Imaginario instituyente y teoría de la sociedad. *Revista Española de Sociología*, 11, 101-120.

Cristiano, J. L. (2010). Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía. *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, 10, 129-148.

Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.

Diehl, P. (2019). Temporality and the Political Imaginary in the Dynamics of Political Representation. *Social Epistemology*, 33 (5), 410-421.

Dubois, P. (1983). *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós.

Dukuen, J. (2018). Habitus *y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.

Dummett, M. (1994). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Durkheim, É. y Mauss, M. (1996). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. En É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.

Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 64, 1237-1266.

Ferme, F. (2011). Autonomía y cosificación. El carácter imaginario de la mercancía o su secreto. *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*, 5 (2), 35-62.

Ferme, F. (2012). El modo de representar originario y la afectividad: Merleau-Ponty, Freud y Aulagnier. En *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Ferme, F. (2013). El sentido práctico y la creencia: el habitus como olvido de la génesis o el inconciente. *Jornadas de la Carrera de Ciencias de la Comunicación*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Ferme, F. (2016). Afectividad y modos primarios de expresión en Freud. Una lectura a partir de "La negación". En *VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Ferme, F. (2024). Imaginario social. En D. de Charras, L. Kejval y S. Hernández (Coords.), *Vocabulario crítico de las Ciencias de la Comunicación*. Buenos Aires: Taurus.

Ferme, F. y Rosso, G. (2022). *Fundamentación del proyecto: "Transformaciones en el imaginario neoliberal: reconfiguraciones de lo decible, lo visible y lo afectivo en la disputa política argentina (2015-2023)"*. Buenos Aires: Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones 2020-2022 (R22-25), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Fernández, A. M. (2011). *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Buenos Aires: Biblos.

Foucault, M. (2014). Clase del 9 de enero de 1980. En *El gobierno de los vivos: curso en el Collège de France* (1979-1980). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (2008a). La represión. En *Obras Completas*, Vol. XIV (1914-1916). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008b). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas*, Vols. IV-V (1900; 1900-1901). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008c). Lo inconciente. En *Obras Completas*, Vol. XIV (1914-1916). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008d). La negación. En *Obras Completas*, Vol. XIX (1923-1925). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008e). 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión. En *Obras Completas*, Vol. XIX (1932-1936). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008f). Tótem y Tabú. En *Obras Completas*, Vol. XIII (1913-1914). Buenos Aires: Amorrortu.

Gambarotta, E. (2017). *Bourdieu y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gosselin, L. (2018). Quand nommer, c'est juger. En C. Schnedecker y W. Mihatsch (eds.), *Les noms d'humains – théorie, méthodologie, classification*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Gould, D. (2009). *Moving Politics*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

Greco, M. y Stenner, P. (eds.) (2008). *Emotions. A social science reader*. Londres-Nueva York: Routledge.

Green, A. (1975). *La concepción psicoanalítica del afecto*. México: Siglo XXI.

Grignon, C. y Passeron, J. (1989). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gutiérrez, A. B. (2005). Poder y representaciones: elementos para la construcción del campo político en la teoría de Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*, 16 (2), 373-385.

Habermas, J. (1993). Excurso sobre C. Castoriadis: "La institución imaginaria". En *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Honneth, A. (1986). Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society. *Thesis Eleven*, 14, 62-78.

Ibáñez, T. (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consecuencias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona: Gedisa.

Jay, M. (2003). Regímenes escópicos de la modernidad. En *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Jay, M. (2008) Scopic Regime. En W. Donsbach (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication*, Vol. X. Malden: Wiley-Blackwell. doi/10.1002/9781405186407.wbiecs017

Joas, H. (1989). Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy. *American Journal of Sociology*, 94 (5), 1184-1199.

Kalberg, S. (2004). The Past and Present Influence of World Views. *Journal of Classical Sociology*, 4 (2), 139–163.

Klooger, J. (2014). Legein and Theukhein. En Adams, S. (Ed.), *Cornelius Castoriadis: key concepts*. London - New York: Bloomsbury.

Koltko-Rivera, M. E. (2004). The Psychology of Worldviews. *Review of General Psychology*, 8 (1), 3-58.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.

Laclau, E. (2003) Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau y S. **Žižek**, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Landi, O. (1991). Videopolítica y cultura. *Diálogos de la Comunicación*, 29.

Macón, C. (2013). SENTIMUS ERGO SUMUS. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2 (6), 1-32.

Manin, B. (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.

Marin, L. (1993). Le descripteur fantaisiste. En *Des Pouvoirs de l'image. Gloses*. París: Seuil.

Marin, L. (2009). Poder, representación, imagen. *Prismas*, 13, 135-153.

Mariscal, C. (2020). Experiencia y subjetividad en la socio-antropología de P. Bourdieu. Claves para pensar la subjetividad neoliberal. *Diferencia(s)*, 11, 91-102.

Mariscal, C. L. (2013). La "intencionalidad" y el cuerpo. Consideraciones sobre la teoría del "habitus" en Pierre Bourdieu. X *Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Mariscal, C. L. (2018). *Arte e institución de sentido: la construcción de una perspectiva desde la sociología de Pierre Bourdieu y la fenomenología Merleau-Ponty*. (Tesina de Grado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.

Marx, K. (2008). *El Capital*, T. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

Melot, M. (2010). *Breve historia de la imagen*. Madrid: Siruela.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Metz. C. (2001). *El significante imaginario: psicoanálisis y cine*. Barcelona: Paidós.

Miranda Redondo, R. (2018) La identidad contra la política. La institucionalización de los movimientos sociales. *Revista Trasversales*, 43, 53-57.

Mitchell, W.T.G (2011) ¿Qué es una imagen? En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Naugle, D. K. (2002). *Worldview. The History of a Concept*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.

Nordmann, C. (2010). *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Palti, E. J. (2007). *El tiempo de la política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Gredos

Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida*, T. I (1867-1893). México: Fondo de Cultura Económica.

Pitkin, H. (1985). *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Plotkin, M. B. (2017). El psicoanálisis como sistema de creencias: un bosquejo de programa de investigación. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 24 (1), 15-31.

Ponce, L. (2016). Ontología, política e historia en Cornelius Castoriadis. *Diferencia(s)*, 2, 97-123.

Quintana, L. (2021). *Rabia: afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.

Ralón, G. (2010). La lógica práctica y la noción de hábito. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 4, 243-261.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2006). Diez tesis sobre la política. En *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM.

Rancière, J. (2011). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.

Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Rosso, G. (2023). Algunas consideraciones sobre el estudio sociohistórico de los afectos en Cornelius Castoriadis. *Figuras*, 4 (2), 120-127.

Sánchez Capdequí, C. (1994). La imaginación social. Aproximación teórica a la sociología de C. Castoriadis. *Anthropos*, 42, 141-148.

Sánchez Capdequi, C. (2008). Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En D. H. Cabrera (Coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.

Sapiro, G. (2007). *Pierre Bourdieu sociólogo*. Nueva Visión: Buenos Aires.

Schaeffer, J. M. (1990). *La imagen precaria*. Madrid: Cátedra.

Searle, J. (1994). *Actos de habla*. Barcelona: Planeta.

Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.

Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

Thompson, E. P. (2000). *Costumbres en común*. Barcelona: Critica.

Thompson, J. B. (1984). Ideology and the Social Imaginary. En *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

Ticineto Clough, P. (ed.) (2007). *The Affective Turn*. Londres-Durham: Duke University Press.

Vera, J. M. (2022). Posibilidad democrática y praxis instituyente. Reflexiones para una lectura actual de Castoriadis. *Akademos*, 23 (1-2), 277-301.

Vernant, J.-P. (1990). Figuración e imagen [Traducción: Felisa Santos]. *Métis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, 5 (1-2), 225-238.

Veyne, P. (1990). Propagande expression roi, image idole oracle [Traducción: Felisa Santos]. *L'Homme*, 114 (30), 7-26.

Wacquant, L. (1995) Introducción. En P. Bourdieu y L. Wacquant, *Respuestas, para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Wacquant, L. (2005). Indicaciones sobre Pierre Bourdieu y la política democrática. En L. Wacquant (Coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wirth, J. (2010) ¿Performatividad de la imagen? [Traducción: Felisa Santos]. En A. Dierkens, G. Bartholeyns y T. Golsenne (Eds.), *La Performance des images*. Bruselas **: *Les éditions de l'université de Bruxelles*.**

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Enseñanza del pasado, prosa contrainsurgente e imaginario radical: Historia y democracia en la dictadura chilena (Notas de investigación a partir de *La institución imaginaria de la sociedad*).

Teaching the Past, Counterinsurgent Prose, and Radical Imaginary: History and Democracy during the Chilean Dictatorship (Research Notes on The Imaginary Institution of Society)

Matías Ortiz Figueroa
Universidad de Chile/Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Santiago, Chile. *mati.ortiz.f@gmail.com*

Resumen

Las reflexiones del filósofo Cornelius Castoriadis constituyen un aparato teórico y conceptual poco explorado y utilizado en el ámbito historiográfico, a pesar de que sus escritos iniciales, y una parte significativa de su obra, analizan críticamente la construcción de imaginarios sobre el pasado, su interacción con la sociedad, y las relaciones entre historia y sociedad. En torno a esto, el presente artículo propone una perspectiva para examinar la enseñanza de la Historia durante la dictadura civil-militar en Chile, destacando la relevancia y pertinencia del enfoque castoriadiano tanto para nuestra problemática particular, así como herramienta útil para el análisis histórico en general.

Palabras claves: dictadura, historiografía, docencia, histórico-social, imaginarios.

Abstract

The reflections of the philosopher Cornelius Castoriadis represent a theoretical and conceptual apparatus that remains underexplored and underutilized within historiography, despite the fact that his early writings and a significant portion of his work critically analyze the construction of imaginaries about the past, their interaction with society, and the relationships between history and society. In this context, the present article proposes a framework for examining the teaching of History during the civil-military dictatorship in Chile, emphasizing the relevance and applicability of the Castoriadian approach, both for our specific issue and as a valuable tool for historical analysis in general.

Keywords: dictatorship, historiography, teaching, historical-social, imaginaries.

INTRODUCCIÓN

Los cincuenta años de la publicación de *La institución imaginaria de la Sociedad* de Cornelius Castoriadis, coinciden con las conmemoraciones de las dictaduras del Cono Sur, destacando su articulación continental conocida como «Operación Condor»[1]. Esta época permite reflexionar sobre la formación de regímenes autoritarios en América Latina que, al ejercer la fuerza militar y suspender el derecho (Benjamin, 2008), y afectar profundamente las estructuras y sensibilidades del ser social e individual (Jelin, 2022), generaron una reinstitución simbólica para legitimar el orden instaurado por la violencia. En ese sentido, la instalación de estos regímenes se vinculó a diseños reactivos y refundacionales que, destruyendo saberes, organizaciones y cuerpos de izquierda, implementaron, a la vez, un sólido aparato simbólico para justificar el proceso.

Así, la solidificación de los regímenes autoritarios no solo se llevó a cabo a través de la violencia, sino también creando y recreando *imaginarios sociales* y controlando la producción de subjetividades bajo una forma específica de leer e interpretar la sociedad y su historia. En ese sentido, para el caso chileno, la dictadura conllevó, entre otros aspectos, la implantación de un relato heroico sobre esta «hazaña», donde el cuerpo militar se presentó como el salvador de la patria y el apoyo civil como el espejo de la «auténtica chilenidad». Además, estos sujetos se unían en un relato que los vinculaba con las tradiciones conservadoras del país y en un «alma nacional» que habían sido amenazada por el marxismo criollo y el imperialismo soviético. En tal contexto, por cierto, la dosificación de este relato sobre el pasado fue un imperativo para rearticular a la sociedad bajo el lente autoritario.

Efectivamente, las dimensiones culturales de la política fueron esenciales en la simbología del plantel civil-militar, buscando formar una ciudadanía alineada con la nueva institucionalidad y los valores conservadores. En ese plano, la Historia se convirtió en un instrumento clave para justificar el golpe y el proyecto refundacional, promoviendo una interpretación del pasado en detrimento de la narrativa de la Unidad Popular, lo que se dispersó a través de universidades y escuelas. Este último espacio, el escolar, en efecto –y como se profundizará–, es una arista esencial de nuestra agenda investigativa, por ser una de las estructuras culturales más importantes en la transmisión de valores en la sociedad (Arendt, 1989; Rancière, 2003; Ruiz, 2010) y por revelar un plano valioso entre la articulación de la historiografía conservadora, el autoritarismo y la ciudadanía.

En este contexto, por ejemplo, las palabras del ministro de Educación Pública, Contraalmirante Arturo Troncoso, en la inauguración del seminario «La educación chilena en la década del 80» en noviembre de 1975, reflejan la necesidad de transferir esta lectura a la sociedad. En ese sentido, su discurso destaca la decadencia política y el abandono de la educación por el gobierno anterior, lo que había traído «las más tristes consecuencias para la vida de la Nación» (4). Por ello, era esencial «recuperar y transmitir los valores auténticos de la tradición nacional» y eliminar «vicios y desviaciones» de «la historia». En ese plano, el Contraalmirante concluyó su intervención señalando la ruta del desvío:

1 La Operación Cóndor se trató de la coordinación de varios gobiernos militares de Sudamérica, entre las décadas de 1970 y 1980, que tuvo como objetivo eliminar la oposición política a estos regímenes y a la herencia del marxismo en la región. Esta coordinación, contempló la colaboración de servicios de inteligencia militar de Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Brasil y Bolivia, y significó llevar a cabo secuestros, torturas, asesinatos y desapariciones de personas y organizaciones consideradas como amenazas para los nuevos órdenes.

> Se trata de la exacerbación de lo político como motor central del hombre y de la sociedad, penetrado por la influencia devastadora de la ideología marxista-leninista [...] cuando ello logra introducirse en lo educacional, que es donde se cobijan los valores de las tradiciones de una nación, se hace más honda la crisis. Es por eso [que mi] última reflexión [...] cuando se piensa en la educación en la década del ochenta, es justamente esta: debemos terminar con el cáncer que ha corroído los valores en torno a los cuales se ha construido nuestra patria y la civilización cristiano-occidental [...] y debemos construir las bases de una educación y de una cultura identificada con los valores cristianos y nacionales, inspirados en el más puro sentido del deber para con la patria y la comunidad (Troncoso, 1975: 4, 16).

Como es posible apreciar, las palabras de la autoridad ministerial y militar reflejan un deseo refundacional orientado a establecer una nueva interpretación del pasado para la formación de la ciudadanía y la cultura, y la necesidad de crear una nueva institucionalidad cultural surgida del desmantelamiento de la anterior, para respaldar, en esta articulación, la nueva estructura emergente. En este contexto, el discurso de Troncoso refleja y revela la necesidad de abrir un proceso que instituyera un nuevo imaginario social.

En este sentido, la obra de Cornelius Castoriadis resulta fundamental para analizar las relaciones entre imaginarios sociales y formas políticas, pues gran parte de ella aborda profundamente la conexión entre Historia y Sociedad. En ese plano, como repasaremos en el segundo apartado, conceptos claves de su trabajo, como *imaginarios instituidos y radicales*, y la esencial importancia brindada al desenvolvimiento histórico de las sociedades y a la conjunción creativa entre sus dimensiones abstractas y materiales, son tremendamente útiles para explorar las dimensiones refundacionales de la dictadura y los usos del pasado en las escuelas.

En tal dirección, este artículo está doblemente articulado: primero, se destaca la relevancia del pensamiento de Castoriadis para abordar cuestiones epistemológicas, políticas y sociales de la Historia, ampliando el horizonte de estudio sobre la investigación y la enseñanza del pasado. En segundo lugar, se contempla la utilidad de ciertas categorías de su obra en nuestra actual problemática de investigación. De ese modo, y en términos de orden, comenzamos dando cuenta de algunas orientaciones teóricas del filósofo greco-francés y de su utilidad para el análisis histórico y para nuestras preocupaciones. Luego, se analiza brevemente el papel de la Historia en el imaginario dictatorial, así como su impacto en la enseñanza escolar, proponiendo una nomenclatura para el análisis de esta coordinación refundacional. Finalmente, se presenta un avance de nuestra investigación doctoral, enfatizando las aportaciones que el enfoque castoriadiano tiene para pensar la enseñanza de una Historia oficial y las alternativas al canon en el periodo autoritario, exhibiendo algunas hipótesis de trabajo.

APUNTES SOBRE LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD EN CLAVE HISTÓRICA

Las reflexiones de Cornelius Castoriadis abordan amplios registros de la vida social. Así, problemáticas como el examen, la vigencia y la crítica al marxismo, al psicoanálisis y sus herramientas, fueron ejes centrales de su desplazamiento teórico. De forma paralela, la construcción del ser social e individual, y las subjetividades e instituciones que revisten a las sociedades, también fueron ámbitos significativos de su reflexión,

sobre todo en lo que respecta a las dimensiones analizadas en los dos volúmenes de *La institución imaginaria de la sociedad*.

En esta publicación, en efecto, la reflexión sobre la historicidad de los individuos y de las formas que su presencia en el mundo y en la sociedad se han materializado en la construcción las instituciones sociales, se tornan materias importantísimas de indagación, permeando otras disciplinas de su acervo, como la sociología, la ciencia política y la antropología (Escobar, 2000; Kalifa, 2019). Sin embargo, pese a esta irrigación, el trabajo de Castoriadis ha sido poco valorado en el campo historiográfico, a pesar de la importancia que al pasado y su significación le brinda, y la sistemática reflexión sobre la articulación entre historia y sociedad que arraigan en su trabajo. Así, con unas cuantas excepciones que historizan la vida del filósofo, (Dosse, 2018), el trabajo de algunos historiadores que explicando «lo imaginario» recurren tangencialmente a su constructo (Duby en Escobar: 66) o de meditaciones historiográficas y sociológicas sobre su aporte en la reflexión sobre la temporalidad desde el constructivismo (Kalifa, 2019; Ratamozo en de la Garza et.al, 2012: 339-340), este aparato reflexivo sobre el pasado es una herramienta poco utilizada.

Por esta razón, a continuación, proponemos una reseña de algunas características del pensamiento de Castoriadis sobre la historia y la Historia[2], abriéndonos, introductoriamente, hacia la sistematización de algunas categorías que formulan ricas entradas para pensar la historicidad de las prácticas humanas, el valor del pasado y el sentido de su estudio. En este último plano, la obra del filósofo presenta desafíos que, como se enunciará al final de este acápite y en las conclusiones, también permiten confrontarnos con nuestro propio *quehacer* como profesionales dedicados al estudio y socialización del pasado.

En términos concretos, para Castoriadis (1983 [1975]) la pregunta por la Historia está cruzada por la pregunta por la sociedad y viceversa. De ese modo, en el prefacio a la obra de 1975, planteará que uno de los motivos de su trabajo era, justamente, problematizar esta relación, como parte constitutiva de cualquier fórmula teórica que, antes de erigirse por dogmas lineales y positivos era fundamentalmente creación, imaginación y relación temporal:

> Lo que intento aquí no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación, y esta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisociablemente de un alcance y de un proyecto políticos. Más que cualquier otro terreno, la idea de teoría pura es aquí ficción incoherente. No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o «lógicamente anterior» a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría –para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser-así, «constituirlas», reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su «objeto», no es más que un mundo y una forma del *hacer* social-histórico (10-11) (cursivas en el original)

Como se aprecia, reflexionar sobre la significación de la «teoría» lo lleva, irremediablemente, a la reflexión sobre «lo histórico-social». Y es que, en efecto, Castoriadis consideró este binomio por sí mismo, es decir, fuera de todo

2 En este trabajo, siguiendo a Kosseleck (2004), empleamos el término Historia para referirnos a la historiografía, es decir, a la historia como conocimiento e investigación del pasado elaborado por medio de la profesionalización. Por su parte, el término historia se referirá a la historia acontecida, es decir a las acciones y acontecimientos factuales del pasado. Solo se mantendrá el formato indistinto cuando se cite textualmente un párrafo con autor específico.

determinismo y preconfiguración teórica. Allí, en una clara confrontación con el marxismo clásico-estalinista-dogmático y, sobre todo, con las corrientes estructuralistas y funcionalistas, se esforzará por establecer una perspectiva situada *en* lo «histórico-social». De tal forma, planteará que si se considera lo histórico-social por sí mismo y sin «someterlo de antemano a las determinaciones de lo que conocemos o creemos conocer por otra vía, se comprueba que lo histórico-social hace estallar la lógica y la ontología heredadas» (Castoriadis, 1999: 13).

Sin embargo, ¿qué significan estos dos terrenos para él? ¿Qué es la Sociedad y qué es la Historia? A estas preguntas, Castoriadis (1999) propone una formula rápida al inicio de la segunda parte del libro. De ese modo, intentando elaborar un esquema no determinista, y para responder qué es la sociedad y, más especificamente, ¿qué es lo que la mantiene unida? (ibid.), dirá que la piensa «como un magma, e incluso como un magma de magmas, [...] no quiero decir caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente» (34).

Por su parte, para Castoriadis, la Historia encuentra una «definición» mutua con el devenir magmático de la Sociedad, filtrada por la asunción de lo nuevo y lo por venir. Citamos en extenso al filósofo por la claridad de su análisis:

> Pero, así como la sociedad no puede pensarse bajo ninguno de los esquemas tradicionales de la coexistencia, tampoco puede pensarse la historia bajo ninguno de los esquemas tradicionales de sucesión. Pues lo que se da en y por la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial. Es justamente esto lo que ponen en manifiesto tanto la existencia de una historia *in toto*, como la aparición de nuevas sociedades (nuevos *tipos* de sociedad) como la incesante autotransformación de cada sociedad. Y sólo a partir de esta alteridad radical o creación podemos pensar verdaderamente la temporalidad y el tiempo, cuya efectividad excelente y eminente encontramos en la historia. Pues, o bien el tiempo no es nada, extraña ilusión psicológica que enmascara la intemporalidad esencia de una relación de orden; o *bien el tiempo es precisamente eso, la manifestación de que algo distinto de lo que es se da al ser, y se lo da como nuevo o como otro, y no simplemente como consecuencia o ejemplar diferente de lo mismo* (38, cursivas nuestras).

Ahora bien, ¿por qué Castoriadis afirma que si no sometemos el pensamiento sobre lo social y la historia a perspectivas deterministas aparece allí el estallido de la lógica heredada? Evidentemente se trata de la homologación de lo social a su resultado histórico y viceversa. De tal modo, el pasado, la Historia, y su registro, constatan que no puede existir un fundamento extra social que les conduzca y, por tanto, a su vez releva lo instituido en una sociedad y en un momento determinado, y las posibilidades de observar la construcción de imágenes que, dándose *en* el *interior* de lo histórico-social, conducen hacia la constitución de diversos imaginarios. En ese sentido, como dirá Castoriadis, los imaginarios son «el elemento mismo en y por el cual se despliega eminentemente lo histórico-social» (18). De tal forma, entonces, pensar la Historia desde esta clave es contradecir «una» forma de racionalidad sobre el pasado, para pensarlo como creación constante. Es decir, trascendiendo la lectura funcionalista de tiempo histórico como «simple medio abstracto de la coexistencia sucesiva» (19), para pensarlo como alteridad radical en donde se desen-

vuelven reglas y saberes más allá de contenidos preestablecidos por leyes inmutables. Es en este encuentro entre sociedades y alteridades radicales, en efecto, en donde se constituye el mundo y las instituciones imaginarias.

De ese modo, es importante reseñar qué entiende Castoriadis al pensar el componente imaginario. Por esta razón, a riesgo de ser breves, diremos que para el filósofo greco-francés las personas construyen significaciones abstractas por las que desarrolla su vida material en sociedad: significaciones que son imaginadas. Sin embargo, para que estas imágenes tengan sentido, necesitan del cuerpo social en que se inserta cada individuo. Son «los otros» quienes permiten dar el sentido y legitimidad a las configuraciones imaginarias, las cuales, al mismo tiempo están representadas en instituciones de diversas características (estatales, culturales, sociales, religiosas, etc), y son construidas históricamente por un imaginario doblemente articulado. Por un lado, un *imaginario efectivo*, es decir, el resultado de lo que existe instituido (la norma, las formas de ser, las instituciones legitimas o los codificados como verdad). Por otro, un *imaginario radical*, que crea nuevas significaciones sociales instituyendo nuevas interpretaciones que interpelan instituciones, normas y formas de ser ya instituidas, apareciendo significaciones instituyentes que resignifican lo dado y que, incluso, pueden llegar a crear nuevas instituciones radicalmente distintas a las precedentes. Más especificamente, dirá Castoriadis (1983): «Podría intentarse distinguir, en la terminología, lo que llamamos lo imaginario último o radical, la *capacidad* de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue, de sus *productos*, que podría designarse como lo *imaginado*» (220, cursivas en el original).

Estas imágenes, como utopías activables, no se dan en el vacío. Se dan, al contrario, *en* lo social y, por esto, esta dinámica interpela la propia configuración de nuestro «archivo histórico» y las formas de diagramarlos en relación al tiempo histórico: «Consiste en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias, unas significaciones, en el sentido lato del término) y en hacerlos valer como tales, es decir hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado» (Castoriadis, 1983: 201).

En ese plano, el llamado de Castoriadis a pensar la Historia como discontinuidades dadas diacrónicamente y en diversos lugares sociales, permite descentrar el análisis estructuralista y determinista, eliminando las divisiones antagonistas y asimétricas sobre las poblaciones, tan características del sistema de pensamiento histórico dominante. En ese sentido, en un texto profundamente pedagógico y en íntimo diálogo con el libro de 1975, Castoriadis (2020 [2002]) bosquejará la forma en que las relaciones entre lo imaginario, las sociedades y el pasado se articulan y representan, entregándonos, además, una reflexión útil para la crítica y proyección de nuestra propia praxis investigativa en el campo historiográfico:

> La dimensión ensídica, por una parte, que limita las posibilidades, establece ciertas referencias (tipos de cimientos, por ejemplo, que implican ciertas cosas sobre el tipo de construcción erigidas sobre ellos [...] y, por lo tanto, también sobre un tipo de poder [...]. Por otra parte, la capacidad que debemos postular –y este postulado se verifica en la efectividad de la investigación histórica– para revivir, reconstruir las significaciones imaginarias sociales de otras civilizaciones, sociedades, épocas. Ella presupone que uno sepa familia-

> rizarse con la cosa, y la capacidad de descentrarse respecto de sus propias significaciones imaginarias sociales para centrarse en las de otra sociedad y frotarse lo suficiente con esta otra sociedad para comprender un poco lo que pasaba en ella, lo que era para esa gente vivir en ese mundo que era el suyo, cuáles eran las significaciones con las que estaba investidos su mundo y su vida, lo que les importaba y lo que no les importaba (41)

LA «PROSA DE LA CONTRAINSURGENCIA»: LA SIGNIFICACIÓN DE LA HISTORIA DURANTE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR CHILENA

La reflexión de Sergio Rojas (2013) analiza e ilustra cómo se movilizó y significó el pasado durante la dictadura chilena. En tal plano, el filósofo sostiene que, mientras la Unidad Popular centró su simbolismo en los históricos problemas estructurales a transformar, la dictadura ofreció una lectura identitaria del pasado. Así, en el periodo democrático y socialista, las desigualdades sociales se entendían en una clave pasado-presente, reconociendo sus raíces históricas y lo que estaba por venir: la transformación de la sociedad. En contraste, tras el golpe de Estado, la historia se convirtió en un conjunto de «efemérides militares y representaciones costumbristas del centro del país» (24), que fomentaban una identidad colectiva «para asumir en conjunto las tareas que asigna al presente la modernización por venir sobre la base de la unidad nacional» (ibid.)

Esta mirada sobre la historia revela una conexión poco estudiada entre la gubernamentalidad dictatorial y la historiografía conservadora. El Estado autoritario, en efecto, infiltró el estudio del pasado mediante la intervención en universidades y Escuelas de Historia, controlando contenidos educativos y docentes. Esto, se inscribió en el contexto de la Doctrina de Seguridad Nacional y del rescate de una historiografía conservadora que, como saber-poder, persistió a pesar de la modernización universitaria de la segunda mitad del siglo XX.

La hegemonía de esta escuela historiográfica en el periodo dictatorial en las universidades (luego de la exoneración, exilio, encarcelamiento y/o el asesinato de académicos democráticos), se posicionó mediante la envestidura del saber conservador erudito universitario como un argumento de autoridad para significar un relato y una práctica de gobierno que defendió el golpe y la legalidad e Historia conservadora de raíces hispanistas y católicas originada a principios del siglo XX (Sagredo, 2024), legitimando, de esa forma, el orden emprendido desde 1973 y perfiladas jurídicamente tras la Constitución de 1980.

Aunque no es este el espacio para profundizar en la historia intelectual de esta tendencia historiográfica, podemos destacar algunas de sus características claves. En ese sentido, sobresale la preponderancia de las historias militares y diplomáticas, así como el papel crucial de las élites en la construcción de la identidad nacional y la asociación del Estado autoritario con la razón ilustrada del cuerpo social conservador, enmarcado en valores cristianos tradicionales y un fuerte discurso nacionalista. Además, la política fue percibida como un ámbito concerniente exclusivamente a las élites, y registrada en archivos y fuentes oficiales, lo que limitaba los temas dignos de estudio y transmisión. Esto se trató, en efecto, de una historiografía que desde el primer día dictatorial se perfiló como garantía narrativa del golpe de Estado (Pinto, 2016).

Siguiendo las reflexiones de Ranahit Guha (2002), rotularemos esta articulación como «prosa de la contrainsurgencia», toda vez que, al criticar la interpretación de la historia colo-

nial india y su archivo, ofrece un marco para analizar discursos sobre el pasado que operan bajo la autoridad estatal como saber-poder. Esta categoría, en efecto, permite entender la reproducción de una historia oficial que resalta hechos, fuentes e interpretaciones que mantienen un orden que despolitiza y olvida las experiencias subalternas. En la propuesta de Guha, esto se trataría de la articulación de una mirada estatal e historiográfica que prioriza ciertas fuentes institucionales, y que se convierte en «ciencia política» al eliminar la conflictividad social del pasado y su huella en el presente (79) coadyuvando al mantenimiento de la opresión y su justificación científica.

Como adelantamos en la introducción, una de las formas en que esta prosa se desplegó fue a través del entramado educativo escolar. Así, la educación y las escuelas fueron, y son, un puente crucial entre la Historia y la sociedad, transmitiendo la herencia social a los nuevos sujetos incorporados a la sociedad y reproduciendo los valores culturales para introducirles la conciencia de sus valores patrios y su espíritu cristiano tradicional. Por esto, toda vez que la necesidad militar fue la creación de una ciudadanía consciente de estos planos, el pasado debía ser visto, en palabras de Rojas, como un «proceso de constitución de una identidad heredada que une y pacifica el presente» (25). En esa línea, y a diferencia del anterior gobierno cuya matriz era la crítica del pasado y la lucha social como su motor, en la perspectiva autoritaria la Historia se presentó como un *continuum* de progreso pacífico interrumpido por el socialismo allendista y que debía recuperarse. Por ello, la misma Historia «debía ser aprendida e ilustrada antes que reflexionada y discutida» (ibid.).

En efecto, como plantearon, entre otros, Sagredo y Serrano (1994), Lira (2004) o Reyes (2005), esto se expresó de manera evidente en el complejo entramado escolar, tanto en lo respectivo a los espacios curriculares, así como en la cara más interna de las escuelas, esto es, su espacio cotidiano. Es decir, una transformación cultural profunda de las dimensiones abstractas y normativas de la institución escolar (Zurita, 2021: 8-9). De esta manera, aunque por razones de extensión es imposible profundizar, a continuación señalaremos algunas características y dinámicas que reflejan y ponen en evidencia la permeabilidad de la prosa contrainsurgente en la enseñanza escolar del pasado en el Chile dictatorial.

De tal forma, en el primer ámbito podemos incluir al sistema curricular y la producción de textos escolares. Dentro de la primera sección, es necesario considerar que, aunque la reestructuración oficial de los programas se realizó tras la reforma educativa de 1981, lo real es que, siguiendo a Neut (2018), desde 1974 y a través de pequeñas modificaciones, el curriculum de Historia ya se había transformado cualitativamente respecto al heredero de la reforma de 1965 «generando, en los hechos, un curriculum diferente» (6)[3]. Es decir, desde los primeros meses, el sector educativo asociado a la Historia fue un objetivo de intervención primordial para el plantel civil-militar. De ese modo, aunque los pioneros cambios no permearon «el sentido y contenido de todas las asignaturas, sí lo hizo sobre una de las que contiene como función explicita la transmisión de los valores social y hegemónicamente dados» (ibid.)

3 Este curriculum estuvo fuertemente traspasado por un interés modernizador que fue eco del gobierno social cristiano y del desarrollo y actualización de las ciencias sociales y de la historiografía, sobre todo con la influencia de la Escuela de los Annales. De igual forma, aunque no se lograron posicionar como hegemónicas, algunas interpretaciones del pasado en clave marxista también se desarrollaron en el periodo previo, es decir, en la época de los sesenta y hasta el gobierno de la Unidad Popular. De esta última, por ejemplo, algunos conceptos y categorías como subdesarrollo o dependencia se integraron al lenguaje de la época.

En breve, es posible señalar que la orientación conservadora se vio representada como una reificación de la historia nacionalista y conservadora. Por lo tanto, se dio una primordial importancia a los conceptos de nación y nacionalidad y a la existencia de una homogénea alma nacional que (a diferencia de su diversa composición reivindicada por el espíritu democrático pasado) se desplegaba en el tiempo como símbolo de unidad y autoridad, reflejada en la imagen de lideres autoritarios y en un Estado robusto. Además, esta visión invitó sin problemas a la legitimación de la nueva Constitución política una vez vigente, así como a las orientaciones neoliberales del gobierno, mediante los cursos de Educación Cívica y de Economía, por los que se procuró su legitimidad.

Lo anterior también se vio representado en los textos escolares, en cuya redacción participaron historiadores derechamente comprometidos con la dictadura, como Gonzalo Vial, paladín de la historiografía conservadora y ministro de Educación Pública durante algunos años de la dictadura. A modo de resumen, las características principales de estas obras fueron una propuesta enciclopedista y narrativa, y la preponderancia que la historia institucional y de grandes personalidades ligadas a la elite, cifradas por un relato cronológico y por etapas, guiadas por la propuesta y uso de fuentes clásicas como biografías o decretos gubernamentales. De igual modo, se extirpó el uso de conceptos como clases sociales, dependencia o desarrollo –adheridos al lenguaje histórico en la década del sesenta y hasta el golpe–, haciendo preponderantes otros, como nacionalidad, nacionalismo, libertad, autoridad y Estado.

Por último, proponemos que también existió un trasvasije del sentido de la Historia a materias actitudinales, reflejadas en la utilización de mecanismos institucionales y ministeriales que delimitaron el quehacer cotidiano en las escuelas. En ese plano, las «Circulares de Educación» (decretos que regularon aquello que se decía y hacía en las escuelas) fueron una expresión de la utilidad de la Historia más allá de lo meramente curricular, lo que se expresó en indicaciones que, entre algunas de sus características, por ejemplo, delimitaron, autorizaron y vetaron los temas decibles y tratables en los recintos escolares, obligaron a la participación de profesores en actos cívicos y efemérides militares, y propusieron textos y documentos para ser trabajados en clases, los cuales defendían y legitimaban el proceso abierto el 11 de septiembre de 1973 (Magendzo y Gazmuri, 1981).

En ese sentido, comprendemos este saber-poder como una estrategia implementada para imprimir rasgos deseados en la comunidad escolar a partir de la utilidad del pasado para imponer la institucionalización de un imaginario. De tal forma, considerando los antecedentes (o la voz del Contralmirante Troncoso) y cruzándolos con la perspectiva castoridiana, es relevante comprender el despliegue de la voluntad institucionalizante de la dictadura y el importante papel de la Historia y de su conjugación con la sociedad para restituir imaginarios. Allí, al mismo tiempo, aparece complementariamente la pregunta por el tipo de imaginarios desplegados periféricamente a esta razón instituyente. En ese sentido, proponemos una hipótesis tentativa articulada en la misma historicidad del pasado y lo «histórico-social». En tal contexto, es necesario considerar que, antes del golpe de Estado, existió una institución distinta en este orden, es decir, un *imaginario instituido* que condensó una praxis política y social que puso en relieve la actoría social e individual propia de un momento en que, entre las décadas de 1930 y 1940,

se pusieron en suspenso la soberanía de la oligarquía y las elites del país (Pinto, Op.cit).

En ese plano, la dictadura civil-militar, depurando la esfera de producción simbólica y cultural con un marcado tinte conservador y antimarxista, posibilitó y abrió los canales para re institucionalizar el discurso dominante antes de la segunda mitad del siglo XX chileno, el que, leído a la luz del siguiente lustro, va a permear diversos espacios de transmisión cultural, como la escuela y la enseñanza. En ese sentido, en clave de institución de imaginarios, cabría preguntarse cuáles fueron las dinámicas que esta institucionalización conservadora generó tanto al interior del mismo campo histórico como en el plano de las resistencias a esta codificación. En relación a esto último, proponemos que los maestros de Historia identificados con la izquierda y la democracia, lograron poner en tensión este proceso, visualizando el aula y la cotidianidad escolar como una alternativa para «contar otras Historias»; distintas al canon que pretendía instalar la dictadura. Esto es justamente lo que revisaremos a continuación.

AULA, HISTORIA OFICIAL E IMAGINARIO RADICAL: CONSERVADURISMO (POR ARRIBA) Y ENSEÑANZA DE LA HISTORIA (POR ABAJO).

Retomando ideas planteadas en la introducción y mencionadas tangencialmente en otros apartados, es importante recordar que nuestra agenda investigativa estudia la imbricación entre el aparato gubernamental autoritario –la «prosa de la contrainsurgencia»–, su desplazamiento en el campo escolar, y las resistencias a esta direccionalidad. En ese plano, proponemos que estas últimas pueden observarse en prácticas y experiencias de docentes de Historia ligados a la oposición política[4]. En esta línea, es relevante señalar que, en la búsqueda de un análisis y descripción densa (Geertz, 2003), también exploramos el proceso de subjetivación que los docentes experimentaron en su etapa de formación universitaria, pues consideramos que este momento forma parte importante del proceso de la construcción identitaria que portarán los maestros, ya que en él se diseñan, reproducen y socializan propuestas interpretativas sobre la Historia, tanto en espacios formales e informales. Por lo tanto, antes de reflexionar sobre la agencia de docentes en el aula, reseñaremos sucintamente este previo proceso.

Entre el oficialismo y alternativas formativas

La mayoría de las entrevistas realizadas y sistematizadas retratan recuerdos en una doble significación del golpe en cuando a la vida cotidiana, los procesos de formación y las prácticas escolares. Esta doble significación ondula entre el miedo y el pesimismo y la esperanza y la creatividad. De tal modo, los testimonios se enlazan en el diagnóstico del golpe como una situación catastrófica que, junto con ejercer el miedo a través de la detención y la tortura de estudiantes y profesores, también se vio reflejada en la presencia material de uniformados en los pasillos y aulas universitarias, amparados por la existencia de «Rectores delegados» (instalados por la Junta Militar). Como recuerda Georgette, estudiante de Historia en la Universidad de Concepción desde 1972, y que vivió el tránsito hacia una universidad controlada y antidemocrática: «Había que estudiar con los milicos ahí en la puerta, vigilando mientras teníamos clases. En la puerta del aula, nos tenían absolutamente controlados. Lo que dijéramos, lo que no decíamos».

4 Esta muestra y opción metodológica no se modula de forma antojadiza, sino por posibilidad que ellas brindan para captar racionalidades y praxis distintas al canon. Vale decir que se han alterado los nombres de la selección de entrevistas, para guardar su anonimato.

El control autoritario, como dijimos, también se expresó en la exoneración de docentes relacionados con la izquierda política y el cambio de orientaciones de las clases y planes formativos. Los recuerdos de entrevistados concuerdan en plantear que este proceso fue radical desde los primeros días de intervención, notándose un cambio de sentido en las orientaciones interpretativas. En el caso del ex Pedagógico de la Universidad de Chile, Patricio recuerda que luego de reingresar a la universidad (posterior a un receso de seis meses luego del golpe de Estado vivido también en otras universidades) y en relación al nuevo cuerpo docente, ya «Se notaba mucho su posición política; y [además] los dos Departamentos, de Historia y de Geografía, bajaron mucho el nivel. No había ningún análisis crítico, era pasar materia, así como quien lee un cuento. Y cero críticas». Georgette vivió esto mismo en la ciudad de Concepción, pues, luego del golpe, el estudio de la Historia en universidades «Se volvió una cosa sumamente escolar y repetitiva, y quedaron esos profesores que les gustaba dictar. Yo no sé cómo esa gente llegó allí. Y, además, en una fase en que se quemaron los libros y estaba todo prohibido».

Para el caso de la Universidad de Santiago, Rodolfo plantea que, con pocas excepciones, la mayoría de cursos estaban orientados por una clase profundamente verbalista y memorista y que, en general, junto a sus compañeros de estudio no habían tenido lecturas criticas ni innovadoras, sino fundamentalmente clásicos del pensamiento conservador. Además, plantea que, en cuanto a las asignaturas sobre la Historia de Chile, por ejemplo, la interpretación estaba marcada por el relato de profesores de derecha y defensores del régimen autoritario (como, por ejemplo, Patricia Arancibia Clavel o Gonzalo Vial) y que, para el caso del estudio del tiempo contemporáneo, la enseñanza llegaba hasta los años veinte y treinta, en desmedro de los procesos de democratización que la sociedad experimentó en las décadas siguientes.

En este contexto, la vivencia del autoritarismo en las universidades estuvo supeditada a la doble articulación del control: tanto en las propias escuelas y aulas dirigidas por funcionarios del régimen como también en las modalidades, formas y contenidos, supeditados –casi hegemónicamente– a una visión nacionalista, conservadora, abiertamente de derecha y legitimadora del régimen autoritario. Es decir, se trató de la inoculación de una Historia por «arriba» que, desconociendo las experiencias sociales e individuales por abajo, así como las lecturas a contrapelo de los relatos dominantes emergidos en la segunda mitad del siglo XX, podó el saber histórico acumulado. En otras palabras, se seleccionaron quirúrgicamente las relaciones entre Historia y Sociedad como mecanismo de instalación de una prosa histórica contrainsurgente.

Decimos «casi hegemónica» ya que, pese a la rigidez del sistema autoritario y del control, existieron espacios y prácticas que, al interior de las mismas universidades –y/o en diálogo con ella–, posibilitaron la articulación de sentidos distintos al canon historiográfico conservador recurrente en los recintos de estudio. En ese plano, por razones de extensión sólo relataremos algunos ejemplos de estas alternativas. Por ejemplo, Rodolfo plantea que en su periodo de estudio existían «sensibilidades» específicas que permitieron acoplarse a algunos docentes desde encuentros particulares:

> Era todo intuitivo, tu «olías» al profesor con el cual podías hablar, y tampoco podías hablar de mucho, porque los profes también tenían miedo [...] Los olías, no podías decir en ese minuto «ok, este profe es tal cosa». Por lo tanto, eran

> unas complicidades implícitas, eran unas complicidades que estaban en el aire, que tenían que ver con cosas mínimas, cosas realmente mínimas: la aprobación de tu comentario, la aceptación. O cuando sabías que definitivamente eran cercanos a la dictadura, simplemente no hablabas, no tenía sentido.

En ese plano, recuerda que en sus últimos años de estudio cursó la asignatura «Historia de América Latina», dictada por el historiador Julio Pinto. En este espacio formativo, Rodolfo destaca la orientación metodológica del curso y la apertura de fuentes: «leíamos mucha literatura, no solo los libros de Historia, leímos mucha literatura». De ese modo, esta dinámica incluyó la lectura de literatura crítica relevante, como «El Siglo de las Luces» de Alejo Carpentier, que inspiró a Rodolfo a organizar una obra de teatro basada en la obra y que se reprodujo varias veces en diversos espacios de su universidad. De forma complementaria, recuerda su relación con estudiantes de cursos mayores, con quienes, por fuera de la universidad, encontró un espacio de lecturas alternativas, mediante el cual leían y comentaban obras no empleadas en las cátedras (pues muchas de ellas estaban prohibidas por decreto). Entre ellas destacaban obras clásicas del marxismo, así como la vetada Teoría de la Dependencia. En el contexto de la ciudad Valparaíso, la experiencia de Margarita, estudiante de Historia en la Universidad de Playa Ancha, es similar. Entre su narración, recuerda sus primeros años de estudio y el marco de las intensas protestas de la medianía de la época de los ochenta, las que muchas veces imposibilitó realizar clases con normalidad y en la estructura universitaria oficial, por encontrarse cerrada a fin de evitar tomas o ataques de movimientos sociales antidictatoriales. Ante esto, se generaba la posibilidad de realizar las clases en diversos espacios. Margarita da cuenta que esto posibilitó que los profesores de tendencia progresista, democrática y/o de izquierda, se abrían a realizar clases en playas y pubs, espacios que, por su cotidianidad y apertura, permitieron una cátedra más libre (dentro de las posibilidades) y la recomendación de libros o materiales no contemplados en el curriculum oficial.

Nos detenemos en este periodo de vivencia y recuerdo, pues consideramos que la subjetivación de los estudiantes, que será parte de la «identidad docente» desplegada posteriormente en sus vidas, da cuenta de una doble articulación del proceso de estudiar Historia y de formación para ser profesores, mediante la cual habitan y colisionan, simultáneamente, la decepción con la lectura conservadora, permeada por el miedo, y las esperanzas y alternativas derivadas de lecturas y espacios en que se encuentran opciones metodológicas y contenido innovadores y/o críticos, redes personales nacidas en el mismo espacio universitario, así como en la cotidianidad de la vida social más allá de las instituciones.

Es decir, retomando las reflexiones castoridianas, podemos ver un despliegue del imaginario instituido como expresión universitaria de la prosa de la contrainsurgencia, construido así mismo a partir de la prolongación del relato conservador sobre la vida social y de la cohesión entre la forma histórica del país y una línea del tiempo finalizada en un periodo «lejano» al presente. De esa forma, por tanto, la prosa de la contrainsurgencia modula el imaginario instituyente, que es deber robustecer a través de la creación de agentes sociales (profesores de Historia) destinados a desplegarlo en la infancia y la juventud.

Sin embargo, debemos considerar que el plano de lo instituido está versado por lo histórico-social y también, siempre, potencialmente abierto al cambio a propósito del ritmo del presente

y de otros imaginarios desplegados en el tiempo histórico. Por esta razón, como introducíamos, consideramos elemental pesquisar bordes y periferias de lo establecido y lo determinado (y determinista). En otras palabras, en términos castoridianos, experiencias sociales e individuales, es decir, entramados sociales entre lo colectivo y lo individual, que, al interior de lo histórico-social, dieron cuenta de otros imaginarios por instituir.

De la Historia dicha a la política de la Historia

En ese plano, proponemos que la experiencia de enseñar la Historia desde una tribuna política democrática y contraria al autoritarismo es un nodo memorial idóneo para dilucidar formas de resistencia y analizar la relación entre el aparataje creado, la vida cotidiana en las escuelas y la experiencia de docentes y estudiantes, reguladas tanto por el plano oficial de la educación y las dinámicas cotidianas de la propia escuela, en donde «lo instituido» (y lo «por instituir», si recordamos las «Circulares») es interpretado de diversas formas. Es decir, como diría el filósofo greco-francés en Cisneros (2020), interrogar el plano sublimación entre el individuo (y sus imaginarios) y el mundo social (por donde son mediados los individuos) (30).

En torno a esta propuesta, a continuación, reseñamos algunas experiencias relevantes recordadas por nuestros protagonistas que, consideramos, ponen en evidencia diversas puestas en práctica de formatos de enseñanza alternativos del pasado, que interrumpen con el formato deseado por la oficialidad. De este modo, haciendo uso de las reflexiones de Castoriadis, formulamos una hipótesis complementaria que robustece nuestra ruta interpretativa. En tal dirección, proponemos leer estas alternativas como declaratorias de *imaginarios alternativos* que, haciéndose de la imaginación (histórica) propone una enseñanza en la práctica cotidiana anclada a la «voluntad democrática» que, haciendo uso del pasado y de la doble construcción del aparataje interpretativo, conjuga el presente (lo instituido) con su vivencia y crítica, habilitando la posibilidad de repensar la Historia desde otros planos.

En ese sentido, es necesario indicar que la práctica educativa de estos docentes estuvo marcada por lo que el teórico de la educación José Contreras (2005) denomina como un «deseo primero», el cual modula la opción por la educación: el deseo de ver como los educandos crecen en lo social y se integran, «de compartir algo importante [...], de verlos crecer; [...] y que también tiene que ver con nuestro sufrimiento si vemos que no [...] nos mueve, pues, nuestro deseo de compartir esa relación para hacer de mediadores en la posibilidad de un crecimiento [...] en lo humano, no es sólo aumentar, sino integrarse, ser» (s/p).

En este sentido, Juan Carlos, estudiante de Historia en el ex Pedagógico entre 1979 y 1985 denomina su práctica educativa como un «sentido gregario», esto es, el ímpetu de estar con los estudiantes y tener una práctica amorosa: «buscar la cercanía máxima con el ser humano que está al frente, llevar adelante una práctica pedagógica muy pero muy tremendamente amorosa, afectiva, transversal, con los estudiantes». Se trataba, en efecto, de un momento deshumanizante en que se debían reforzar los valores de afecto y apoyo diluidos. De la misma forma, Georgette recuerda: «[Por] todas las circunstancias que nosotros vivíamos, yo pensaba en ese momento que era ¡tan importante conservar la humanidad! Es decir, reforzar esa parte de humanidad que teníamos, porque el momento era tan inhumano y parecía tan surrealista».

Creemos valioso e importante introducir este «primer momento» de la praxis, toda vez que marca la significación de la docencia en una clave contextual, abriéndonos a la dimensión política de nuestros sujetos. Es decir, la lectura del periodo y la puesta en práctica de una pedagogía amorosa, cercana, y que permitiera restituir lazos sociales degradados, evoca un cuestionamiento por lo existente. De igual forma, esta dimensión democrática configura un marco de movimientos enlazados con una visión disciplinar distinta a la conservadora, relevando –también– el contenido democratizador que ésta podía llegar a tener.

En efecto, proponemos que el sentido gregario de la praxis educativa entronca con el intento de desarrollar un tipo de clases distintas, que pusieran en relieve una dimensión crítica y analítica de la Historia, introduciendo, en la medida de las posibilidades del contexto nacional y escolar, contenidos relevantes para llegar a este puerto, los cuales, por lo general, estaban vetados o bien su forma de análisis estaba filtrada por la perspectiva autoritaria. Es decir, la praxis en el sector se moduló por el interés que los educadores tuvieron en posibilitar el pensamiento histórico y, a su vez, la incorporación y lectura crítica de diversos temas que podían movilizar el contenido hacia una Historia distinta y posibilitar pensar la democracia. Respecto a lo primero, por ejemplo, Rodolfo rememora sus años de enseñanza escolar:

> Tenía que ver fundamentalmente con dejarlos pensar, con darle vuelta a los saberes previos, esa cosa con que vienen cargados, la mochila, con la cosa personal familiar, política. Darle vuelta eso y decirles: «Si te tinca léete esta otra cosa» y que se acercaran a preguntarte «¿Dónde encuentro más? ¿qué autores me aconsejas?» Eso ya era un éxito extraordinario». Por lo tanto, se trató de superar las prosas conservadoras en la misma práctica: «Lo que hacía era hacerlos pensar, asociar cosas, vincular cosas: sabía que no tenía ningún sentido estudiar a Frías Valenzuela, por épocas, por gobiernos. Sabía que eso no tenía sentido [...] lo más importante era relacionar eso con el presente[5].

«Pensar históricamente», en efecto, será una de las principales preocupaciones de los maestros opositores a la dictadura, transformándose en una herramienta que subvertirá el orden dominante sobre el valor de la Historia, así como de su propia experiencia. En ese sentido, y siguiendo a Elias Palti (2000), este concepto, como todo concepto, no puede ser cosificado a *una forma*, más bien depende a un momento preciso de producción (27). Esto es corroborado por nuestros estudiados, toda vez que, «darles vuelta la mochila» no significaba eliminar los rasgos de un pensamiento heredado, sino potenciar la crítica para no aceptar los determinismos oficialistas. Se trataba, en efecto, de «provocar un efecto» para posibilitar, en los educandos, una herramienta para el desenvolvimiento de la vida y la contingencia: «Lo que yo quería [al] hacer clases de Historia era básicamente abrirles el coco. O sea, la Historia servía para abrirles el coco. Tal vez la Química no servía –y esto es de puro prejuicioso–, pero la Historia sí servía. Y eso era lo que yo sentía, lo que yo perseguía, que era hacerlos pensar.

Sobre esta significación también da cuenta la experiencia de Georgette en el Liceo Enrique Molina de Concepción, al decir que, en los años dictatoriales, su práctica educativa tenía por objetivo que sus alumnos «lograran estructurar sus cabezas y pensar hilvanadamente; emitir juicios críticos frente a cualquier cosa.

5 Frías Valenzuela es el autor de uno de los textos escolares más emblemáticos en la Historia de Chile, caracterizada por su arraigo positivista, conservador y elitista.

Ya con eso me contentaba. Que supieran o no una efeméride ¡Qué me importa a mí cuándo se descubrió América! Que quién lo descubrió, ¡No importaba! Ni yo me los sabía». Aunque, por supuesto, el tono irónico es evidente, estos recuerdos contienen en sí mismo la lectura de una práctica de enseñanza de la Historia conservadora y su crítica inmanente. No se trataba, por cierto, de acumular datos y fechas, sino de hilvanar el pasado con el presente de los jóvenes a quienes se les enseñaba. Más especificamente, Georgette dirá:

> Uno no necesita aprenderse de memoria todas las chorreras de nombres y fechas para poder entender cómo funciona el mundo. O para poder leer comprensivamente, o para poder estructurar una idea, no es necesario. Si es necesario tener datos, tener experiencia, referencias, en Historia es importante tener referencias, pero basta con tener una sola referencia. Bueno, para un historiador seguramente es más importante. Pero un joven de enseñanza media, necesita leer comprensivamente, necesita comprender lo que lee, necesita emitir un juicio crítico sobre lo que está leyendo y poder inferir cosas, relacionar cosas, generalizar ideas. Esto me sirve para entender esto, esto y esto. Entonces para eso sirve enseñar Historia en realidad. Lo demás no tiene sentido. Sirve para lucirte frente a los demás, pero no sirve para nada más.

Es decir, podemos apreciar que la Historia es concebida como una herramienta que puede permitir a los estudiantes pensar críticamente en relación a las pocas posibilidades de concretar este proceso en un contexto de fuerte control. Una educación histórica para pensar el presente que, por las propias características de este, pero también –y muy importantemente– por el acervo acumulado por los docentes antes y durante la dictadura, habilita una segunda dimensión de la práctica de enseñanza de la Historia en el aula intervenida. Estas últimas, algo más explícitas y abiertas a confrontar los planes y programas, proponemos que se desarrollarán como *tácticas*, es decir, siguiendo a de Certau (2000), acciones calculadas determinadas por la acción de una fuerza extraña que inaugura haceres en la cotidianidad al «interior del campo de visión del enemigo» (43), en confrontación a las *estrategias* gubernamentales emanadas desde arriba. Esto es, una racionalidad de poder mediante la cual se inscribe un espacio como «propio» y sujeto a ser susceptible a su administración en relación a metas y a «lo medible» (42).

En efecto, esta dimensión de la práctica, articulada contra los contenidos hegemónicos acoplados por las fuerzas producentes de la prosa contrainsurgente (Estado, archivo e historiografía), es interesante pues ponen en la palestra la exigencia de un pensamiento crítico que politiza la enseñanza de la Historia tradicional desde posturas explícitamente deconstructivas del aparataje conservador y la enseñanza en estos términos. En ese plano, logramos identificar prácticas subversivas que, desde la pregunta, la crítica y la participación, permitieron movilizar contenidos vetados. Por ejemplo, Patricio recuerda que las efemérides –tan defendidas por el plantel civil-militar (y *vividas* o *recreadas* por lo menos un día de la semana en los actos cívicos)– se transformaron en una buena forma de posibilitar la duda y un criterio que él denomina «popular»:

> Si estábamos hablando de la Guerra al Pacifico, les preguntaba ¿la victoria fue para todos los chilenos o para algunos? O sea, si es que los soldados que fueron, los que murieron, los que quedaron mutilados (y que fueron, al principio, sobre todo, excampesinos que se fueron a trabajar a las oficinas salitreras y que, estando allá,

> los enrolaron como soldados, les dieron un poco de instrucción militar y los mandaron a la guerra). Toda esa gente ¿cambió sus condiciones de vida? ¿para ellos fue un éxito el resultado de la guerra? Quedaba la pregunta, te fijas. Y que las chiquillas pensaran y elaboraran sus propias respuestas.

Para Juan Carlos, la docencia también tuvo ese sentido. Con su práctica intentaba: «que aprendieran a reflexionar con datos de la realidad, no oficiales. Es decir que fueran datos de carácter histórico pero que no perteneciesen o que no hubiesen estado reconocidos por el Estado en el famoso Decreto 300, que eran los planes y programas de la época. Eso era lo primero». En ese sentido, la relativa autonomía del aula, la cotidianidad de la escuela, además de «intersticios» del curriculum, permitían *bypassear* la institucionalidad: «Agarrándome por ciertos intersticios del Decreto 300 enseñaban la Revolución Rusa, entre medio de la Primera Guerra Mundial o del periodo de entre guerras. Y ahí salía con Lenin, "techo y abrigo". Y [lo] dramatizaba».

Lo anterior también queda medianamente demostrado con los cursos controversiales que, en los últimos años de educación secundaria, podían ser *hackeados* con actividades evaluativas deliberadamente pensadas para el presente inmediato de las y los educandos. Estos temas controversiales se daban, sobre todo, recuerda Rodolfo, en los cursos: «que eran Educación Cívica y Economía». En este contexto, y siguiendo las indicaciones ministeriales, Rodolfo recuerda que, por ejemplo, en Educación Cívica «básicamente uno [tenía] que pasar lo que es el ordenamiento jurídico, y el ordenamiento jurídico que terminaba en el estudio de la Constitución de Pinochet. Y por lo tanto había que discutir la constitución del ´80». Es sobre esta experiencia que nuestro entrevistado recuerda una inflexión crítica y subversiva de lo esperado y regulado, abriendo posibilidades de crítica y reflexión en la enseñanza y en el proceso evaluativo: «Y cuando hablamos de la Constitución del ´80, el ejercicio final, no era una prueba global como la que hacían otros profesores, sino un trabajo en donde construían la Constitución del colegio. Utilizaban todos los elementos que se habían visto en el semestre, en términos de cómo era una Constitución para el colegio, para la relación con sus profesores, con el director, los inspectores. Era un ejercicio de aplicación».

Esto significaba, si leemos entre líneas, un bricolaje de los saberes y normas establecidas leídas en una clave democrática, que se orientaba a reforzar la capacidad crítica del estudiantado desde una perspectiva antiautoritaria que prefigurase la sociedad anhelada, para reactivar el presente desde una lectura alternativa de la Historia. Una lectura desde abajo y desde una historia vivida. En ese sentido, se trató de una enseñanza de la Historia «por abajo» de la institucionalidad que permitió la construcción de una «otra Historia», amparada en la resignificación de la instalación de la prosa contrainsurgente. Una posibilidad de pensar otras *posibilidades* en la Historia desde un apéndice imaginativo radical.

CONCLUSIONES

Como mencionamos al comienzo, este trabajo sólo retrata una parte de nuestra investigación actual y de su aproximación. En ese plano, es una captura de un marco de reflexiones y de operaciones metodológicas aún en curso y, por tanto, aún abiertas a la reconstrucción. Con todo, el propio avance doctoral, como el presente ejercicio reflexivo, merecen algunas ideas de síntesis que, en su sistematización, pueden adelantar preguntas

y proponer entradas de análisis complementarias a problemáticas poco abordadas por la historiografía y nuestro propio trabajo.

En relación a esto último, como señalamos, las reflexiones sobre imaginarios y procesos histórico-sociales que se encuentran en la obra de Castoriadis de 1975 son relevantes a la hora de plantear entradas analíticas que ponen en relevancia la utilidad de pensar nuestro pasado como una red de presentes interrelacionados que, en su estudio profundo, dan cuenta tanto de la sedimentación de imaginarios sobre la sociedad, el pasado y su institucionalización (es decir, la articulación de lo «histórico-social») al mismo tiempo que entregan pautas para dilucidar alternativas que pugnan, en diversos espacios, por reimaginar lo instituido y proponer nuevos imaginarios.

En ese registro, este estudio analiza la experiencia de estudiantes y docentes de Historia durante un periodo de dictadura, resaltando cómo estas vivencias revelan tensiones y críticas hacia el autoritarismo en el ámbito educativo. De tal forma, se evidencia que, a pesar del miedo y control autoritario, el estudiantado universitario cuestionó la calidad de la formación y del cuerpo docente, caracterizados por un ethos autoritario, al tiempo que se desarrollaron saberes alternativos que desafiaron el canon predominante. Por su parte, el segundo eje de análisis se centra en la práctica educativa en contextos de represión, donde los docentes enfrentaron una serie de restricciones que limitaron sus posibilidades de enseñar una Historia crítica. Sin embargo, a partir de esta adversidad, los educadores lograron implementar estrategias pedagógicas que promovían un pensamiento histórico reflexivo y contribuyeron a la formación de una conciencia crítica entre los estudiantes. Esta práctica se orientó hacia la importancia de comprender la Historia como un medio para cuestionar lo establecido y abrazar una visión más integral de los procesos históricos.

Siguiendo las reflexiones de Cornelius Castoriadis, la investigación también sugiere la existencia de «imaginarios radicales» que emergen en oposición a la narrativa oficial y que ofrecen nuevas perspectivas sobre la Historia y su papel en la sociedad. Estos imaginarios son reflejo de construcciones teóricas y experiencias vividas que resisten a la institucionalización del discurso autoritario. Así, a pesar de las limitaciones impuestas por el régimen autoritario, la acción de los docentes democráticos revela una revalorización del papel formativo y crítico de la Historia, permitiendo así una recontextualización de su enseñanza en clave democrática y rehumanizadora.

Finalmente, planteamos que analizar la producción del conocimiento histórico y su socialización desde perspectivas marginales no solo enriquece la historiografía, sino que también permite visibilizar voces poco escuchadas y reflexionar sobre el papel de la Historia en la construcción de proyectos sociales diversos. De esa forma, este enfoque abre nuevas líneas de investigación sobre la relación entre saber histórico y política, demostrando su relevancia en la configuración de narrativas alternativas que desafían el orden hegemónico y del valor que tiene para la Historia la diagramación de los imaginarios instituidos y la observación de la conformación de imaginarios radicales que pugnan por la transformación de lo existente.

REFERENCIAS

Arendt, H (1989). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría).*, México: Itaca.

Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1 Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.

Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Buenos Aires: Tusquets.

Castoriadis, C. (2020). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987: La creación humana I.*, México: FCE.

Cisneros, M. (2020). «Cornelius Castoriadis y la imaginación radical caminar hacia la libertad», *Anuario de Estudios Bolivarianos*, N° 3, 20-38.

Contreras, J. (2005) «Estudiantes que investigan: un camino de libertad», Conferencia en las III Jornades Universitàries «La investigació como a procés de formació». Recurso digital: https://consejoderedieiupn.blogspot.com/2005/09/estudiantes-que-investigan-un-camino_01.html, revisado por última vez el 9 de agosto del 2024.

de Certau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. U. Iberoamericana: México.

Dosse, F. (2018). *Castoriadis. Una vida*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

E. de la Garza y G. Leyva, Coords. (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: Perspectivas actuales*. FCE: México.

Escobar, J. (2000). *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín: FCE.

Geertz, C. 2003. *La interpretación de las culturas.*, Barcelona: Gedisa.

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica.

Jelin, E. (2022). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: FCE.

Kalifa, D. (2019). «Escribir una historia del imaginario (siglos XIX-XX)», en *Secuencia*, 105, 1-17.

Koselleck, R. 2004. «Historia de los conceptos y conceptos de historia», en *Ayer* 53.

Lira, R. 2004. *Enseñanza de la historia en educación media: entre la tradición y la tarea*, Memoria para optar al grado de Magister Artium en Historia, Universidad de Santiago de Chile.

Magendzo, S. y Gazmuri, C. (1981). *El control autoritario expresado en las circulares del Ministerio de Educación en el periodo 1973-1981*, Santiago: PIIE.

Neut, S. (2018). Control ideológico en los programas secundarios transitorios en Historia y Ciencias Sociales (1974-1981). Educaçao e Pesquisa, 44.

Palti, E. (2000). ¿Qué significa «enseñar a pensar históricamente»? *Clío & Asociados: La historia enseñada*, N° 5.

Pinto, J. (2016). *La historiografía chilena durante el siglo XX. Cien años de propuestas y combates*, Valparaíso: América en Movimiento.

Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*, Barcelona: Laertes.

Reyes, L. 2005. *Movimientos de educadores y construcción de política educacional en Chile (1921-1932 y 1977-1994)*, Tesis Doctorado en Historia, Universidad de Chile.

Rojas, S. (2013). «Pensar la superficie. Infinitamente profunda de lo cotidiano», *Anales de la Universidad de Chile. Las huellas de un acecho*, 21-42.

Ruiz, C. (2010), *De la república al mercado*, Santiago: LOM.

Sagredo, F. (2024). *Alberto Edwards, profeta de la dictadura en Chile.*, Santiago: FCE.

Troncoso, A. (1975). «Discurso inaugural en Seminario "La Educación chilena en la Década del 80"», en, *Analisis y perspectivas de la educación chilena*, Santiago de Chile: Ministerio de Educación Pública.

Zurita, F. (2021). «Políticas educacionales y dictadura cívico-Militar en Chile (1973-1990): El proceso de transformación neoliberal y autoritario en los espacios formativos y de trabajo del profesorado», *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 29, 1-31.

Escuela como institución imaginaria social: pistas para investigar sus imaginarios

School as a social imaginary institution: clues to investigate its imaginaries

Napoleón Murcia Peña
Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. *napo2308@gmail.com*
Jorge Iván Murcia Gómez
Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. *murciaracnido@gmail.com*

Resumen

Se presenta una propuesta que busca reconfigurar la escuela hegemónica, definida como un organismo funcional en el cual los maestros, los estudiantes y la comunidad cumplen con funciones impuestas por los intereses del estado, hacia una Escuela como institución imaginaria social acogiendo los postulados de Cornelius Castoriadis. El centro de análisis es el reconocimiento de las más profundas significaciones imaginarias y de los grupos sociales que la constituyen. Se entiende el reconocimiento como alteridad, alteración y creación en contraposición con las propuestas que lo asumen como un modo de uniformar, generalizar, universalizar. Esto no significa una escuela impulsada por un caos donde todo valga. Se trata de una Escuela[1] generada desde el entendimiento del otro y lo otro, donde haya una conciliación entre el saber popular, local y el conocimiento universal; donde este permita ser cuestionado desde las significaciones imaginarias más sentidas de las comunidades educativas.

Para ello, se propone asumir la Escuela como un escenario simbólico que debe ser estudiado desde sus imaginarios sociales. Desde tal consideración se propone adoptar el estatuto epistemológico de los imaginarios sociales para lograr coherencia en los diseños que la estudien como tal.

Palabras clave: Escuela-Reconocimiento, imaginarios sociales, institución imaginaria social.

The proposal seeks to reconfigure the hegemonic school — defined as a functional organism in which teachers, students, and the community comply with functions imposed by the state's interests — into a school as a social imaginary institution, following Cornelius Castoriadis's postulates. The focus of the analysis is recognizing the deepest imaginary meanings and the social groups that constitute it.

Recognition is understood as alterity and alteration, as opposed to proposals that treat it as a means of standardizing, generalizing, and universalizing. This does not mean a school driven by chaos where anything goes. Rather, it is a school generated from an understanding of others, where there is a conciliation between popular and local knowledge and universal knowledge. This allows the most deeply held imaginary meanings of educational communities to be questioned. To this end, the school is proposed as a symbolic scenario to be studied from its social imaginaries. Based on this idea, the epistemological status of social imaginaries is adopted to achieve coherence in designs that study them.

Keywords: School, recognition, social imaginary, imaginary social institution.

1 Escuela con mayúscula, en consideración a la propuesta desarrollada por Murcia y Jaramillo (2017) en la que la escuela es un escenario simbólico configurado por las sociedades desde sus más profundas convicciones y creencias sobre el mundo, el ser humano, la vida y la muerte; escenario donde tiene objeto el acto educativo. (p. 17-18)

INTRODUCCIÓN

Los escenarios de reflexión sobre la educación en sus diferentes niveles siempre están a la orden del día en el campo de las construcciones e investigaciones actuales. Sin embargo, al hablar de la escuela la reflexión es escasa, quizá porque históricamente se ha referido a ese lugar donde se enseña, perspectiva anclada en la derivación latina de «Schola»; quizá porque a las comunidades académicas nos interesa hablar desde los bordes de este lugar para centrarnos en los aspectos teóricos que la definen. Esto, porque existe aún la profunda convicción de que la deducción, la reflexión sobre las teorías y la proximidad con los modelos universales dan un mayor estatus que las reflexiones sobre la vida que en ellas acontece. Pero, posiblemente esta subvaloración se deba al reduccionismo de la misma expresión latina que la enmarca en el aula, en el encierro, en la misma disciplina escolástica que dio origen a la expresión «Schola». El término de origen griego skholè permite considerar la Escuela desde su más profunda complejidad: como institución imaginaria social.

Pero la Escuela es mucho más que un lugar. Es un «no lugar»: ese escenario indeterminado donde tiene objeto el acontecimiento educativo que implica dirigir una proyección hacia el llegar a ser, hacia una consolidación como seres humanos. Nos educamos en la casa, en el barrio, en la calle, en la relación social con el Otro, en la interacción aparentemente neutra con el mundo. Aprendemos en el bullicio de lo cotidiano. Por eso la Escuela, más que un lugar, es ese escenario simbólico que los seres humanos definimos para generar aprendizaje.

Estos eventos son organizados para mantener, proyectar y sostener una serie de aspiraciones, deseos, convicciones y creencias en torno a lo que los grupos sociales consideran que el ser humano-social debe ser y a cómo debe ser su relación con el mundo.

El deber ser es una aspiración social encomendada a las instituciones creadas para convertirla en realidad. Una institución histórico social como la Escuela ha sido creada con tal propósito. Es deber de los investigadores sociales y, en particular, de quienes estudiamos la Escuela, el devolverle su estatus como institución imaginaria social y arraigar en ella los intereses más próximos de lo social y de los contextos donde existe.

QUÉ ES LA ESCUELA

Partiendo de la consideración expuesta en el texto «La Escuela con Mayúscula» escrito por Murcia y Jaramillo, la escuela es un constructo social definido en el marco de las aspiraciones sociales para formar a sus generaciones. Como escenario simbólico, es configurado por la sociedad, atendiendo a sus más profundas convicciones y creencias sobre lo que debe ser el ser humano y el mundo.

Lo anterior implica que las personas acuerdan asuntos que consideran fundamentales para el tipo de sociedad a la que aspiran pertenecer, y, desde estos asuntos sancionados socialmente, crean instituciones para Para que los sujetos pertenecientes a ese grupo social mantengan buenas relaciones. La Escuela es entonces la institución creada para cumplir con las más altas aspiraciones de la sociedad, las cuales están fundadas en lo que consideran como realidad, en sus convicciones y creencias sobre el mundo y el ser humano. (2017. p. 17)

Ya que lo simbólico remite a la relación entre significante y significado, cada sociedad elige su simbolismo (objetos, actos valores sentidos),

y con ello crea una imagen de sí misma desde la que configura sus instituciones. Como constructo histórico, esta elección se define desde fuerzas imaginarias que transitan en el tiempo y trasforman las dinámicas sociales. Estas son ineludibles por que el tiempo es la variable que posibilita las definiciones e indefiniciones de cada elemento del imaginario social.

Castoriadis (1989. p. 122- 329) considera que para crear instituciones sociales las sociedades generan para sí mecanismos funcionales, considerados como verdaderos acuerdos que les permiten efectivamente sobrevivir. Estos mecanismos se construyen sobre la base de las significaciones imaginarias sociales y responden a ellas, en términos de las formas de ser/hacer (Teukhein) y decir/representar (Legein). Al crear la Escuela se piensa en estos acuerdos funcionales y desde ellos se trazan los dispositivos necesarios para hacer que la Escuela pensada pueda funcionar.

Las instituciones imaginarias sociales, en tanto corresponden a las significaciones sociales, suelen ser justas y equitativas y se transforman. Pero, dado que la Escuela es un constructor simbólico, puede ser manipulada por algunos pocos que la usan como un organismo funcional.

En Castoriadis (1983), los organizamos económico/funcionales son generaciones externas a las dinámicas sociales y se constituyen desde las sociedades ideales propuestas por Weber como sociedades ideales. En ellas, desde afuera se definen funciones que deben ser cumplidas por los miembros de la comunidad, que fungen como un apéndice del organismo creado, siguiendo los modelos productivos y de consumo. Por su parte, las instituciones imaginarias sociales son entidades configuradas desde las significaciones imaginarias sociales. Se constituyen como figuras de orden, jerarquía y funciones, en consideración a lo cual, quien participa en la institución creada no lo hace para cumplir funciones sino para formar parte de dicha institución.

Así, es posible crear escuela para la paz desde las más profundas significaciones imaginarias sociales, pero también se pueden pensar escuelas para la guerra desde imposiciones mezquinas. Es posible crear escuelas para la equidad y justicia social desde profundas convicciones sociales, pero también crearlas para generar discriminación desde intereses particulares. Esto dependerá del tipo de organización que se perfile. Si se tiene la creencia de que el ser humano debe dominar el mundo, entonces las escuelas creadas se orientarán a esta formación; pero si la convicción profunda es el reconocimiento del ser humano como ser que vive, habita y es en el mundo, la escuela debe ser de otro tipo. Las escuelas discriminadas según estratos sociales que se difunden en Colombia cada vez con más fuerza, no son otra cosa que la expresión de imaginarios (convicciones y creencias) de la segregación entre ricos y pobres. Las pruebas de estado que privilegian aprendizajes en competencias lingüísticas, matemáticas y pensamiento racional utilitario y comercial, están amparadas en profundas convicciones y creencias sobre un ser humano hábil, competitivo. Por el contrario, unos procesos evaluativos (pruebas) realizados sobre el campo real de la vida cotidiana que valoren además de estas competencias aquellas orientadas a las dimensiones éticas, estéticas o axiológicas, estarán amparados en un imaginario de ser humano multidimensional y complejo con gran pertenencia social.

Justamente, los orígenes de la Escuela Colombiana están centrados en tres imaginarios centrales. El primero, con grandes repercusiones, es el imaginario de Normalización. Sandra Pedraza así lo manifiesta cuando muestra cómo

la Escuela de la Colonia no sólo rechazaba los cuerpos (sus olores, formas y atuendos), sino que forzaba a que ellos fueran trasformados por los olores, formas y atuendos que se imponían en las monarquías. (Pedraza, 1999).

Una de las formas más fuertes de discriminación y violencia en la educación de la colonia fue el imaginario del ASCO y LA REPUGNANCIA hacia los cuerpos de los nativos indígenas, naturalizado en las generaciones de las naciones conquistadas. (De ahí su nombre: Indígena implica-indi-gencia). Etimológicamente, *indi-indu* (de allí, pero también, endemia) *gens* (población, pero también, genere, estar necesitado, delincuente).

La Escuela inicia con lo que se ha llamado la «evangelización de la Nueva España» en 1521, mediante «caetera» (una especie de Bula menor) dada por el papa Alejandro VI a los Reyes católicos (Isabel de Castilla y Fernando de Aragón) autorizando la evangelización de las tierras descubiertas.

Catecismo de dibujos de fray Pedro de Gante, siglo XVI

En los claustros religiosos las costumbres indígenas se consideraban pecados capitales. Quien las intentaba mantener era castigado con el látigo. Lo anterior, pese a las críticas de algunos frailes, como la realizada por Fray Antonio de Montesinos quien desde los pulpitos criticaba la forma en que eran tratados los indígenas (Eugia, 2016).

En los procesos de evangelización general se persuadía a los indígenas a ver desde la religión católica, mostrando, incluso con estrategias visuales, los cuerpos gloriosos, vestidos y adornados con la parafernalias propia de los españoles.

La Educación de las nuevas generaciones afroamericanas e indoamericanas, se desarrolló de forma totalmente diferente en términos de sus propósitos, pues de una Educación doméstica se pasó a una educación colonial que promoviía el respeto por la corona y las órdenes religiosas.

Por medio de la educación el Estado mantenía el orden establecido y controlaba el vicio y la holgazanería garantizando así la seguridad pública y privada. A partir de este momento la educación colonial quedó ligada al Estado por la utilidad que ella representaba como mecanismo ideal de uniformidad, control, vigilancia, mantenimiento del orden, difusión de ideas políticas y religiosas y mantenimiento de la productividad económica (García, 2002. p. 218)

De hecho, en los trabajos realizados por Simón Rodríquez se muestra de manera contundente cómo estos procesos de segregación eran definitivos tanto en la escuela colonial como en la poscolonial. Así, entre 1750 y 1810 en la Nueva Granada la exclusión de muchos sectores de la población era tan evidente que los esclavos eran castigados con mutilaciones si eran sorprendidos alfabetizándose. Denuncia también el ilustre educador que los blancos y nobles se educaban para ocupar empleos políticos y militares, mientras que la educación de los pobres era para la servidumbre en «oficios no menos importantes», por lo cual deberían ser atendidos para la instrucción. (Rodríquez, 1975, p. 19)

Entre 1787 y 1813, los notables, desde los cabildos, crean una gran cantidad de «escuelas para las primeras letras» que, a diferencia de las

creadas en la colonia, era una escuela pública que buscaba «sacar a los niños a los niños de su "estado de Barbarie"». Encadenadas a estas humillaciones y vejámenes, aparecen las guerras en Colombia, las cuales han dinamizado un tipo de Escuela para la barbarie, la enemistad, el desconocimiento, el terror y la exclusión. No hay más que dar un vistazo a las guerras colombianas para entender que la escuela se ha configurado en y para ello: 1808-1829: Guerra de independencia; 1812-1814: Guerra entre Centralistas y Federalistas; 1828-1829: Guerra colombo-peruana-La gran Colombia; 1832-1833: Ecuatoriana-Nueva granada; 1839-1842: Guerra de los supremos Neogranadinos contra los supremos (conventos); 1851: Guerra civil bipartidista; 1854: Guerra civil constitucionalista (contra la dictadura del general José María Melo). 1860-1862: Guerra civil bipartidista estado soberano del Cauca (General Tomás Cipriano de Mosquera y el Presidente Mariano Ospina Rodríguez); 1876 -1877: Guerra bipartidista (Fuerzas insurgentes y el presidente Aquileo Parra); 1884-1885: Guerra bipartidista (Precursora de la constitución de 1886); 1895: Guerra bipartidista. (Insurgentes y el gobierno de Miguel Antonio Caro); 1899-1902: Guerra de los mil días; 1932-1933: Guerra Colombo peruana; 1945: Segunda guerra mundial;1946-1958: guerra bipartidista (creación del frente nacional); 1960: guerra armada del narcotráfico; más las guerras o conflictos armados con grupos diversos.

La historia de Colombia se ha escrito desde la de sus guerras. Ello ha cifrado la imagen de belicismo en los imaginarios de los jóvenes del país. Adicionalmente, los modelos educativos se han movido entre la formación para la producción y la formación para el consumo, configurando generaciones para la total dependencia y desconocimiento de los asuntos sociales de relevancia para la gente.

Hoy es claro que las escuelas hegemónicas están formando para el adiestramiento en habilidades definidas en las pruebas de estado, para lo cual se requiere acudir a modelos direccionales que no sólo desconocen las otras dimensiones del ser humano sino que además enclaustran al estudiante en las dinámicas de las pruebas y en sus contenidos. El imaginario central de esta consideración de escuela es sin duda la formación de un ser útil para las guerras del mercado-consumo. La utilidad se mide en términos de la racionalidad funcional del conocimiento (Murcia, 2012).

En este breve recorrido es evidente que la Escuela en Colombia ha sido manipulada como organismo funcional, un constructo simbólico que históricamente ha respondido a las condiciones de la guerra, de la miseria y la exclusión y a los intereses de unos pocos.

UNA INSTITUCIÓN IMAGINARIA SOCIAL: REINVENTAR EL SER HUMANO PARA REINVENTAR LA ESCUELA.

Pese al panorama expuesto sobre la Escuela en Colombia hay que considerar las fisuras que el mismo concepto histórico nos proporciona. Quizá se deba retomar el origen griego de la Escuela. «Skholè» nos sitúa en un «No lugar», en una experiencia de vida que esboza la realización social de la diversión, el juego el ocio, el tiempo libre, el comienzo de algo importante; nos lleva a aproximar este concepto a lo que Castoriadis definió como una institución imaginaria social que en sí mismo reconoce tanto las prácticas sociales en sus formas de ser/hacer, como las teorías y discusiones sobre ellas, mediadas por el lenguaje, en sus formas de decir/representar (Castoriadis, 1989, pp. 140-141).

Por esto, la Escuela es institución social que se ha ido definiendo en un magma de significaciones sociales desde los cuales se instituye un saber pedagógico particular. Este, que se edifica entre el saber científico y saber popular no es más que un esquema de inteligibilidad acordado por la sociedad, mediante el cual se lleva al estudiante a su normalidad como sujeto incluido en un magma de significaciones más grande y complejo: la sociedad (Murcia y Jaramillo, 2017. p. 125).

El decir/hacer en una perspectiva de este tipo no podría ser sin el decir-representar, pues es la conjugación de estas dimensiones la que posibilita, en la lógica de Castoriadis, una institución imaginaria social. A su decir, las significaciones de una sociedad también son instituidas, directa o indirectamente, en y por el lenguaje. Al mismo tiempo, la ordenación del mundo en conjuntos que tiene lugar en y por el *legein* (distinguir, elegir, contar...), es el ordenamiento del representar/decir social. Asimismo, el *teukhein* (reunir, adaptar, fabricar, construir; dar existencia, crear) es la dimensión conjuntista del hacer social. (Castoriadis, 1998, p. 140-141). O sea, en su configuración se conjugan las teorías definidas en el decir/representar y las prácticas ancladas en el ser/hacer.

Las instituciones como la Escuela son histórico sociales y por tanto significan creación, condensación de convicciones, motivaciones y creencias. Significan siempre el nacimiento de algo que supone una ayuda para soportar esas convicciones y creencias. Por eso definen las direcciones de la organización social. «Porque la emergencia de lo histórico social es emergencia de significaciones y sancionada socialmente», (Castoriadis, 1989, p. 314).

Así, para lograr una Escuela como institución imaginaria es necesaria la transformación de los imaginarios sobre ella, dinamizar unas convicciones hacia la consideración de ésta como acuerdo social y como escenario fenomenológico donde tiene lugar el acto educativo, la pedagogía, la didáctica o el currículo, pero también, y sobre todo, donde este tiene su origen.

Si bien las instituciones tienen un componente funcional y un componente imaginario, el problema es asumir solamente el componente funcional, como ha pasado con la historia de la Escuela en Colombia. De ahí que Castoriadis considere dos tipos de organizaciones: las funcionales y las instituciones imaginarias sociales. Las primeras están organizadas siguiendo lógicas ideales en las que cada aspecto se planifica de forma rigurosa, atendiendo a las racionalidades de la economía y el mercado. Dado que son creadas según intereses ideales de grupos particulares, sus estructuras son rígidas a esas condiciones de creación y a las funciones dadas. Los funcionarios en este tipo de instituciones cumplen con unas funciones asignadas desde la organización misma (Castoriadis, 1983. p. 198).

Entre tanto, las instituciones imaginarias sociales son organizaciones creadas desde las significaciones, intereses y necesidades de la sociedad. Por tanto, flexibles a las transformaciones de esas significaciones, intereses y necesidades «la sociedad inventa y define para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades». (Castoriadis, 1983 p. 200). En otras palabras, la creación del ser humano no termina cuando logra una meta o cuando cumple una necesidad creada pues, tan pronto lo hace, proyecta una nueva necesidad y busca los medios y se organiza para satisfacerla. Esa es la condición ontológica de «ser humanos»: organizarnos para cumplir con las necesidades creadas. «La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan,

en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario.» (Castoriadis, 1983. p. 227)

Por supuesto, al considerar la Escuela como un organismo meramente funcional, estaríamos asumiendo su estatismo, su estancamiento y paquidermia. Posiblemente el gran mal de la Escuela parte de estar anclada en el dualismo del positivismo ilustrado, en esa herencia que la segrega como el sitio donde se enseña y, por tanto, la vuelve objeto de poca reflexión y hace que la teoría en torno a ella (pedagógica, didáctica, curricular) lo único digno de ser pensado. El problema es desconocer la dinámica misma de la ciencia social y humana que se configura y reconfigura a cada instante en la medida de las transformaciones de sus significaciones sociales. Por ello la escuela no es la misma para todas las culturas ni puede serlo, y no lo es para todos los tiempos porque las significaciones imaginarias cambian y con ellas cambia también la Escuela.

Pero en su genealogía social es mucho más que un lugar, es el escenario simbólico donde la sociedad proyecta sus generaciones. Escenario que no es necesariamente un lugar específico, pues no se requiere de uno para enseñar y aprender. Siempre que haya alguien con la necesidad y el deseo de aprender y alguien con la posibilidad y el deseo de enseñar habrá una escuela como no lugar.

Esto, porque la Escuela es en sí misma el escenario simbólico donde tiene lugar el acto educativo, ella misma implica el nacimiento permanente de múltiples creaciones y relaciones pero, sobre todo, un escenario de formación de lo humano. Resignificar la herencia latina del Schola y proyectarla a la verdadera complejidad del acto pedagógico que en cualquier escenario tiene lugar cuando se enseña y aprende: cuando se busca ser humano.

En el texto la Escuela con Mayúscula, hemos propuesto algunos aspectos de reflexión que debería considerarse para asumirla como escenario simbólico (ver Murcia y Jaramillo, 2017).

ALGUNAS PISTAS DESDE CASTORIADIS PARA INVESTIGAR LA ESCUELA COMO INSTITUCIÓN IMAGINARIA SOCIAL Y TERRITORIO DE PAZ

Si asumimos, en consideración a lo expuesto, que la Escuela debe ser una institución imaginaria social, en tanto se configure como respuesta a las más profundas aspiraciones de una sociedad determinada y estas aspiraciones busquen satisfacer las convicciones, motivaciones y creencias que la sociedad en cuestión tiene como principio, sería irresponsable e incoherente investigarla de cualquier manera pues, por su naturaleza fundamentalmente simbólica, el acceso a su dinámica sólo es posible desentrañando las significaciones que hacen posible tales dinámicas.

Investigar la Escuela en esta racionalidad es auscultarla desde la multiplicidad de relaciones que la vida escolar proporciona; esculcarla desde sus más profundas significaciones imaginarias, que implican en sí mismas permanentes procesos creativos; porque la ontología más fuerte del ser humano es justamente ser creativo. Castoriadis propone pistas que nos facilitan estudiar la Escuela en esa constante dinámica y transformación.

La primera gran pista es justamente la Naturaleza simbólica de las instituciones sociales y dentro de ellas, la Escuela. Para quienes asumimos esta perspectiva, es un deber ontológico, epistemológico, pero, además, ético-político, asumir la naturaleza fundamentalmente simbólica de la Escuela, que es la propia de una «institución imaginaria social». Por tanto, su estudio, en primer lugar, debería descifrar esa naturaleza para poder dar razón de su dinámica.

La segunda pista a considerar tiene que ver con la naturaleza de los imaginarios sociales. La base desde la cual funcionan las instituciones imaginarias sociales son sus imaginarios sociales, pues desde ellos se definen las dinámicas funcionales, las condiciones de sostén institucional y sus formas de ser/hacer; decir representar en la institución creada. Será de coherencia elemental pensar que éstas deben estudiarse desde sus imaginarios sociales.

Para ello hay que considerar que los imaginarios sociales son aquello de lo que está investida una realidad. Es, por tanto, la significación que va más allá de la realidad misma y que la hace comprensible, comunicable, funcional para el ser humano. De alguna manera, es lo que los seres humanos le agregamos a lo ya dado, a lo ya definido y desde lo cual trazamos y organizamos nuestras vidas «(...) hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo "inventado" –ya se trate de un invento absoluto (una historia imaginada de cabo a rabo) o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas "normales" o canónicas (...) En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real». (Castoriadis, 1983, p. 219).

De ahí que los imaginarios se expresen en las convicciones, motivaciones y creencias de los grupos sociales, y se manifiesten en las formas de ser/decir. Desde ellas se crean las condiciones de la vida y la muerte del ser humano y sus relaciones con el mundo. (Murcia, 2010).

Hay que considerar que «lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte. La relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras), es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico». (Castoriadis, 1989. p. 122).

La tercera pista por considerar es que los imaginarios sociales no se muestran como tales, pues son en sí mismos significaciones creadas frente a los símbolos generados. Entonces, lo visible no son las significaciones sino los simbólicos cuyo estrato se define en eso que une la imagen con la significación. Es un tipo de representación que, en términos de Cassirer, ayuda a que la conciencia se libere de la mera sensación de la figura. Tampoco es yuxtaposición de signos (Cassirer, 1971 p. 33). Por eso la gran condición de una representación simbólica es su significación que es justamente el revestimiento que damos al objeto para poderlo entender, comunicar, hacer. Esto es, el imaginario social.

Las significaciones imaginarias sociales no existen, propiamente hablando, en el modo de una representación cualquiera (...) son «como el cemento invisible que mantiene conglomerado este inmenso batiburrillo de real, racional y simbólico que constituye toda sociedad (...). Las significaciones imaginarias sociales (...) no denotan nada y connotan poco más o menos todo; y por esto es que son tan confundidas con sus símbolos...»(Castoriadis, 198, p. 248)

Lo anterior significa que para investigar la escuela se debe acceder a las representaciones sociales simbólicas. En esta racionalidad, se asume que las realidades sociales son configuradas en el cruce articuladamente complejo, magmático, entre las dimensiones ensídica, racional y simbólica. La dimensión ensídica es aquella que caracteriza el mundo sin significado. Por tanto, la compartimos. Se refiere al mundo regido por conjuntos, lo que permite agruparse, el mundo fáctico sin significación; pero cuando es asumido desde el ser humano ya significa, entonces deja de ser ensídico en tanto la significación es imaginario. (Castoridis, 1996. p. 25).

Por su intangibilidad, en los estudios no busca el imaginario en sí, sino la dinámica que estos generan, expuesta en sus representaciones simbólicas. Justamente, en las realidades sociales no encontramos los imaginarios como una forma o estructura determinada. Las categorías de lo simbólico tampoco se encuentran aisladas de sus significaciones, pues se identifican en tanto significan (Cassirer 1971). Las expresiones del imaginario se articulan indefectiblemente a su significación y a su naturaleza ensídica y racional en forma de magma.

Una manera de presentar esta compleja articularidad magmática es el esquema de inteligibilidad que resulta de articular las dimensiones antes expuestas y que dan razón de los acuerdos sociales en el marco de los cuales funcionan los grupos sociales. Esta articulación da evidencia de los códigos y categorías del ser y representar del grupo social investigado y, pese a que no son el imaginario social, en éste se configuran las dinámicas que el imaginario permite. (Ver Murcia, 2010, p.34).

Porque «comprender, e incluso simplemente captar el simbolismo de una sociedad, es captar las significaciones que conlleva. Estas significaciones no aparecen sino vehiculadas por unas estructuras significantes; pero esto no quiere decir que se reduzcan a ellas de manera univoca, ni finalmente que sean determinadas por ellas». (Castoriadis, 1983, p. 238).

La cuarta pista está centrada en los escenarios donde ejercen su influencia los imaginarios sociales. Ellos definen las formas de ser y hacer en el mundo. Decíamos que desde ellos las sociedades trazan sus iniciativas y generan las condiciones para que estas iniciativas sean posibles. Por ello los Imaginarios sociales definen y se definen en las formas de ser/hacer, decir y representar social, y es en estas formas donde el investigador debe indagar para situar su análisis. «Por que la institución de la sociedad es la institución del hacer/ser social y del representar/decir social» (Castoriadis, 1983, p. 314). El *teukheim* social o dimensión identitaria del hacer social y el *legein* o dimensión identitaria del representar/decir social.

Una quinta pista que se define con suficiente claridad en la teoría de las instituciones imaginarias sociales de Castoriadis es la de los niveles o clases de imaginarios sociales. En su consideración hay dos tipos de imaginarios sociales, los instituidos y los radical instituyentes. Los primeros están haciendo realidades, están generando acciones e interacciones, organizando instituciones. Son los imaginarios hegemónicos que están determinando las organizaciones dominantes, sus leyes, reglamentos, organigramas y funciones. En otras palabras, sus formas de ser/hacer, decir/representar en el grupo social definido. Definen su esquema de inteligibilidad y plausibilidad social y los acuerdos funcionales (Teukheim y Legein) sancionados socialmente.

Los imaginarios instituidos por ser las convicciones, creencias y motivaciones-fuerza sobre el mundo y sus relaciones configuran instituciones organico-funcionales que obligan, en cierta forma, a las persoans a cumplir con ellas y por tanto configuran subjetividades. De hecho, generan clausuras y regularmente son inmunes a las transformaciones y dinámicas sociales. Castoriadis lo manifiesta así: «En la aplastante mayoría de las sociedades, individuos cerrados, que piensan como se les ha enseñado a pensar (...) dotan de sentido a lo que la sociedad les enseñó que tiene sentido, y para quienes estas maneras de pensar, evaluar, normar, significar son por construcción psíquica incuestionables» (Castoriadis, 1997. p. 185).

Entre tanto, los imaginarios radical instituyentes son apenas proyecciones de creación que se pueden dejar entrever en algunas de las manifestaciones del ser social. Puede que sus dinámicas se dejen ver solamente en formas de representación social (decir/representar) o en formas de ser (ser/hacer), pero que no tienen un anclaje capaz de articular las formas de ser/hacer con decir/representar.

Se manifiestan en convicciones y creencias que se proyectan como posibilidad y su fuerza instituyente se puede definir desde el peso social que ellas tienen. «La imaginación radical viene antes que la distinción entre lo real y lo imaginario o ficticio (...) es porque hay imaginación radical e imaginario instituyente que hay para nosotros realidad a secas y tal realidad» (Castoriadis, 1997. p. 133). Los imaginarios radical/instituyentes, son el principio de las trasformaciones sociales y cuando logran consolidarse socialmente forman nuevos imaginarios instituidos. De ahí la importancia para la Escuela de ser considerada como institución imaginaria social, pues en la medida en que pueda configurarse consultará las significaciones imaginarias sociales y se reconfigurará en la medida de la movilidad social.

Un estudio sobre imaginarios sociales desde la consideración de Castoriadis no podría ser efectivo, coherente y serio sin considerar la importancia de identificar las dinámicas de los imaginarios instituidos y confrontarla con la posibilidad y proyección de los imaginarios radical/instituyentes. En estos ultimos se cifra la posibilidad de trasformación de las realidades sociales con mayor efectividad, toda vez que ellos no sólo provocan reacciones frente a lo existente, a lo dado, a lo hegemónico, (a los imaginarios instituidos), sino que perfilan –convocan– posibilidades de movilidad y trasformación desde las más profundas significaciones imaginarias, que aún no tienen gran peso social pero que proyectan tenerlo.

CONCLUSIONES

En síntesis, la institución imaginaria social definida por Cornelius Castoriadis se constituye en un eje de análisis obligado para consolidar propuestas que reconozcan la Escuela como una Institución imaginaria social. Esto, para que se proyecte en la dinámica misma de lo social en tanto producto de sus mas sentidas significaciones imaginarias sociales y pueda salir del anquilosamiento y los estereotipos impostados por modelos que la definen como organismo funcional.

Estudiar las instituciones imaginarias sociales no se logra improvisando su proceso y análisis. Por el contrario, implica reconocer, en primer lugar, la naturaleza simbólico-imaginaria de la Escuela. En segundo lugar, y en coherencia con lo anterior, asumir que la forma responsable epistemológicamente para estudiarla es asumiendo la dinámica de sus imaginarios, pues ellos definen la organización de la escuela, y las formas de ser/hacer, decir y representarla. En otras palabras, entender que desde los imaginarios se definen las formas de ser y decir el mundo, tanto de los administrativos, los maestros, los estudiantes y la comunidad educativa. Un estudiante se asume en la Escuela como tal, de acuerdo a sus convicciones, creencias y motivaciones profundas. Desde ellas actúan y representan la Escuela y es desde ellas que se debe estudiar.

En tercer lugar, estudiar los imaginarios sociales no es cuestión de aplicar un instrumento y suponer que con ello se logra el propósito. Los imaginarios corresponden a una categoría ontológica y por tanto constitutiva del ser humano, y tiene unas características que deben ser consideradas para poderlos aproximar.

Por ello, se debe comprender primeramente que los imaginarios no se muestran en sí mismos. Por tanto, no vemos los imaginarios sino sus dinámicas expuestas en esquemas de inteligibilidad-plausibilidad social que se configuran desde sus expresiones simbólicas. En segundo lugar, que los imaginarios se reflejan en el *Teukheim* y *Legein* social. Es decir, en las formas funcionales del ser/hacer, decir/representar social. Es en estas expresiones donde se debe indagar para, desde ellas, comprender su representación simbólica su dinámica. En tercer lugar, un adecuado estudio de los imaginarios sociales desde Castoriadis debería por lo menos oscultar los imaginarios instituidos y radical instituyentes, pues en la compresión de lo que está siendo (instituido) y lo que prentende llegar a ser, está la probabilidad de comprender el funcionamiento de ese fragmento de realidad social que está siendo provocando, generando acciones e interacciones. Sin embargo, las trasformaciones de las acciones e interacciones que estan siendo sólo pueden proyectarse en su trasformación, desde el entendimiento de la dinámica que proyectan los imaginarios radical-instituyentes.

BIBLIOGRAFÍA

Cassirer E. (1971). Filosofía de las formas simbólicas. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis. C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. vol.1. Marxismo y teoría revolucionaria. Barcelona: Tusquets Editores.

Castoriadis, C. (1989). La Institución Imaginaria de la Sociedad, Vol. I. Marxismo y teoría revolucionaria.

Castoriadis, C. (1996). Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Buenos Aires: Eudeba.

Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Colección pensamiento crítico contemporáneo, Ensayo-error.

Eugia, C. (2016), El indio, en el régimen español. Temas españoles Nº 224. Publicaciones españolas, Madrid 1956 · 27 + IV páginas. http://www.filosofia.org/mon/tem/es0224.htm, recuperado el 2 de agosto de 2016.

García, B. Y. (2005). La educación colonial en la nueva granada: entre lo doméstico y lo público. Rhela. Universidad Distrital Francisco José de Caldas Colombia, Vol. 7. año 2005. pp. 221

Murcia, N. (2010). Imaginarios sociales. Preludios sobre universidad. Saabrüchen, Alemania: EAE Editores.

Murcia, N. (2012). Escuela como imaginario social. Apuntes para una escuela dinámica. Magistro. Vol. 6 | No. 12 | 2012 | pp. 53-70. Universidad Santo Tomás

Murcia, N. y Jaramilli, D. A. (2017). La Escuela con Mayúscula: Manizales, Universidad Católica de Manizales.

Pedraza, Sandra. (1999). En cuerpo y alma. Visiones del progreso y la felicidad.

Bogotá: Corca Editores.

Rodríguez, S. (1975): Estado actual de la escuela y nuevo establecimiento

de ella. (1794), en: Obras Completas. Caracas: Editorial Arte, V. 1, p. 199.

La teoría del imaginario social de Castoriadis: una renovación radical del pensamiento social

Castoriadis's Theory of the Social Imaginary: A Radical Reconfiguration of Social Thought

Gastón Amen
Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República (Uruguay), *gaston.amen@fic.edu.uy*

INTRODUCCIÓN

El libro de Cornelius Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad* (2013/1975) cumple actualmente cincuenta años de su publicación. En esta obra el teórico greco-francés expone en forma elocuente su crítica radical al marxismo, del que provenía y con el cual rompió más de una década antes de su publicación, y presenta una novedosa formulación teórica que renovó el pensamiento social del siglo XX: su teoría del imaginario social.

La primera parte del libro está formada por el texto titulado «Marxismo y teoría revolucionaria», publicado en la revista *Socialisme ou Barbarie*[1] en el período comprendido entre abril de 1964 y junio de 1965, y que a su vez era, según sus propias palabras:

> (...) la amplificación interminable de una «Nota sobre la filosofía y la teoría marxistas de la historia», que acompañaba a «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno» y fue difundida al mismo tiempo que éste en el interior del grupo *Socialisme ou Barbarie* (primavera de 1959). (Castoriadis, 2013/1975, p. 9).

Es allí donde expone su crítica a la concepción materialista de la historia, tanto en su contenido como en su forma, y donde presenta por primera vez el concepto de «imaginario social». En tanto, en la segunda parte del libro, titulada «El imaginario social y la institución», desarrolla lo más innovador y significativo de su planteo en torno a ese concepto que, como él mismo señala, comenzó a utilizar en 1964 (Castoriadis, 2013/1975, p. 11) y que dio lugar a un nuevo campo de teorización e investigación.

En los apartados que siguen se consideran los siguientes aspectos: su crítica a la concepción materialista de la historia, el desarrollo de su teoría del imaginario social, su contribución a un nuevo campo de teorización e investigación, y la propuesta de articular su planteo con la semiótica triádica de Charles Sanders Peirce (1931-1958).

1 *Socialisme ou Barbarie* fue una revista que editó el grupo del mismo nombre entre 1949 y 1965. Este grupo estuvo integrado, entre otros, por Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Jean Francois Lyotard y Daniel Mothé. Sus ideas tuvieron una influencia destacable en el mayo francés de 1968.

CORNELIUS CASTORIADIS Y SU RUPTURA CON LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Para comprender a cabalidad el planteo teórico de Castoriadis (2013/1975) es importante tener en cuenta su procedencia marxista y su posterior ruptura, de signo revolucionario y autonomista, con respecto a ella. Esta ruptura es referida por él mismo de este modo: «Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios» (p. 26). De esta manera, es que Castoriadis pasa de su militancia en organizaciones marxistas —como la que desarrolló en la *Juventud Comunista Griega*, en su primer acercamiento a esta corriente, y en el *Partido Comunista Internacionalista*, luego de cuestionar al estalinismo y acercarse al trotskismo— a fundar en 1948 *Socialisme ou Barbarie*, un grupo que publica la revista del mismo nombre a partir de 1949 y cuyo público, como señala Castoriadis, «está formado por lo que subsiste de los grupos de ultraizquierda a la antigua usanza: bordiguistas, comunistas de los consejos, algunos anarquistas y antiguos retoños de los "izquierdistas" alemanes de los años 1920» (p. 36). El objetivo aquí no es el de reseñar la historia de este grupo hasta su disolución en 1967, sino simplemente destacar que fue desde su seno que Castoriadis desarrolló su crítica radical al materialismo histórico y propuso el primer esbozo de su teoría del imaginario social[2]. Al respecto, como se señaló en la introducción, es en el texto «Marxismo y teoría revolucionaria», que circuló primero en forma embrionaria al interior de este grupo y luego fue publicado en su revista, donde Castoriadis planteó su crítica a la concepción materialista de la historia.

Tal como señala Carretero (2001), si bien Castoriadis reivindica el «descubrimiento de la *praxis* como categoría ontológica y gnoseológica en la obra de juventud de Marx» (pp. 162-163), por otro lado da cuenta de una petrificación de la teoría marxista que anula su potencial crítico temprano a raíz de la trayectoria cientificista y racionalista adoptada por Marx en su período económico, en el que adopta un materialismo objetivista: «Cuando el marxismo pretende erigirse en una teoría acabada de la sociedad y de la historia, es cuando precisamente derivaría en un potencial totalitarismo en el que se diluye aquella fuerza subversiva que radicaba en la noción revolucionaria de praxis» (p. 163).

En su crítica a la concepción materialista de la historia, Castoriadis (2013/1975) pone en un lugar central el cuestionamiento a la separación entre lo económico y lo ideológico planteada por Marx. Así, plantea que no puede considerarse a la economía como un sistema autónomo, regido por sus propias leyes, que funcione independientemente de las demás relaciones sociales (p. 29). De igual modo, señala que tampoco se puede plantear una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición eterna, y eternamente la misma, entre una técnica o unas fuerzas productivas que poseerían una actividad propia y el resto de las relaciones sociales y de la vida humana, dotada arbitrariamente de una pasividad y de una inercia esenciales (p. 33). Cuestiona el determinismo tecnológico del marxismo y señala que existen sociedades «construidas "sobre la misma base técnica"» (p. 35) que son muy distintas unas de otras. A lo que agrega:

2 Para interiorizarse en la actividad e historia de este grupo así como en la ruptura de Castoriadis con el marxismo, se recomienda la lectura del texto y entrevista *Por qué ya no soy marxista* (Castoriadis, 2006/2005, pp. 40-74). Esta entrevista, que cuenta con un apartado previo escrito por Castoriadis en el que se refiere a la historia de *Socialisme ou Barbarie*, fue realizada el 26 de enero de 1974 por el equipo de la *Agence de Presse Libération* (APL) de Baja Normandía (Caen).

> Las superestructuras no son más que un tejido de relaciones sociales, ni más ni menos «reales», ni más ni menos «inertes» que las demás –tan «condicionadas» por la estructura como ésta por ellas, si la palabra «condicionar» puede ser utilizada para designar el modo de coexistencia de los diversos momentos o aspectos de las actividades sociales. (p. 35).

En definitiva, de acuerdo a Castoriadis (2013/1975), la propuesta de Marx, pese a su pretendido carácter materialista, no sería más que una forma de idealismo, dado que procura reducir el conjunto de la historia a los efectos de la acción de un sólo factor, que se abstrae del resto y que además es de carácter ideal. A saber: las ideas técnicas, que son las que impulsan el desarrollo de las fuerzas productivas, entendidas como factor autónomo y determinante de la evolución histórica (p. 37 y p. 40). Castoriadis (2013/1975) no se queda solamente en esta crítica en el nivel del *contenido* del materialismo histórico de Marx, sino que también cuestiona el propio *tipo* de teoría planteada por Marx y aquello a lo que ésta aspira, es decir, a establecer un tipo de determinismo (p. 40). Este cuestionamiento se fundamenta en que es imposible establecer un modelo de relaciones o determinaciones válidas para cualquier sociedad, pues el movimiento de la historia reconstituye y vuelve a desplegar de manera siempre distinta las estructuras sociales:

> No puede decirse que, en general, «la economía determina la ideología», ni que la «ideología determina la economía», ni finalmente que «economía e ideología se determinan recíprocamente», por la simple razón que economía e ideología, en tanto que esferas separadas que podrían o no actuar una sobre otra, son ellas mismas productos de una etapa dada (y de hecho muy reciente) del desarrollo histórico. (p. 41).

Por ello, de acuerdo a Castoriadis (2013/1975), es un gran error postular que estas esferas han estado siempre separadas o son necesariamente separables (p. 40). La propia centralidad de las relaciones de producción en la vida social es un elemento resultante del accionar de la burguesía y de la institución histórica del capitalismo (p. 41). Al contrario de lo postulado por la teoría marxista de la historia, es imposible extrapolar al conjunto de la historia las motivaciones y las categorías económicas capitalistas (pp. 42-44). Dado que las categorías técnico-económicas no siempre estuvieron presentes en la historia en tanto «significaciones imaginarias sociales», es imposible que sean siempre determinantes (p. 44). La articulación entre lo económico y otras relaciones sociales ha sido muy variable a lo largo de la historia, por ende no se puede generalizar lo que acontece en el capitalismo a todas las sociedades (p. 45). En todo caso, ello implicaría imponer «significaciones imaginarias sociales» capitalistas de primacía de lo económico a otras sociedades donde se vive en otro imaginario social, en una suerte de etnocentrismo capitalista. Es así que cuestiona la concepción marxista que concibe a la superestructura como un reflejo derivado de la infraestructura, entendida esta última como una dimensión pre-estructurada independientemente de cualquier institucionalización simbólica. Es inconcebible la infraestructura como una realidad objetiva en la que se basan, a modo de fundamento, todos los otros aspectos de la vida social, dado que ella misma es configurada por la institución simbólica (p. 200). Castoriadis critica, por ende, el dualismo determinista marxista que sostiene que lo económico es susceptible de ser estudiado científicamente por su carácter objetivo, en tanto lo «superestructural» es menos importante, es determinado y encubre esas objetividades.

A partir de estos argumentos Castoriadis pone en evidencia *la ilusión crítica del materialismo histórico*, para adoptar una frase que figuró como subtítulo en un libro de Jean Baudrillard (1983/1973) en el que se reconoce el influjo de las ideas del greco-francés[3]. Es también a partir de ellos y de la ruptura teórica a la que dan lugar que se sientan las bases para el desarrollo de su teoría del imaginario social, que es en lo que se centra el siguiente apartado.

LOS APORTES DE CASTORIADIS A LA TEORÍA DEL IMAGINARIO SOCIAL

De acuerdo a Habermas (2010/1985), Castoriadis es quien «ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de pensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa» (p. 353). Una búsqueda en la que apunta a superar el estrechamiento productivista del concepto de praxis, tal cual se ha expresado en las dogmáticas marxistas, y en la que «hace del imaginario el crisol de su ontología. Y lo sitúa en una posición preponderante en su concepción de lo social-histórico» (Dosse, 2018/2014, p. 387). Lo innovador de su planteamiento «radica en que ve al imaginario como un proceso creador permanente» (Girola, 2012, p. 414). De esta manera, «el imaginario social no es reflejo de ninguna sociedad determinada, ni de ninguna realidad natural o social, sino que es una construcción simbólica que permite instituir, crear y modificar a las sociedades concretas» (p. 414).

Con la finalidad de superar la concepción marxista que reducía la praxis a los aspectos productivistas, Castoriadis (2013/1975) acentuó «la cooriginariedad de la palabra y la acción, del hablar y el hacer, del *legein* y el *teukhein*» (Habermas, 2010/1985, p.357). Estos dos aspectos remiten a la dimensión conjuntista-identitaria de la institución de la sociedad, en la que «la sociedad opera (...) según los mismos esquemas que están activos en la teoría lógico-matemática de los conjuntos: elementos, clases, propiedades, relaciones, todo lo cual es establecido de manera bien distinta y bien definida» (Castoriadis, 2006/2005, p. 84). El esquema operativo en este dominio es el de la determinidad, para que algo exista aquí tiene que estar bien definido o determinado (p. 84).

Específicamente en cuanto al *legein*, vocablo del que se deriva *logos*, significa «distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir» (Castoriadis, 2013/1975, p. 354) y es condición imprescindible para que exista la sociedad a la vez que es creación de esta: «(...) la existencia misma de la sociedad, como hacer/representar colectivo anónimo, es imposible (...) en ausencia de la institución del *legein* (...) y de la operación efectiva de la lógica de conjuntos-lógica identitaria que le es inherente» (p. 360). Castoriadis (2013/1975) señala que para poder hablar de un conjunto o pensar en él, «hay que distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir objetos» (p. 355), lo que implica la apelación a dos esquemas: el de separación y el de reunión. El primero implica la identidad y la diferencia: «poner un término o elemento como distinto y definido implica mínimamente que se lo pon-

3 Baudrillard (1983/1973) en ese libro cita y reivindica un fragmento de «Marxismo y teoría revolucionaria» en su versión publicada en *Socialisme ou Barbarie*. Allí el texto cuenta con la firma de Paul Cardan, que es uno de los seudónimos que usaba Castoriadis en esa revista. En esa cita Cardan plantea una crítica a «la idea que en todas las sociedades el desarrollo de las fuerzas productivas ha determinado las relaciones de producción» (Cardan citado por Baudrillard, 1983/1973, p. 113). Esa idea se basa en la creencia equivocada de que «en todas las sociedades existe la misma articulación de las actividades humanas, que la técnica, el derecho, la política, la religión son siempre necesariamente separables y están separados», lo que lleva a «extrapolar al conjunto de la historia la estructuración propia de nuestra sociedad» (Cardan citado por Baudrillard, 1983/1973, p. 113). Baudrillard (1983/1973) afirma que lo señalado por Cardan «resume la crítica» (113) que él ha desarrollado páginas antes. En páginas posteriores, y basado en ella, radicaliza aún más su crítica a Marx (Baudrillard, 1983/1973, pp. 115-116).

ga en su pura identidad consigo mismo, y en su pura diferencia respecto de todo lo que no es él mismo» (p. 355). En tanto, el segundo implica la agrupación: «Poder hablar de un conjunto, o pensar en un conjunto, "reunir en un todo" objetos distintos y definidos, significa ciertamente también, disponer del esquema de la reunión. Es menester poder poner los objetos distintos como reunidos en un todo» (p. 356). Asimismo señala que «los esquemas de la separación y de la reunión se implican y se presuponen» (p. 356), lo que posibilita la operación fundamental del *legein* que es «la designación, que presupone la posibilidad de la individualización y de la reunión» (p. 357). Mediante la designación se individualizan y destacan ciertos objetos como tales, es decir, como esos objetos y no otros, lo que posibilita el armado de diferentes conjuntos, reunidos en un todo con ciertas características. Esto, «hace posible que se produzca el hacer/representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social» (Franco, 2003, p. 178).

El *teukhein*, en tanto, significa «reunir-adaptar-fabricar-construir» (Castoriadis, 2013/1975, p. 411) y también es una condición indispensable para la existencia de la sociedad y creación de esta: «Así como el *legein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje, y más en general, del representar social, el *teukhein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del hacer social» (p. 417). Al igual que el *legein*, el *teukhein* se basa en los esquemas operadores de la separación y de la reunión. Además, «*legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican de manera circular» (p. 411). Igualmente, mientras en el *legein* el esquema operador central es «la relación signitiva en sentido estricto» (p. 414), en el *teukhein* es «la relación de *finalidad* o de *instrumentalidad*» (p. 414), que refiere «lo que es a lo que no es y podría ser» (p. 414). Con respecto a esto último, dirá Castoriadis (2013/1975):

> La realidad no es únicamente (...) «lo que resiste»; es también, e indisociablemente, lo que puede ser transformado, lo que permite que el *hacer* (y el *teukhein*) sea el dar existencia a lo que no es o el dar una existencia distinta a lo que es. (pp. 414-415).

De esta manera, mientras el *legein* instaura una división entre ser/no-ser y valer/no valer, el *teukhein* lo hace entre posible/imposible, factible/no factible: «De ello se desprende inmediatamente que la "realidad" es instituida socialmente, no sólo en tanto realidad en general, sino también en tanto tal realidad, realidad de *esta* sociedad particular» (p. 415). Mientras el *legein* opera una exclusión, una «expulsión del universo del *legein* de lo que no se adecua a sus leyes» (p. 415), el *teukhein* instaura una bipartición en posible/imposible en lo «real», a partir de la cual «sociedad e individuos viven y funcionan cada vez en la representación obligatoria de la existencia absoluta de "posibles" y de "imposibles" preconstituidos» (p. 415). Lo que implica que lo posible sea puesto como *determinado*, en el sentido de que en cada momento se define y distingue lo posible de lo que no lo es, al mismo tiempo que también los medios son puestos como *determinados*:

> (...) el *teukhein* se extiende sobre todo lo representable y redobla la *determinidad* haciéndola más densa, al postular que incluso lo que no «es» es determinado en cuanto a su poder-ser o no poder-ser. Y también se postula como determinante de las maneras determinadas según las cuales lo que puede ser, pero no es, es susceptible de recibir existencia. (p. 416).

Mediante el *teukhein* cada sociedad determina qué es lo posible y lo imposible, lo que puede ser muy distinto para cada una de ellas, de acuerdo a los distintos y respectivos «magmas de significaciones imaginarias sociales» (Castoriadis, 2013/1975). Este último concepto es muy importante en el planteo de este teórico y es indefinible en el terreno de la lógica formal u «ontología heredada» (Castoriadis, 2013/1975), dado que es indeterminado: «Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones» (Castoriadis, 2013/1975, p. 534). Mediante el planteo de este concepto, Castoriadis pone el acento en la creatividad en lo histórico-social. De esta manera, la praxis teorizada por él va más allá de la lógica conjuntista-identitaria propia del *legein* y el *teukhein*, dado que ninguna sociedad puede reducirse sólo a esta «lógica ensídica», como también la denomina[4]. Este reduccionismo, que Castoriadis considera que el estructuralismo comete, conlleva la no comprensión de lo social-histórico. El asumirlo:

> (...) sería (...) renunciar a pensar en resolver la cuestión relativa al cómo y el porqué del hecho de que una sociedad dada distinga, elija, ponga, reúna, cuente y diga tales términos y no tales otros, de tal manera y no de ninguna otra; y, por consiguiente, sería actuar como si los conjuntos de elementos puestos por las diferentes sociedades fueran dados de una vez para siempre, como si fueran evidentes, o correspondieran a una organización en sí de lo dado que fuera a la vez indubitable y plenamente poseído por quien habla. (Castoriadis, 2013/1975, pp. 361-362).

Con la finalidad de superar este reduccionismo, entonces, Castoriadis le otorga un lugar fundamental al concepto «magma de significaciones imaginarias sociales»:

> La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia. (Castoriadis, 2013/1975, p. 552).

En este proceso es constitutivo el papel jugado por la dimensión imaginaria, sin cuya consideración no podría comprenderse el dominio histórico-social. De igual modo, de acuerdo a su planteamiento, lo imaginario también tiene un lugar fundamental en el dominio psíquico. Por ello es que desarrolla su teorización acerca de la «imaginación radical» (Castoriadis, 2013/1975), entendida como imaginación individual: «Es la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical en tanto que es fuente de creación (...) implica creación, y no repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones» (Tello, 2003, p. 114).

Volviendo a la dimensión histórico-social, de acuerdo a Castoriadis (2013/1975) su institución, «es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales» (p. 376). Estas no responden al esquema de la determinidad, característico de la lógica conjuntista-identitaria, sino a la dimensión imaginaria, en la que lo central es la significación: «Las significaciones pueden ser localizadas, pero no están plenamente determinadas. Están indefinidamente vinculadas unas con otras mediante

4 La palabra «ensídica» resulta de la contracción de los términos franceses *ensemble* e *identitaire* (Cristiano, 2009, p. 57).

un modo de relación que es la remisión» (Castoriadis, 2006/2005, p. 84). Castoriadis (2013/1975) sostiene que, «el sostén representativo participable de esas significaciones (...) consiste en imágenes o figuras, en el sentido más amplio del término (...). Pero también en la totalidad de lo percibido natural, nombrado o nombrable por la sociedad considerada» (pp. 376-377). Por todo ello, su teorización de «lo imaginario» no es una nueva forma de aludir a la «cultura», la «ideología» o las «representaciones sociales», sino que:

> Es una apuesta filosófica crucial por dilucidar aquél aspecto de lo social e histórico que lo distingue de otras regiones del ser, de otras formas ontológicas. Aquello que hace de lo social un ser que se crea a sí mismo y está en constante mutación. Lo imaginario en Castoriadis está destinado a hacer pensable eso que la lógica y la ontología heredada no ha podido pensar o ha pensado limitada y parcialmente. (Cristiano, 2009, p. 60).

En definitiva, lo imaginario es central en este teórico, tanto en el plano individual como social. De acuerdo a su perspectiva es imposible comprender la historia humana sin considerar la categoría de «lo imaginario», la cual implica la creación incesante y esencialmente indeterminada, tanto en el dominio psíquico («imaginación radical») como histórico-social («imaginario radical»), de figuras, formas e imágenes (Castoriadis, 2013/1975). De esta manera dirá: «lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obras de ello» (p. 12). A raíz de esto es que Castoriadis jugó un papel relevante en la conformación del campo teórico y de investigación sobre los imaginarios. Su aporte fue fundamental para que el término «imaginario» se dejara de usar como adjetivo, mayormente despectivo, y se lo utilizara como sustantivo. Al respecto, señaló:

> (...) la historia humana, y por tanto las diversas formas de sociedad que conocemos en esta historia, se define esencialmente por la creación imaginaria. Imaginario, en este contexto, no significa evidentemente ficticio, ilusorio, especular, sino posición de nuevas formas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada de la que no puede dar cuenta ni una explicación causal, ni funcional, ni siquiera racional (Castoriadis, 1998/1990, p. 157)[5].

Según su visión, la vida humana además de tener un carácter eminentemente social, se desarrolla al interior de un cosmos de sentido. Para existir, las sociedades humanas necesitan crear un mundo de significaciones, el cual, en su especificidad, constituye la *ecceidad* de cada una de estas. Nada puede existir para ellas en tanto no se refiera a dicho mundo: «Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones» (Castoriadis, 2013/1975, p. 557). Estas dan cohesión a las instituciones de la sociedad, pues «son ellas las que están encarnadas en las instituciones particulares y las animan» (Castoriadis, 2006/2005, p. 78). A la vez, estas significaciones son imaginarias:

> (...) no son ni racionales (no podemos «construirlas lógicamente») ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a «ideas racionales», y tampoco a objetos naturales (...) proceden de aquello que todos consideramos como habiéndoselas con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual (...) sino (...) el imaginario social. (p. 79).

Como ha puesto de relieve McNabb (2008), desde la perspectiva de Castoriadis, «el mundo no es algo simplemente dado que puede ser cada vez mejor percibido o racionalmente reconstruido. Más bien, la formación de símbolos está relacionada con un estado de cosas cuya existencia encuentra su génesis en un acto de creación» (pp. 54-55).

5 "Si bien aquí se respetó la traducción citada, sería más adecuado hablar de "institución" que de "posición".

Esta convicción condujo a Castoriadis a señalar, al considerar la división aristotélica entre *theoria*, *praxis* y *poiesis*, que:

> La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ése representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace. (Castoriadis, 2013/1975, pp. 12-13).

Este resaltar la importancia de la creatividad y la imaginación en la historia humana es uno de los rasgos más característicos de este teórico. Como bien lo expresó McNabb (2008), de acuerdo a la perspectiva de Castoriadis:

> Para que algún aspecto de la infinita homogeneidad de lo desconocido se resalte hay que hacer un corte, imaginar y crear un horizonte, lo cual no puede tener como referente o condición de posibilidad ninguna observación empírica ni deducción racional, pues éstos entran en juego sólo cuando haya *algo* para ser observado o pensado, un algo que sea producto de un acto imaginativo y creativo. (p. 56).

En la teorización de lo histórico-social desarrollada por Castoriadis (2013/1975) tiene una importancia fundamental lo simbólico. Él señaló que: «Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social, está indisolublemente tejido a lo simbólico» (p. 186). Así, puso de relieve que si bien las instituciones no se reducen a ello, no pueden existir más que en un tejido simbólico. Castoriadis (2013/1975) afirmó que «lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte» (p. 377). A lo que agregó que «la relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico» (p. 377). Asimismo, como expone Honneth, «Castoriadis distingue entre tres dominios de fenómenos que pueden actuar como los referentes del significado en la formación social de los símbolos: las esferas de lo perceptible, lo pensable y lo imaginable» (citado por McNabb, 2008, pp. 54-55). De ellos destaca en particular la relevancia del tercero, a través del concepto de «lo imaginario».

Al interior del concepto de «imaginario social», Castoriadis (2013/1975) distingue entre «imaginario radical» e «imaginario efectivo». Mientras el primero alude a la capacidad instituyente, a «la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue» (p. 204), el segundo refiere a lo efectivamente creado, a los productos del «imaginario radical», a su materialización, por ejemplo en significaciones sociales e instituciones. Cabe aclarar que Castoriadis (2006/2005) se refiere al concepto de «instituciones» en su sentido más profundo y más vasto, es decir, como el conjunto de las herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer y pensar, de las normas y de los valores (p. 77), en consonancia con la teorización de Durkheim (2001/1895) al respecto. Castoriadis (2013/1975) destaca que no es sino en relación a las significaciones del «imaginario efectivo» «como podemos comprender, tanto la "elección" que cada sociedad hace de su simbolismo institucional, como los fines a los que subordina la "funcionalidad"» (p. 236).

De acuerdo al planteo de Castoriadis (2006/2005), cada sociedad establece su propio mundo, en el que también se incluye una representación de sí misma (p. 81). A ello agrega, que «imagen del mundo e imagen de sí mismo están siempre con toda evidencia vinculadas» (Castoriadis, 2013/1975, p. 240). Toda sociedad construye un «nosotros», el cual se traduce en un nombre (Castoriadis, 2013/1975, p. 238). En la actualidad, la nación tiene esa función de identificación:

> (...) mediante esa referencia triplemente imaginaria a una «historia común» –triplemente, ya que esta historia no es más que pasado, que no es tan común y que, finalmente, lo que de ella se sabe y lo que sirve de soporte a esta identificación colectivizante en la conciencia de las gentes es en gran parte mítico. Este imaginario de la nación se muestra, sin embargo, más sólido que todas las realidades. (Castoriadis, 2013/1975, p. 239).

Castoriadis (2013/1975) señala que dentro de las significaciones imaginarias centrales de una sociedad se encuentran la definición de sus necesidades y de su imagen del mundo (p. 249). Con respecto a las sociedades modernas, claramente influenciado por el planteo de Weber (1998/1905, 2008/1922) al respecto, indica: «Con el capitalismo, digamos alrededor del siglo XVII, emerge una nueva significación imaginaria social, que es la característica fundamental y el alma del capitalismo: la expansión ilimitada del control "racional"» (Castoriadis, 2006/2005, p. 97). También destaca la importancia histórico-social de la universalización de la sociedad europea capitalista:

> Este mundo histórico-social, logró imponerse en todo el planeta, es decir, logró crear la primera universalización efectiva de la historia –crear la historia como efectivamente universal–. Antes había pueblos que extendían más o menos sus imperios, pero nunca ejercieron una influencia verdaderamente mundial. El universo europeo, sí. (Castoriadis, 2006/2005, p. 96).

CORNELIUS CASTORIADIS Y LA CORRIENTE AUTONOMISTA DE ESTUDIOS SOBRE LOS IMAGINARIOS

Los aportes de Castoriadis han sido muy influyentes en el campo contemporáneo de estudios sobre los imaginarios. Independientemente de que su planteo teórico no haya cristalizado en ninguna institución en particular a la que él diera origen –como sí aconteció en los casos de Gilbert Durand[6] y de Georges Balandier y Michel Maffesoli[7]–, su influjo ha sido muy importante y se ha extendido mundialmente[8]. Más allá de la multiplicidad de investigadores que han utilizado sus conceptos en investigaciones concretas, aquí se mencionarán primeramente los aportes de dos autores que han retomado su propuesta teórica en el contexto francés de estudios sobre lo imaginario, con su misma motivación por desarrollar «una praxis que se da como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos» (Castoriadis, 2013/1975, p. 124). Lo que «presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres» (p. 124). Ellos son Eduardo Colombo y René Lourau.

Colombo, argentino radicado en París desde 1970 hasta su muerte en 2018, profundiza a partir de su exilio francés su vínculo con la obra de Castoriadis. Adopta sus aportes sobre lo imaginario y los profundiza con una orientación libertaria. Colombo (1993/1989) señala: «toda *estrategia de la dominación* exige la expropiación, por parte de una minoría, de la capacidad simbólico-instituyente de lo social-colectivo. Y a ello concurren todos los intentos por mantener bajo sus velos al imaginario sagrado de la *institución*» (p. 25).

6 En 1966 Durand fue cofundador del *Centre de Recherches sur l'Imaginaire en la Universidad de Grenoble*. Este centro, que se basa tanto en su obra como en la de Mircea Eliade y Gastón Bachelard, dio lugar «a una proliferación de centros similares en unos cincuenta países de los cinco continentes, conformando lo que atinadamente ha venido a llamarse la "Escuela de Grenoble"» (Cristiano, 2012, p. 100).

7 Balandier y Maffesoli fundaron el *Centre d'Etude sur l'actuel et le quotidien* (CEAQ) en 1982. Este centro pertenece a la Universidad de Paris 5 (Sorbona) y desde él se han desarrollado distintos trabajos de investigación. En ellos, el concepto de «imaginario social» ha sido central para dar cuenta de «la gestación y de la dinámica de las nuevas fórmulas de agregación colectiva emergentes en las sociedades europeas de las últimas tres décadas; en su vocabulario, en sociedades caracterizadas por una cultura definida regida por un "neotribalismo"» (Aliaga y Carretero, 2016, p. 120).

8 Véase al respecto el capítulo titulado «La obra puesta a trabajar» de la biografía de Castoriadis escrita por Francois Dosse (2018/2014).

De ahí su interés por desarrollar una crítica institucional radical, contraria a la dominación. Desde esta perspectiva es que en línea de continuidad con los planteos de Castoriadis y basado en su posicionamiento anarquista clásico reivindica dos cosas: 1) Una de ellas es «el doble movimiento que liga una crítica radical del «imaginario social instituido» y la invención de la democracia» (p. 26) a partir de fines del siglo VII A.C. en la Antigua Grecia, en un proceso que implicó una apertura, «una brecha en el *imaginario efectivo*, que permitía ver el mundo como no determinado, no dependiente de ningún fatalismo» (p. 37); 2) El otro, es el movimiento de ideas que se desarrolla en la modernidad y que «configura una dimensión nueva de lo social, que se volverá plenamente visible durante la Revolución Francesa» (Colombo, 1993, p. 34).

Esta nueva dimensión conlleva la declinación del principio de autoridad y de la tradición para justificar las normas o leyes (p. 35). Se abandona el elemento sagrado, «justificación en última instancia de cualquier dominación en la organización del espacio social» (p. 35). Esto permite «la apropiación colectiva del *principio instituyente*» (pp. 35-36), lo que implica una ruptura en el imaginario instituido, mediante la que se introduce la razón y, por ende, la relatividad de opiniones, y se inicia así el proceso de secularización (p. 36). Desde la perspectiva de Colombo (1993/1989), el Iluminismo desarrolló la idea «de una universalidad de la razón, al mismo tiempo que construía una filosofía inmanente de la Naturaleza» (pp. 13-14), y es por esto que «produjo una ruptura del imaginario sagrado» (p. 14). Esta ruptura, si bien fue beneficiosa para el despliegue del proceso de secularización, implicó también el desarrollo de un cientismo que instaló una perspectiva dualista que separa las líneas de la ciencia y del imaginario: «(...) la realidad y lo imaginario van a formar dos elementos, dos dominios diferentes: para el uno la materia, para el otro la imaginación; al primero los hechos, al segundo la ilusión» (p. 15). Frente a ello, destaca Colombo, «en los últimos decenios se ha ido imponiendo una cierta manera de asociar lo imaginario y lo social, la imaginación y la política» (p. 17). Es por ello que «la antropología, la sociología y la historia se orientan insensiblemente hacia el estudio y la utilización conceptual de los productos del imaginario, de lo simbólico, del ritual» (p. 17), así como también la psicología «debe abrirse al *orden* simbólico» (p. 17). Estos procesos implican que la relevancia adquirida por el concepto de imaginario social en el campo discursivo, «no debe ser considerado sólo como un efecto de moda sino fundamentalmente como un descentramiento del pensamiento moderno que anula la dicotomía esencialista entre lo real y lo imaginario» (p. 17).

En cuanto a la influencia de Castoriadis en su obra, ya se reconoce en su primer artículo publicado en *La Lanterne noire* en 1974 bajo el seudónimo de *Nicolás* y titulado *La integración imaginaria del proletariado*. En este, como señala Dosse (2018/2014), «se apoya en gran medida en los análisis de Cardan (Castoriadis)» (p. 150). Allí Colombo (1993/1974), en un enfoque que podría vincularse también a lo señalado por Marcuse (1970/1964), analiza algunos «canales» de integración imaginaria del proletariado al sistema capitalista, «gracias a los cuales fuera atenuada la exclusión original del proletariado en relación con el sistema establecido, facilitándose así una nueva unificación del espacio social» (Colombo, 1993/1974, p. 182). Estos mecanismos, no sólo «facilitan la aceptación de la ideología dominante» (p. 182), sino que también inhiben «la expresión de contenido opuesto, de signo revolucionario.

Desde este punto de vista, el imaginario colectivo oculta la "otra realidad" estructural de la dominación y la explotación» (p. 182). Esta influencia de Castoriadis en Colombo será duradera en su obra. A la vez que también, de acuerdo a lo que señala Dosse (2018/2014), se dio un reforzamiento de la propia orientación de Castoriadis hacia el psicoanálisis como herramienta de análisis a partir de su vínculo con Colombo: «Castoriadis ve ratificada su voluntad de correlacionar la psique con lo social-histórico tras la llegada a Francia de un psicoanalista argentino, Eduardo Colombo» (p. 150). Colombo (1993/1980) también efectúa un análisis crítico del imaginario estatal: «En la época de la mundialización del modelo estatal, del Estado planetario, analizar las denegaciones, las represiones, los lapsus del inconsciente estatal, es una manera de hacer estallar la ideología de la dominación» (p. 136). A lo que agrega que: «Junto a la noción de Estado marcha la "razón de estado", y les sigue todo el cortejo: la dominación y la explotación, los aparatos, las organizaciones, textos, violencia, guerras, torturas, masacres. Que el Estado cubre y legitima» (p. 137). Cabe destacar que si bien Colombo utiliza la crítica ideológica, distingue claramente su planteamiento de aquellos que entienden al imaginario como mero engaño:

> La dimensión del imaginario social no es sólo el lugar de la ilusión, de la mistificación, del engaño. La materialidad cotidiana del mundo está construida sobre proyectos que ya son tradición, sobre mitos que fueron profecías, sobre utopías convertidas en realidades. (Colombo, 1993/1980, p. 138).

En cuanto a René Lourau, efectuó aportes significativos al análisis institucional y a la problematización de la implicación del investigador en su propio campo de investigación (Lourau, 1975/1970, 2001). Baremblitt (2001/2000) lo ha considerado «uno de los analizadores más conspicuos de la vocación y de la acción auto-analítica y auto-gestionaria de Occidente en estas tres últimas décadas» (p. 11). De acuerdo a Lourau (2001/1979), «los "significados imaginarios" juegan un papel primordial en el proyecto –cualquiera que sea, conservador o revolucionario– que sustenta y sostiene toda forma social, toda institución» (p. 56-57). Pero estos no sólo cumplen esta función orientada al futuro, sino que también actúan orientados al pasado, hacia la idea que se tiene de los orígenes de la institución: «(...) la institución desarrolla sin cesar un discurso oficial cargado de fantasía, de arreglos con la realidad de los hechos, a fin de justificar su existencia y su funcionamiento» (p. 57). Al tener esto en cuenta, e influenciado por los estudios del etnólogo alemán Mühlmann, Lourau acuña el término «efecto Mühlmann» o «mühlmannización» para aludir «(...) a esta construcción imaginaria de la institución, construcción que viene a legitimar los virajes y las orientaciones contrarias al proyecto inicial, a la "profecía" original (...) la institucionalización es función del fracaso de la "profecía"» (p. 57).

Frente a ello, Lourau destaca la cuestión de las contrainstituciones, que se desarrollan en la lucha anti-institucional y anti-estatal. Asimismo, entre sus aportes se destaca su análisis de lo que denomina «el inconsciente estatal», que es cuando «(...) el Estado se instala en el imaginario, donde todo lo puede» (Lourau, 1993/1978, p. 111). Al respecto, Lourau señaló que el Estado y las instituciones son «analizadores sociales» por excelencia, dado que «revelan nuestros límites, nuestras opciones verdaderas, nuestras contradicciones» (p. 117). Esto es lo que lo llevó a desarrollar un enfoque en el que se toma «(...) lo estatal, lo institucional, a la vez como objeto y como instrumento de investigación» (p. 117).

También ha sido muy importante su contribución al análisis de los procesos de institucionalización y autodisolución de las vanguardias políticas, artísticas, artístico-políticas, culturales y «cotidianistas» (Lourau, 2001).

Más allá de las especificidades de cada uno de estos dos enfoques, con una perspectiva teórica cercana encontramos en Italia a Amedeo Bertolo[9], quién además de desarrollar un análisis clarificador acerca de los términos «poder», «autoridad» y «dominio» (Bertolo, 1999/1983), contribuye teóricamente, atento a la dimensión instituyente en el dominio histórico-social, a la temática del imaginario subversivo, del que reivindica la «utopía anarquista», que considera que «lejos de engendrar "subversiones imaginarias", produce y alimenta un imaginario subversivo» (Bertolo, 1993/1981, p. 212). Este imaginario, desde su punto de vista, promueve una «ruptura cultural» o «mutación cultural» que no sólo supera los límites de un sistema de poder dado, sino que también rompe con «la compacta membrana cultural que separa el espacio simbólico del poder del espacio simbólico de la libertad» (p. 207). La utopía anarquista, de acuerdo a Bertolo, tiene la doble función de «actuar sobre el imaginario social (señalando las posibilidades de lo "imposible", demostrando la credibilidad de lo "increíble") y de experimentar mentalmente proyectos de sociedades libertarias e igualitarias» (p. 209). Esta ruptura cultural, de acuerdo a Bertolo, implica que la sociedad:

> (...) debe ser capaz de imaginarse a sí misma concretamente sin roles de poder, sin estructuras jerárquicas. Debe pensar y, en la medida de lo posible, poner a prueba formas de autogestión y democracia directa, de descentralización y federalismo. Debe pensar y experimentar relaciones no jerarquizadas entre hombres y mujeres, adultos y niños, entre ciudad y campo, trabajo manual y trabajo intelectual. En una palabra, debe pensar y experimentar modelos utópicos anarquistas. (p. 210).

Un investigador que en el contexto regional ha retomado a Castoriadis y ha destacado su relevancia teórica es Javier Cristiano, quien desde la Universidad Nacional de Córdoba, «despliega su trabajo de investigación a partir de la tesis de que la teoría de los imaginarios sociales de Castoriadis puede resultar una contribución importante en la reformulación de la teoría sociológica» (Aliaga y Carretero, 2016, p. 126). Lo que Cristiano propone son «algunas claves de lectura para entablar un diálogo entre la teoría sociológica y la teoría filosófica de Castoriadis» (p. 126), en lo que una de sus preocupaciones centrales, «es cómo establecer un diálogo entre los conceptos sociológicos de acción y agente y la de los imaginarios sociales» (p. 126).

PROPUESTA DE ARTICULACIÓN DE LA TEORÍA DEL IMAGINARIO SOCIAL DE CASTORIADIS CON LA SEMIÓTICA TRIÁDICA DE PEIRCE

Finalmente, y antes de ir a las conclusiones del artículo, en este apartado se argumentará a favor de articular la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975) con la semiótica triádica de Peirce (1974; 1931-1958), con la finalidad de extraer lo mejor de sus respectivos aportes para plantear un enfoque teórico que supere las dicotomías reduccionistas que han caracterizado al «pensamiento heredado» (Castoriadis, 2013/1975).

Peirce, quien desarrolla un sistema filosófico arquitectónico y rompe con el dualismo de la filosofía moderna, destaca la continuidad lógica en el universo:

9 Para una comparación sistemática entre las coincidencias y divergencias entre Colombo y Bertolo, véase el artículo de Ibañez (2018).

> *Materialismo* es la doctrina de que la materia lo es todo, *idealismo* la doctrina de que las ideas lo son todo, *dualismo* la filosofía que divide todo en dos. Del mismo modo, he propuesto que *sinequismo* signifique la tendencia a considerar todo como continuo. (CP 7.565)[10].

Este planteo, de acuerdo a Deely, y según consigna Andacht (2013), «inaugura el momento "postmoderno" en la filosofía y la ciencia, el que abre el "Camino de los Signos"» (p. 27). Dado que «para Peirce sólo conocemos lo real mediante signos, en virtud de una continuidad lógica o "sinequismo" (CP 6.169)» (Andacht, 2013, p. 27). Esta perspectiva, posibilita superar «obstáculos epistemológicos» (Bachelard, 2000/1938) derivados de los dualismos, tales como los que separan al signo de lo real. Es en este contexto que la semiótica, entendida como modelo lógico de la significación, se propone estudiar la semiosis, esto es, la acción de los signos al generar interpretantes de sí mismos.

Peirce (1931-1958), en su elaboración conceptual, alude a tres categorías que se aplican tanto al plano cosmológico, como semiótico y psicológico. Estas categorías, de tipo fenomenológico o faneroscópico[11], que son relacionales y están ordinalmente estructuradas, son las siguientes: «Primeridad» (pura posibilidad cualitativa), «Segundidad» (existencia bruta y reacción) y «Terceridad» (mediación, regularidad y continuidad). En la lógica o la semiótica, que para Peirce son sinónimos, estas se expresan en las categorías de «signo» o «representamen»[12], «objeto» e «interpretante». Para que la acción sígnica tenga lugar, es necesaria la relación triádica entre ellas. De ahí, la siguiente definición de signo de Peirce (1931-1958): «Un *Signo*, o *Representamen*, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado su *Objeto*, como para ser capaz de determinar a un Tercero, llamado su *Interpretante*» (CP 2.274).

La pertinencia de articular la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975) con la semiótica peirceana tiene varias razones, entre las cuales quiero destacar cuatro: a) La compartida relevancia que otorgan al *sentido*, ya sea en la centralidad dada a lo simbólico en la teoría del autor greco-francés o en la atención dada a la semiosis en Peirce (1931-1958); b) Su rechazo compartido al dualismo de la filosofía moderna, a una ontología puramente materialista y a los determinismos mecanicistas (McNabb, 2008); c) La importancia que ambas perspectivas dan a la imaginación, la creatividad y lo relacional (McNabb, 2008); d) El punto de contacto existente entre la «cosmología metafísica» de Peirce (1931-1958) y la «cosmología social» de Castoriadis (2013/1975), basado, de acuerdo a McNabb (2008), en:

> (...) la relación isomórfica entre las esferas de lo imaginario, lo perceptible y lo pensable de Castoriadis, por un lado, y las categorías de Peirce de primeridad, segundidad y terceridad por el otro. Lo que ambos intentan hacer en su pensamiento es romper el dominio totalitario que tienen el pensar identitario y el dualismo sobre el pensamiento occidental. (pp. 58-59).

De esta manera, la incorporación de la perspectiva triádica de Peirce podría complementar la de Castoriadis e incluso contribuir a superar algunas de sus carencias. Al respecto, McNabb (2008) sugiere que la apuesta de Castoriadis de romper con la hegemónica «lógica de la identidad», para desarrollar una ontología revolucionaria, podría encontrar:

10 Aquí se cita del modo convencional la obra *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*: el número que precede al decimal se refiere al número de volumen y el número que sigue alude al número de párrafo.

11 La *faneroscopía* es la versión peirceana de la fenomenología: "Peirce afirma que la faneroscopía o estudio del *fanerón* (del griego *faino*: aparecer, misma raíz que "fenómeno") atañe a "todo lo que sea pensable o que no siéndolo admite la sugerencia de ser pensable; denota todo lo que puede venir a la mente en cualquier sentido"" (Andacht, 1993, p. 21).

12 Peirce utiliza el término *representamen* como sinónimo de signo —en el sentido del elemento del signo, no de este como totalidad—, en el período comprendido entre 1896 y 1905.

> (...) un apoyo crucial en el propio desarrollo de Peirce de una «lógica de relaciones», la misma lógica mediante la cual Peirce derivó sus categorías, que a su vez dan carne a la metafísica cosmológica en la que la ontología de Castoriadis puede hospedarse. (p. 56).

De igual modo, la teoría de Castoriadis atiende aspectos no trabajados por Peirce. Así, frente a la reivindicación de aquel de «una praxis que se da como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos» (Castoriadis, 2013/1975, p. 124) y que reconoce que esto «presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres» (p. 124), encontramos en cambio que en Peirce, «cuestiones sobre la justicia social y la experiencia concreta del hombre en su medio cultural están notablemente ausentes en su obra» (McNabb, 2008, p. 49). Estas teorías, por ende, son complementarias. Los esquemas semióticos y categoriales de Peirce:

> (...) podrían fundamentar teóricamente las metas revolucionarias que definen el proyecto político de Castoriadis, así como llevarnos a una concepción equilibrada de los procesos sociales donde la innovación creativa y la estabilidad racional juegan papeles igualmente importantes[13]. Y, *mutatis mutandis*, el trabajo detallado de Castoriadis puede proporcionar a la visión de Peirce un ejemplo concreto de su funcionamiento en un contexto comunal y social. (McNabb, 2008, p. 50).

CONCLUSIONES

En este artículo, con motivo de celebrarse los cincuenta años de la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad* de Cornelius Castoriadis (2013/1975), se repasó su teoría del imaginario social, entendida como una renovación radical del pensamiento social, y se propuso su articulación con la perspectiva semiótica de Charles Sanders Peirce (1974, 1931-1958), con miras a tomar lo mejor de ambos aportes para formular un enfoque teórico que trascienda los dualismos reduccionistas que han caracterizado al «pensamiento heredado» (Castoriadis, 2013/1975). Dado que en la estructuración de su teoría del imaginario social jugó un papel muy importante su crítica a la concepción materialista de la historia, tanto en su contenido como en su forma, este aspecto fue tratado aquí con cierta minuciosidad. Asimismo, se puso de relieve cómo, más allá de que su propuesta teórica no haya cristalizado en ninguna institución en particular a la que él diera origen, su influencia ha sido muy importante y se ha extendido mundialmente. Al respecto, además de señalarse que una multiplicidad de investigadores han utilizado sus conceptos, se destacaron especialmente los desarrollos teóricos de Eduardo Colombo (1993, 1993/1989, 1993/1980, 1993/1974), René Lourau (2001, 2001/1979, 1993/1978, 1975/1970) y Amedeo Bertolo (1999/1983, 1993/1981), quienes retomaron su teoría con igual motivación, es decir, con la finalidad de fomentar una transformación radical de la sociedad, en busca de promover la autonomía de todos. En cuanto al aporte novedoso de Castoriadis (2013/1975), se destacó el lugar nodal que en él juega el concepto de imaginario. Este, en su teoría, no se entiende como un reflejo de una realidad objetiva preestructurada sino como un factor creador permanente, como el elemento instituyente de sociedades concretas. Es por ello que sin su consideración no podría comprenderse el dominio histórico-social y, por ende, no podría buscarse transformarlo con miras a la institución de una sociedad más libre e igualitaria.

13 Con respecto al sobredimensionamiento de Castoriadis del papel de la innovación creativa en lo histórico-social, ver Habermas (2010/1985) y Andacht (1998).

REFERENCIAS

Aliaga, F. y Carretero, E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto*, vol. 25, núm. 4, pp. 117-128.

Andacht, F. (2013). ¿Qué puede aportar la semiótica triádica al estudio de la comunicación mediática? *Galaxia* (São Paulo, *Online*), n. 25, p. 24-37, jun. 2013.

Andacht, F. (1998). A semiotic framework for the social imaginary. *Kodikas= Code*, 21.

Andacht, F. (1993). *Entre signos de asombro. Antimanual para iniciarse a la semiótica*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Bachelard, G. (2000/1938). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.

Baremblitt, G. (2001/2000). A manera de prólogo. En Loureau, R. *Los intelectuales y el poder*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Baudrillard, J. (1983/1973). *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona: Gedisa.

Bertolo, A. (1999/1983). Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición. En Ferrer, C. (comp.), *El lenguaje libertario* (pp.75-98). Buenos Aires: Grupo Editorial Altamira.

Bertolo, A. (1993/1981). El imaginario subversivo. En Colombo, E. (Ed.) *El imaginario social* (pp.187-212). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad y Editorial Altamira.

Carretero, E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* (tesis doctoral inédita). Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, La Coruña, España. Disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica-ideologica--0/

Castoriadis, C. (2006/2005). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates* (1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores.

Castoriadis, C. (1998/1990). Imaginario político griego y moderno. En *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Castoriadis, C. (2013/1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.

Colombo, E. (1993). De la Polis y del espacio social plebeyo. En Bookchin, M. et al. *La sociedad contra la política* (pp.21-52). Montevideo: Pieda Libre.

Colombo (1993/1989). *El imaginario social*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Colombo, E. (1993/1980). El imaginario estatal. En Colombo, E. *El imaginario social* (pp.133- 149). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Colombo, E. (1993/1974). La integración imaginaria del proletariado. En Colombo, E. *El imaginario social* (pp.171-182). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Cristiano, J. (2012). Lo imaginario como hipótesis sociológica: entre la revolución y el reencantamiento del mundo. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 6 (1), pp.99-113.

Cristiano, J. (2009). *Lo social como institución imaginaria: Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim.

Dosse, F. (2018/2014). *Castoriadis. Una vida*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Durkheim, E. (2001/1895). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Franco, Y. (2003). *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Girola, L. (2012). Representaciones e Imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En De la Garza Toledo, E. y Leyva, G. (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp.402-431). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Habermas (2010/1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

Habermas, J. (2010/1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta.

Ibañez, T. (2018). Convergencias y divergencias en el pensamiento de Amedeo Bertolo y de Eduardo Colombo. *Libre Pensamiento*, nº 96. Disponible en http://acracia.org/convergencias-divergencias-pensamiento-amedeo-bertolo-eduardo-colombo/.

Lourau, R. (2001). *Los intelectuales y el poder*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Lourau, R. (2001/1979). Autogestión e institución. En Lourau, R. *Los intelectuales y el poder* (pp.49-67). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Lourau, R. (1993/1978). El estado-inconsciente. En Colombo, E. *El imaginario social*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad y Editorial Altamira.

Lourau, R. (1975/1970). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.

Marcuse, H. (1970/1964). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

McNabb, D. (2008). Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis. En *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 49-63), ed. Daniel Cabrera. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Peirce, C.S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. (Trabajos originales publicados entre 1893-1909).

Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks, Vol. I-V). Harvard University Press.

Perez, S. (2017). Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, 9, 1-22.

Tello, N. (2003). *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid: Campo de ideas.

Weber, M. (2008/1922). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1998/1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.

El Imaginario Social: arqueología de un concepto

The Social Imaginary: Archaeology of a Concept

Adrián Espíritu Chávez
Universidad de Guadalajara, *adrianespirituchavez@gmail.com*

Resumen

La noción del imaginario surge en los campos del psicoanálisis, la filosofía y el arte, para posteriormente establecerse en el campo más amplio de las Ciencias Sociales, principalmente en disciplinas como la antropología, la historia, la sociología y la psicología social. Distintos autores han trabajado la noción del imaginario, aunque es en la obra de Cornelius Castoriadis donde se acuña el concepto del *imaginario social*, el cual se distingue de sus predecesores debido a su énfasis en su dimensión histórica y social. Al respecto, Castoriadis desarrolla dos dimensiones del imaginario social: el imaginario instituyente que hace referencia al cambio y a la transformación, y el imaginario instituido que se refiere al orden social y la tradición. Sin embargo, dicho autor carece de una metodología clara para el estudio de los imaginarios sociales, lo cual le ha conllevado diversas críticas. Ante esta situación, varios autores han trabajado en el desarrollo de diferentes enfoques metodológicos de investigación sobre imaginarios sociales, logrando recuperar el potencial heurístico de esta noción sin sacrificar el rigor metodológico. Este artículo pretende trazar la trayectoria del concepto del imaginario social, desde su génesis hasta su consolidación, así como revisar sus alcances y limitaciones.

Palabras clave: Imaginario social; imaginario instituyente; imaginario instituido; ciencias sociales; metodología de la investigación.

Abstract

The notion of the imaginary arose in the fields of psychoanalysis, philosophy and art, to later establish itself in the broader field of Social Sciences, mainly in disciplines such as anthropology, history, sociology and social psychology. Different authors have worked on the notion of the imaginary, although it is in the work of Cornelius Castoriadis where the concept of the social imaginary is coined, which differs from its predecessors due to its emphasis on its historical and social dimension. On this matter, Castoriadis develops two dimensions of the social imaginary: the instituting imaginary, that refers to change and transformation, and the instituted imaginary, that refers to social order and tradition. However, Castoriadis's theoretical framework lacks a clear methodology for the study of social imaginaries, which has led to various criticisms. Given this situation, several authors have worked on the development of different research methodological approaches on social imaginaries, managing to recover the heuristic potential of this notion without sacrificing methodological rigor. This article aims to trace the trajectory of the concept of the social imaginary, moving from its genesis to its consolidation, as well as reviewing its scope and limitations.

Key words: Social Imaginary; instituting imaginary; instituted imaginary; social sciences; research methodology.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo realiza un recorrido conceptual y temporal de la noción del imaginario social desde su génesis, instaurada por psicoanalistas, filósofos e historiadores, hasta su constitución como un campo emergente de investigación social. Acuñada por el filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis en su obra de 1975, *La institución imaginaria de la sociedad*, la noción del imaginario social se inserta en una tradición de pensamiento más amplia en torno a lo imaginario, la cual renueva y cuestiona, en especial las perspectivas estructuralistas y psicoanalíticas de la época.

Así, dicho autor enfatiza una concepción del imaginario en tanto capacidad creadora distinta a la idea del imaginario como conjunto constituido y objetivado simbólicamente. Es a partir de dicha perspectiva que se pueden comprender las dos dimensiones del imaginario social propuestas por Castoriadis: el imaginario instituyente y el imaginario instituido. Surgida como una noción contrapuesta al racionalismo y al empirismo imperantes en el campo de la ciencia, el uso de la noción del imaginario social se ha extendido en años recientes en diferentes disciplinas de las ciencias sociales, lo cual le ha permitido consolidarse como una categoría de gran interés para la investigación académica actual.

En este sentido, el presente artículo se organiza de la siguiente manera: primero se hace una revisión de los antecedentes de la noción del imaginario en el psicoanálisis, la filosofía y el arte. Después se hace un recorrido por el uso de la noción del imaginario social en el campo de las ciencias sociales. Posteriormente se profundiza en la propuesta de los imaginarios sociales de Castoriadis señalando sus limitaciones, las cuales se busca subsanar mediante la revisión de diferentes propuestas teórico-metodológicas en torno a los imaginarios sociales surgidas en los últimos años.

ANTECEDENTES: LA NOCIÓN DEL IMAGINARIO EN EL PSICOANÁLISIS LA FILOSOFÍA Y EL ARTE

El concepto del imaginario proviene de diferentes tradiciones del pensamiento filosófico continental[1] del siglo XIX y XX[2]. Para autores como Gustavo García Rodríguez es posible ubicar la génesis del concepto del imaginario en el siglo XIX señalando que «Podemos rastrear sus orígenes en el siglo XIX como un dominio del espíritu desdeñado por la razón, a la vez que íntimamente ligado a la imaginación como facultad psicológica de engendrar y utilizar imágenes.»[3] (García-Rodríguez, 2019: 32)

En este mismo sentido, Ángela Arruda señala que para que las primeras nociones sobre el imaginario pudieran consolidarse como campos teóricos constituidos tuvo que pasar casi medio siglo desde su emergencia desde finales del siglo XIX. En palabras de dicha autora: «Ambas nociones surgieron a finales del siglo XIX en la Europa continental, pero tendrían que esperar casi medio siglo para empezar a constituir cada una un cuerpo teórico substantivo.» (Arruda, 2020: 39)

Es durante la primera mitad del siglo XX cuando la noción del imaginario adquiere una importancia central en campos como el psicoanálisis, la filosofía, la historia y el arte. Autores como Dominique Kalifa reflexionan en torno a la historia de dicho concepto de la siguiente forma:

1 El termino filosofía continental hace referencia a un grupo de corrientes y autores que se sitúan principalmente en el continente europeo a partir del siglo XIX, los cuales se distinguen primordialmente de la llamada filosofía analítica de orientación más racionalista y empirista, situada principalmente en el mundo anglosajón.

2 Arruda, Á. (2020). Imaginario social, imagen y representación social. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 39.

3 La noción de imagen es entendida aquí tanto en el sentido convencional del término como expresión gráfica, como bajo la acepción de representación psíquica y/o mental. Estas imágenes pueden significarse y objetivarse de maneras icónicas o lingüísticas (Arruda, 2020).

«Inicialmente impulsado por el psicoanálisis (Carl Gustav Jung, y luego Jacques Lacan), posteriormente por la filosofía (Gaston Bachelard), el concepto fue especialmente teorizado por la antropología estructural.» (Kalifa, 2019: 3-4)

Los aportes del psicoanálisis al estudio del imaginario pueden encontrarse principalmente en los trabajos de Carl Gustav Jung y Jacques Lacan. El primero introduce su perspectiva en torno al imaginario a partir de sus nociones de arquetipo e inconsciente colectivo, mientras que el segundo hace lo propio mediante sus teorías en torno al estadio del espejo, la imagen especular (o *reflejo*) y su propuesta de los tres registros, en donde introduce el término del imaginario por primera vez en el campo del psicoanálisis.

En lo que respecta al trabajo del psiquiatra y psicólogo suizo Carl Gustav Jung, su perspectiva en torno al imaginario fue desarrollada en estrecha relación con sus nociones de arquetipo e inconsciente colectivo. El concepto de arquetipo, entendido como «una forma simbólica que hace acto de presencia y entra en función allí donde aún no se dispone de conceptos conscientes o donde no son éstos posibles [...]» (Jung, 1985: 149-150) fue propuesto por primera vez en su obra *Instinto e inconsciente* publicada en 1919[4], en la cual relaciona el arquetipo con la noción de *imagen primaria* tomada de Jacob Burckhardt[5]:

> La imagen primaria, que en otro lugar he designado como «arquetipo», es siempre colectiva, es decir, siempre común a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas. Probablemente los motivos mitológicos cardinales son comunes a todas las razas y a todos los tiempos. (Jung, 1985: 246)

En cuanto a la noción de *inconsciente colectivo*, definido como «herencia de las posibilidades de representación, no [...] individual, sino común a todos los hombres [...]» (Jung, 2004: 153), este estaría conformado por una serie de arquetipos y constituiría, a su vez, «el verdadero fundamento de la psique individual.» (Jung, 2004: 153). En palabras de Jung: «A la esfera de la masa hereditaria psíquica la he denominado *inconsciente colectivo*.» (Jung, 2004: 373).

Es en estas nociones en donde podemos observar por primera vez un sentido social del imaginario. Así, Jung entiende este carácter colectivo de los arquetipos y el inconsciente de la siguiente manera: «Llamo colectivos a todos aquellos contenidos psíquicos que no son algo propio de un solo individuo, sino de muchos individuos al mismo tiempo, es decir, de una sociedad, de un pueblo, de la Humanidad.» (Jung, 1985: 208) Es importante señalar que esta idea de lo colectivo es retomada del sociólogo y antropólogo francés Lévy-Bruhl, quien a su vez abreva de las representaciones colectivas formuladas por el sociólogo francés Émile Durkheim.

Por otro lado, la perspectiva en torno al imaginario del psiquiatra y psicoanalista Jacques Lacan puede identificarse en su teoría del estadio del espejo y la noción de imagen especular, así como en su propuesta de los tres registros: lo imaginario, lo simbólico y lo real, a partir de la cual introduce el concepto del imaginario en el psicoanálisis. En este sentido, Pedro Antonio Agudelo señala que: «Es Jacques Lacan quien introduce el concepto de imaginario en el psicoanálisis. Lacan plantea, para la constitución del sujeto, tres conceptos: lo real, lo simbólico y lo imaginario.» (Agudelo, 2012: 5)

4 Jung, C. G. (2004). Obra Completa de Carl Gustav Jung. Volumen 8: La dinámica de lo inconsciente. 6. Instinto e inconsciente. Editorial Trotta, p. 133.

5 Historiador suizo del arte y la cultura.

En sintonía con la perspectiva psicoanalítica freudiana, para Lacan lo imaginario está relacionado con el ámbito de la sexualidad humana. En este sentido, dicho autor define un comportamiento imaginario de la siguiente manera: «Así, planteamos que un comportamiento puede ser imaginario cuando su orientación hacia imágenes y su propio valor de imagen para otro sujeto lo vuelven susceptible de desplazamiento fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural.» (Lacan, 1953: 9)

En lo relativo a la propuesta de los tres registros u órdenes, Lacan refiere que dichos registros son «[...] los registros esenciales de la realidad humana» (Lacan, 1953: 3) a los que denomina como «lo simbólico, lo imaginario y lo real.» (Lacan, 1953: 3) Agudelo resume la propuesta de Lacan de los tres registros de la siguiente forma:

> Lo real es aquello que no se puede expresar como lenguaje, lo que no se puede decir o representar, porque al representarlo se pierde la esencia de éste, es decir, el objeto mismo. De acuerdo con esto, lo real siempre está presente, pero mediado por lo imaginario y lo simbólico. Lo imaginario es el reino de la identificación que inicia en el estadio del espejo. Es en este proceso de formación que el sujeto puede identificar su imagen como el yo, diferenciado del otro. La designación del yo es lo formado a través de lo que es el otro (la imagen en el espejo). Lo imaginario es el aspecto no lingüístico de la psique; lo simbólico, por su parte, se refiere a la colaboración lingüística, y en general al conjunto de reglas sociales. (Agudelo, 2012: 5)

En el campo de la filosofía contemporánea[6] encontramos principalmente las obras de autores como Jean Paul Sartre (1940), Gaston Bachelard (1957) y más tardíamente el trabajo de Cornelius Castoriadis (1975) y Charles Taylor (2004). En el caso de los dos primeros autores se concibe al imaginario como íntimamente relacionado a la imaginación. En este sentido Agudelo señala que: «En este campo se pueden agrupar aquellos pensadores que conciben lo imaginario en estrecha relación con la imaginación o como imaginación.» (Agudelo, 2012: 5)

La importancia de este campo para la constitución teórica del imaginario es fundamental. Si bien los campos del psicoanálisis y los psicoanalistas fungen como «fuentes inspiradoras» (Arruda, 2020: 39) al permitir y posibilitar la emergencia de la noción del imaginario como una categoría que nos remite a lo social y/o a lo colectivo (Jung, 1985) o bien a su mediación y expresión simbólica (Lacan, 1953), es a partir de la reflexión filosófica que dicho concepto adquiere una densidad conceptual, así como una fundamentación epistemológica. En palabras de Arruda «[...] son las reflexiones filosóficas las que más contribuyen a la construcción teórica del imaginario [...]» (Arruda, 2020: 39)

En el caso de Sartre, sus perspectivas en torno al imaginario pueden identificarse a partir de su obra *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* publicada originalmente en 1940 en la cual el autor pretende realizar una «fenomenología de la imaginación.»[7] Al respecto de dicha obra, Agudelo señala lo siguiente: «En el campo de la filosofía, aunque con una orientación cargadamente psicológica, es reconocida la obra de Sartre (1964) *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, cuyo fin es la descripción de procesos psicológicos de la conciencia.» (Agudelo, 2012: 3)

6 Si bien la cuestión del imaginario puede encontrarse recién en el siglo XIX, de acuerdo con autores como García-Rodríguez (2019), la imaginación en sentido amplio, como tema de reflexión filosófica, se remonta a la filosofía clásica griega con el pensamiento de Aristóteles. (p. 41)

7 Casares, Ángel Jorge (1959). Lo imaginario en Sartre, Universidad, Santa Fe, 40, 39-80.

De acuerdo con Agudelo, para Sartre lo imaginario adquiere una connotación negativa en tanto que difiere de lo real, distinguiendo y jerarquizando la imaginación respecto de la razón o la percepción. Así caracteriza la noción del imaginario en Sartre:

> El filósofo Jean-Paul Sartre escribe en 1940 un texto en el cual lo imaginario es entendido como el terreno de la imaginación, esto es, una facultad que no tiene la misma importancia de la razón o la percepción por cuanto es engañosa. Para el filósofo hay un abismo entre lo imaginario y lo real. [...] En conclusión, Sartre hace una devaluación radical de lo imaginario, por cuanto es vacuidad. (Agudelo, 2012: 4-5)

En lo que concierne al filósofo, científico y epistemólogo Gastón Bachelard, es posible identificar su perspectiva en torno al imaginario principalmente en sus obras *La poética del* espacio, de 1957 y *La poética de la ensoñación*, de 1960, en las que desarrolla los términos *imagen* e *imaginación poética* y realiza una aproximación a la imaginación como fuerza creadora mediante el método fenomenológico.

Influido en gran parte por el psicoanálisis de la época, la noción del imaginario en Bachelard se remonta a 1938 cuando publica sus primeros trabajos sobre la poética de los elementos: «Psicoanálisis del fuego (1938)», «El agua y los sueños (1942)», «El aire y los sueños (1943)» y «La tierra y la ensoñación de la voluntad (1948)».[8] Agudelo resume la perspectiva del filósofo francés en torno al imaginario de esta forma: «Bachelard, por su parte, exalta lo imaginario como un terreno para estudiar paralelamente al de la razón. [...] En esta perspectiva lo imaginario se confunde con la imaginación [...] Bachelard plantea una poética, un estatuto para lo imaginario [...].» (Agudelo, 2012: 5)

8 Yáñez, A., & Solares, B. (2009) *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, CRIM-UNAM, 135-137.

La propuesta del imaginario en Bachelard se diferencia de la de Sartre en varios aspectos. Para aquel, el imaginario tiene similar importancia a la razón y adquiere un estatuto ontológico propio. Aunado a lo anterior, Bachelard, quién al igual que Sartre recibió una fuerte influencia del psicoanálisis de la época, se aleja del enfoque psicológico que habría adoptado el primero para concebir el imaginario. En palabras de Pedro Antonio Agudelo:

> Alejado de la perspectiva sartreana, y orientado más hacia el campo de la ciencia y la poética, está Gaston Bachelard. Su reflexión se centra en la imaginación, alejándose del concepto de conciencia. Su intento es el de recuperar un estatuto ontológico para la fantasía [...] (Agudelo, 2012: 3)

A pesar de la fuerte relación planteada entre imaginario e imaginación en el campo de la filosofía, tanto por Sartre (en sentido negativo) como por Bachelard (en sentido positivo), autores como García-Rodríguez enfatizan la necesidad de distinguir ambas nociones. Una de las primeras diferencias entre ambos conceptos es el carácter colectivo del imaginario y el carácter individual de la imaginación. En palabras de este autor: «La imaginación tiene un carácter individual mientras el imaginario es social.» (García-Rodríguez, 2019: 37)

Otra de las diferencias entre ambas nociones radica en la naturaleza imitativa de la imaginación en oposición al carácter interpretativo del imaginario, es decir, la imaginación puede ser entendida como una facultad o capacidad humana puesta al servicio de la reproducción de la realidad. En palabras de García-Rodríguez, «La imaginación es una capacidad individual que imita o recrea la realidad, la cual, mediante el uso de imágenes procede a manifestarla» (García-Rodríguez, 2019: 34)

En lo que concierne al imaginario, este sería más bien de índole interpretativo, una especie de anteojos que nos permitirían percibir la realidad tal y como la percibimos, en otras palabras, un marco de referencia y/o una «matriz de significados que orientan los sentidos que se le atribuyen a nociones de la vida compartidas por una sociedad». (García-Rodríguez, 2019: 34) De acuerdo con García-Rodríguez, «El imaginario, por su parte, no es una facultad humana, es más una suerte de gramática, un esquema referencial que permite interpretar la realidad, socialmente legitimado, intersubjetiva e históricamente determinado.» (García-Rodríguez, 2019: 34)

Por último, en el campo del arte, la noción del imaginario puede remontarse al debate entre el arte como creación o como imitación. De acuerdo con Agudelo el concepto del imaginario propuesto por autores como Gilbert Durand también puede extenderse al campo del arte. El autor analiza en particular los campos de la literatura y la pintura. Profundiza la relación entre imaginario y arte propuesta por el antropólogo francés de la siguiente manera:

> Lo imaginario es, entonces, una categoría antropológica primordial y sintética; gracias a él es posible comprender las producciones artísticas de una sociedad y las representaciones racionales que la constituyen, así como el conjunto de la cultura, ya que comprende las imágenes producidas o por producir, las imágenes pasadas y las posibles imágenes. (Agudelo, 2012: 5)

En esta misma línea, lo imaginario ha estado ligado a diferentes campos de creación estética como la literatura y la pintura, y ha inspirado a distintas vanguardias artísticas entre las que encontramos principalmente al movimiento surrealista durante el siglo XX. En este sentido Agudelo nos dice que:

> En el surrealismo, por ejemplo, la construcción creativa de objetos constituye una de las principales fuentes de creación artística. Los surrealistas reivindican lo maravilloso, los mundos oníricos y el retorno de la *imaginación*, rompiendo así con las búsquedas realistas del clasicismo en la pintura, e ingresando a las formas de representación ensoñadoras [...] Para los surrealistas lo imaginario tiene un lugar preponderante, a tal punto que es con ellos que adquiere una categoría de sustantivo, distinta a la que hasta entonces se le había otorgado como adjetivo, en estrecha relación con [lo] imaginativo e ingenioso. Así, lo imaginario está más cerca de la imaginación: deja de ser nominativo para convertirse en un producto, en una obra o en un resultado de la imaginación. (Agudelo, 2011: 2-3)

En este sentido, es a partir de vanguardias artísticas como el movimiento surrealista que el imaginario empieza a tener un lugar central en la creación cultural occidental moderna. Es importante destacar este primer paso de lo imaginario como adjetivo (ejemplo: amigo imaginario) a lo sustantivo (ejemplo: imaginario colectivo). En esta misma línea, Agudelo continúa profundizando la relación entre el arte y el imaginario, así como su expresión concreta en el movimiento surrealista:

> En esta perspectiva lo imaginario tiene un sentido positivo y su significado se actualiza cada vez que un artista crea una obra. Así, por ejemplo, una pintura es una «demostración» de lo imaginario. Desde los años veinte, y gracias al movimiento artístico y literario surrealista, el imaginario es la posibilidad de levantar la prohibición impuesta al proceso de creación. De acuerdo con esto, su sentido está próximo al mundo onírico, a la creación de mundos posibles. (Agudelo, 2012: 4)

Es así como el concepto del imaginario queda estrechamente ligado a lo onírico, la ensoñación, a lo inconsciente, a la imaginación y a la fantasía, es decir, campos que siempre han sido caracterizados como el reino de lo intangible y/o lo irracional, propios de la actividad artística más que de la científica, lo cual ha valido una carga negativa al término en el campo académico como un concepto «vago» (Kalifa, 2019: 5) y «poco científico». (García-Rodríguez, 2019: 35).

El imaginario pasaría así a ser considerado como una expresión de «segundo orden» respecto a las formas derivadas de la lógica y la razón como la ciencia y la filosofía de corte más analítico. Entre los fenómenos que correspondería al imaginario encontraríamos cuestiones como los sueños, los mitos, las religiones, el arte, las ideologías, entre otros. En palabras de Kalifa: «Al imaginario parecen corresponderle las utopías y los sueños de regeneración social, las memorias colectivas, los mitos y las religiones, las ideologías y las representaciones colectivas.» (Kalifa, 2019: 5)

Sin embargo, es importante aclarar que, para Castoriadis, la racionalidad y lo que entendemos como realidad son productos del imaginario. En palabras de dicho autor: «Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* "alguna cosa". Lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obras de ello.» (Castoriadis, 2013: 12)

En este sentido, es posible afirmar junto con Dominique Kalifa que «[...] la arqueología material de las producciones del espíritu a la cual invita toda historia de los imaginarios acaba con las rejillas estéticas, académicas, canónicas, levanta sobre todo el lastre que pesa sobre el régimen de las ficciones, ascendidas al mismo rango que cualquier otro tipo de fuentes legítimas.» (Kalifa, 2019: 14)

Asimismo, no existiría una jerarquía significativa entre las diferentes formas creadas a partir del imaginario, sean estas formas sociales, estéticas, políticas etc.; sino que todas ellas albergarían una lógica inmanente a la cual es posible acceder a partir del propio imaginario bajo el cual operan, sea esta de carácter racional o «irracional», aunque siempre caracterizada por una eficacia simbólica que le es propia, una forma *otra* de conocimiento.

Dicha lógica es factible de ser analizada en términos empíricos a partir de su objetivación y encarnamiento en diferentes objetos sociales o materiales[9], los cuales son, a su vez, vividos y experimentados por los sujetos sociales de maneras diversas[10], siendo el ámbito de las ciencias sociales un campo privilegiado para su análisis y estudio. En el siguiente apartado me propongo analizar la trayectoria temporal y conceptual que ha seguido el concepto del imaginario social en el campo de las ciencias sociales y humanas.

LAS TEORÍAS DE LO IMAGINARIO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Identificar un origen único y/o un significado unívoco de la noción del imaginario en el vasto campo de las Ciencias Sociales se vuelve una tarea imposible, sobre todo considerando sus múltiples raíces y su naturaleza polisémica. Agudelo señala que «El concepto de imaginario ha sido abordado por diferentes disciplinas

9 En palabras de Kalifa: «[...] el imaginario es una información muy material, no algo impensado, se encarna en objetos muy concretos (libros, imágenes, películas, canciones, testimonios) cuya elaboración, difusión y apropiación social podemos reconstruir; objetos que podemos contar, cuantificar, cuyas transformaciones, adaptaciones, readaptaciones, etc., podemos rastrear.» (Kalifa, 2019: 3)

10 En palabras de García-Rodríguez: «Es el sujeto imaginante, hombres y mujeres de carne y hueso, quienes dan vida al imaginario social de manera simbólica, son ellos/ellas con su subjetividad, en un contexto histórico-social concreto, quienes los expresan y convierten en prácticas de vida específicas.» (García-Rodríguez, 2019: 38)

y teorías de las ciencias sociales durante los últimos años, especialmente por la sociología, la psicología social, la teoría política, la historia [...], el psicoanálisis y la filosofía.» (Agudelo, 2012: 2) Autores como Kalifa coinciden en la importancia que la noción del imaginario adquiere en disciplinas como la filosofía, la antropología y la historia. Sin embargo, dicho autor también reconoce que el imaginario no constituye un concepto novedoso al interior de las diferentes disciplinas sociales, sino que históricamente ha sido abordado bajo diferentes denominaciones, entre las que destaca:

> [...] las «representaciones colectivas» de la sociología durkheimiana, las «herramientas mentales» de Lucien Febvre, las «mentalidades» o las «sensibilidades colectivas» de la antropología histórica de los años 1970, los «sistemas de representaciones» manejados por la historiografía de Alain Corbin y varios de sus estudiantes. (Kalifa, 2019: 13)

En lo que respecta al campo de la antropología nos encontramos al antropólogo francés Gilbert Durand como el principal representante de los estudios sobre el imaginario en dicha disciplina. Alumno de Gaston Bachelard, fue a su vez seguidor de la perspectiva psicoanalítica junguiana[11]. Dicho autor desarrolla una perspectiva de corte más estructural en torno al imaginario en su obra de 1960 *Las estructuras antropológicas del imaginario* en la cual «conjuga los factores arquetípico, simbólico y mítico para sustentar el concepto de imaginario.» (García-Rodríguez, 2019: 35)

Es importante señalar que la perspectiva antropológica del imaginario de Gilbert Durand reposa sobre la noción junguiana de arquetipo, el cual puede ser entendido como una «forma de representación mental referida a un tema universal, común a todas las culturas [...]» (Kalifa, 2019: 4) Según Kalifa la dimensión histórica dentro de esta concepción del imaginario no es posible: «Ninguna historia del imaginario es posible desde esta perspectiva, siendo la historia misma sólo un imaginario destinado a producir coherencia y verdades trascendentales.» (Kalifa, 2019: 4) Agudelo resume la perspectiva del antropólogo francés de la siguiente manera:

> Su aproximación a este concepto la hace desde el psicoanálisis junguiano, ya que cree que lo imaginario está constituido por arquetipos propios a toda la humanidad, los cuales tienen su origen en la infancia del *Homo Sapiens* y determinan las sociedades aunque éstas no sean conscientes de ello. En este sentido, lo imaginario tiene un carácter universal, transhistórico, global e inmutable. Los arquetipos provienen de una época inmemorial de la especie humana y se expresan detrás de las apariencias de las culturas. (Agudelo, 2012: 5)

El carácter esencialmente ahistórico[12] del imaginario en esta perspectiva sería cuestionado por los abordajes del imaginario en los campos de la historia y la sociología. En esta línea, Kalifa resume así la concepción del imaginario en el antropólogo francés: «Recuérdese que, según Durand, el imaginario se construye sobre un número muy limitado de esquemas, que llama arquetipos (toma prestado el término de Jung), y que define como temas fijos, invariables, universales y, por lo tanto, sobre todo ahistóricos» (Kalifa, 2019: 4)

Por otra parte, en el campo de la historia la noción del imaginario cobra especial relevancia tras la fundación de la llamada Escuela de los Annales por Lucien Febvre y Marc Bloch en 1929,

11 De acuerdo con Dominique Kalifa (2019) Gilbert Durand fue estudiante de Gaston Bachelard. (p. 4) También es importante agregar que al igual que Carl Jung, Durand perteneció al llamado Círculo de Eranos.

12 En este punto es importante mencionar que el propio Gilbert Durand reconoció posteriormente la posibilidad del cambio, introduciendo así una dimensión histórica a su concepción estructural del imaginario. De acuerdo con Kalifa «el antropólogo modificó más tarde su constatación y admitió la posibilidad de "cambios de sensibilidades" [...]» (Kalifa, 2019: 4)

aunque fue igualmente tratada «bajo otras denominaciones» (Kalifa, 2019: 5). Términos como el de «mentalidades», «sensibilidades colectivas» o «representaciones» se volvieron de uso común en la disciplina a partir de la década de 1960[13]. Respecto a la importancia del imaginario para la disciplina histórica Agudelo señala:

> En la perspectiva histórica el imaginario permite investigar en una época dada los elementos racionales y psíquicos (ideas, pensamientos, representaciones, saberes, conocimientos, imágenes, mentalidades), y establecer los límites del universo mental de los hombres y mujeres de la época en cuestión. La idea de imaginario para los historiadores podría resumirse como el conjunto de representaciones colectivas relativas a cada sociedad. (Agudelo, 2012: 6)

La corriente historiográfica dedicada al estudio del imaginario es bautizada con el nombre de *historia de las mentalidades* y surge en el marco de la llamada *Nouvelle Histoire* durante las décadas de 1960 y 1970. Los historiadores Jacques Le Goff, Alain Corbin y Roger Chartier son algunos de los principales representantes de dicha corriente. Durante este período ambas nociones (imaginarios y mentalidades) se comienzan a utilizar de manera indiferenciada. Al respecto, Kalifa señala:

> Imaginario, en muchas de esas obras, es usado como sinónimo o equivalente de otras nociones ampliamente utilizadas por la antropología histórica de la época: mentalidades, creencias, representaciones colectivas, representaciones mentales, etc. (Kalifa, 2019: 5)

Sin embargo, Agudelo enfatiza la importancia de diferenciar imaginarios de mentalidades, considerando que la distinción entre ambas nociones puede ser problemática. Al respecto, dice: «En este campo es necesario diferenciar las mentalidades de los imaginarios. Las primeras se relacionan con la sensibilidad, mientras que los segundos lo hacen con el pensamiento.» (Agudelo, 2012: 6). En el campo de la sociología existen dos influencias fundamentales: por un lado, la noción de las representaciones colectivas de Émile Durkheim y por el otro la propuesta de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis. En relación con el concepto de las representaciones colectivas, el sociólogo francés Émile Durkheim es el principal referente. Respecto a la génesis de dicho concepto y su influencia en la noción posterior del imaginario social, Juan Luis Pintos y Felipe Aliaga señalan:

> La teorización en torno a los imaginarios sociales tiene varias fuentes de inspiración, sin duda, la más importante es la perspectiva francesa, principalmente a través de las ideas de Emile Durkheim, el cual inaugura esta corriente de pensamiento con el estudio de las representaciones sociales, especialmente a través de la publicación en 1912 de su obra «Las formas elementales de la vida religiosa», en donde expone la relación que existe entre la religión y la integración de la sociedad. Este trabajo podríamos decir que posiciona el factor imaginario como relevante para la comprensión de la sociedad. (Aliaga & Pintos, 2012: 13-14)

Entre los principales herederos de la sociología durkheimiana encontramos al psicólogo social francés Serge Moscovici, quién propone su propia teoría de las representaciones colectivas renombrada bajo el título de representaciones sociales, la cual desarrolla en su obra *El Psicoanálisis, su imagen y su público* publicada en 1961. Al respecto autores como Pablo Lacoste, Óscar Basulto y Pablo Zambrano comentan:

> En su libro titulado *El psicoanálisis*, su imagen y su público, Moscovici (1961) define las representaciones sociales como «sistemas cognitivos con una lógica y lenguaje propios [...] No representan simples opiniones, imágenes o actitudes en relación a algún objeto, sino teorías y áreas de conocimiento para el descubrimiento y organización de la realidad [...].»

13 Alberro, S. (1992). La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas. Historia Mexicana, 42(2), 333–351.

> De acuerdo con este autor (1961), las representaciones sociales poseen la función de establecer un orden con el fin de guiar a los sujetos en el mundo social y permitir la comunicación entre ellos a partir de una serie de elementos en común culturalmente aceptados por una comunidad. (Lacoste et al., 2018: 82)

La noción de representación social fue desarrollada y ampliada posteriormente por numerosos autores, entre los que se destaca el trabajo de la psicóloga social francesa Denise Jodelet, quien desarrolla un enfoque más sociocultural del término. Los trabajos de Jodelet han tenido un gran impacto en los campos de la educación y la psicología social. En palabras de Pablo Lacoste, Óscar Basulto y Pablo Zambrano:

> Otro autor que desarrolló la noción de representación social fue Denise Jodelet, para quien las representaciones sociales «se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.» (Lacoste et al., 2018: 82)

En lo que respecta a la noción del imaginario social, dicho termino fue acuñado por el filósofo y psicoanalista greco-francés Cornelius Castoriadis en su obra *La institución imaginaria de la sociedad* publicada en 1975, en la cual dota a dicho concepto de «una especie de estatus fundacional [...] en el marco de las ciencias sociales [...]» (García-Rodríguez, 2019: 36) En este sentido Agudelo afirma que:

> [...] es Cornelius Castoriadis quien se encarga de precisar el concepto de imaginario social. Castoriadis vincula el término a lo socio-histórico, a las formas de determinación social, a los procesos de creación por medio de los cuales los sujetos se inventan sus propios mundos. Una de sus principales propuestas fue la construcción de una ontología de la creación y las condiciones reales de una autonomía individual y colectiva. Se destaca, además, su insistencia en el carácter histórico de la producción social, de las instituciones y valores. (Agudelo, 2012: 2)

Castoriadis, por su parte, define lo imaginario como «[...] creación incesante esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de "alguna cosa"» (Castoriadis, 2013: 12) A su vez, considera al imaginario una «creación *ex nihilo*» (Castoriadis, 2013: 12), es decir, «creación a partir de la nada de formas absolutamente nuevas y únicas, de las que cada una de ellas abre un horizonte de sentido que no puede compararse con los demás.» (Habermas, 1991: 377)

A diferencia de otros autores que trabajan el imaginario, Castoriadis opta por un enfoque de corte más estructural e histórico en torno a dicha categoría conceptual, alejándose simultáneamente de las visiones estructuralistas de su época caracterizadas por un fuerte componente ahistórico, así como de las visiones que concebían lo imaginario como una cuestión meramente individual, introduciendo así un elemento «social y dinámico (y por lo tanto histórico)» (Kalifa, 2019: 7) del imaginario. De acuerdo con Kalifa:

> Un [...] enfoque, más estructural, consiste en considerar el imaginario social como el marco que instituye el orden, las referencias y las normas del mundo social. La obra de Cornelius Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), es aquí la referencia principal.

> Postulando que todas las sociedades se autoinstituyen (sin ningún referente ni sobredeterminante extrasocial), Castoriadis llama a este proceso «social-histórico» y considera que se constituye en un dispositivo imaginario, matriz de todas las representaciones sociales. El imaginario social se convierte en ese sistema de significados que estructura la relación de una sociedad con el mundo, incluso de una época, y a partir del cual ambas se dotan de instituciones. (Kalifa, 2019: 7)

Ambas nociones, los imaginarios y las representaciones sociales, permiten abordar la realidad social desde planos de análisis diferentes pero complementarios. En palabras de Pablo Lacoste, Óscar Basulto y Pablo Zambrano: «Las representaciones conducen a un plano de lo aparente, mientras que los imaginarios sociales constituyen el plano fundante de significación de la sociedad» (Lacoste et al., 2018: 81). Para Castoriadis, la necesidad de distinguir entre ambas categorías es imperativa, lo cual queda de manifiesto desde el inicio de su obra *La Institución imaginaria de la sociedad*, en donde señala:

> Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social –término retornado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son– y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario, no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo «especular», que no es evidentemente más que imagen de e imagen reflejada, dicho de otra manera reflejo [...] Lo imaginario del que hablo no es imagen de. (Castoriadis, 2013: 11-12)

Otro aspecto importante respecto a las diferencias entre ambas teorías radica en el campo del conocimiento en el cual son recuperadas y apropiadas. La noción de representación social es recuperada principalmente por la psicología social y la educación, mientras que la categoría del imaginario social es apropiada principalmente por la sociología y la filosofía política.[14] Pablo Lacoste, Óscar Basulto y Pablo Zambrano lo resumen de la siguiente forma: «Por ejemplo, casos paradigmáticos son el de la Psicología Social y la Educación que toman partido por la noción de representaciones. Por el contrario, la Sociología opta preferentemente por la noción de imaginarios sociales.» (Lacoste et al., 2018: 83)

En suma, es posible observar que el factor común en el abordaje de lo imaginario en las ciencias sociales es su *polisemia* y la ausencia de una definición unívoca, lo cual ha conllevado diversos retos en el campo académico. En palabras de García-Rodríguez: «La ausencia de una definición unívoca, sus referencias a elementos intangibles de la sociedad y los retos en su traducción metodológica, figuran como nodos de sus críticas y, probablemente, como razones de su lenta inserción en el escenario académico formal.» (García-Rodríguez, 2019: 32)

En el siguiente apartado pretendo realizar una revisión crítica del concepto del imaginario social acuñado por Cornelius Castoriadis, el cual constituye, desde mi modo de ver, una propuesta superadora de las anteriores concepciones de lo imaginario, principalmente debido a su énfasis en su dimensión social e histórica, expresada en la tipología propuesta por dicho autor: el imaginario instituido y el imaginario instituyente.

14 Habermas, J. (1991). *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*.

LA PROPUESTA DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES DE CORNELIUS CASTORIADIS

Para el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas el trabajo de Castoriadis constituye «la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa.» (Habermas, 1991: 387) Para Habermas el imaginario en Castoriadis se refiere a una «creación ontológica de totalidades de sentido absolutamente nuevas y siempre distintas y únicas [...]» (Habermas, 1991: 377) las cuales desbordan el *continuum* de lo social-histórico:

> Castoriadis desarrolla el caso normal de lo político a partir del caso límite del acto de fundación de una institución, e interpreta éste a su vez, desde un horizonte de experiencia estética, como momento de fundación de algo absolutamente nuevo que rompe con el continuo de la historia. Sólo así cree poner al descubierto el núcleo esencialmente productivo en la reproducción de la sociedad. (Habermas, 1991: 390)

En lo que respecta a la dimensión «social» del imaginario castoridiano, el filósofo y sociólogo alemán la describe en términos de un proceso de creación ontológica de mundos nuevos, es decir, en términos de creación de nuevas instituciones sociales. En palabras de Habermas:

> El proceso social es la generación de formas radicalmente distintas, un demiúrgico ponerse en obra la creación continua de nuevos tipos, que de forma siempre distinta reciben encarnaciones ejemplares, en una palabra: autoposición y génesis ontológica de «mundos» siempre nuevos. (Habermas, 1991: 390)

Así, Castoriadis formula una concepción de lo imaginario alejada de la idea de *imagen* o *conjunto constituido*, la forma más visible de lo social, denominada por Castoriadis el *imaginario instituido*, contraponiéndola con la noción del imaginario en tanto *capacidad creadora*, similar a la propuesta bachelardiana de imaginación poética, la cual sería entendida por el autor como *imaginario instituyente*. En palabras de Agudelo: «El primero es un conjunto, el segundo una capacidad.» (Agudelo, 2012: 10). Ambas conformarían las dos dimensiones del imaginario propuestas por Castoriadis:

> Castoriadis distingue dos tipos de imaginario. De un lado está el *imaginario social efectivo* o *instituido*, al que pertenecen los conjuntos de significaciones que consolidan lo establecido (tradición, costumbre, memoria); de otro, el *imaginario social radical* o *instituyente*, el cual se manifiesta en el hecho histórico y en la constitución de sus universos de significación (lo nuevo, las nuevas formas de ver y pensar la realidad, las modas, los cambios, las revoluciones). El primero es lo dado como efectivo, lo inserto en la historia; el segundo es lo nuevo posible. (Agudelo, 2012: 10)

Respecto al imaginario instituyente, este haría referencia a lo posible, a lo que todavía *no es*, lo que está *por hacer* y no sólo su constitución simbólica y objetivación material ulterior. En palabras de García-Rodríguez, «Para Castoriadis (1997), la idea de un imaginario instituyente puede ser, en principio, difícil de aceptar, puesto que señala a una potencia/potencialidad. Por lo tanto, los resultados o productos de dicha potencialidad son lo comúnmente identificable.» (García-Rodríguez, 2019: 36)

En este sentido, más que una cosa, el imaginario en Castoriadis sería un proceso. De acuerdo con Kalifa: «Castoriadis invita a pensar el imaginario como un proceso abierto, un trabajo constante de semiotización de la totalidad de un mundo social». (Kalifa, 2019: 7) Esta apertura epistemológica que caracteriza al imaginario social castoridiano se contrapone a lo que José Cegarra, citado por García-Rodríguez, identifica como «la tradición empírico-racionalista, lógico-racional o nomotética.» (García-Rodríguez, 2019: 32).

Es en esta contraposición entre lo imaginario y la lógica racional, o bien entre lo imaginario y lo empírico, donde se sitúan gran parte de las críticas a la propuesta conceptual del filósofo greco-francés. Para Habermas, uno de los autores más críticos con la propuesta de Castoriadis, la obra de dicho autor adolece de lo siguiente:

> Mi tesis es que Castoriadis yerra la solución porque el concepto de sociedad de que hace uso, planteado en términos de ontología fundamental, no deja lugar alguno para una praxis intersubjetiva, imputable a los individuos socializados. Al cabo, la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario. (Habermas, 1991: 391)

Otro de los autores que dialogan críticamente con la obra del filósofo greco-francés es Rene Lourau, quién enfatiza la idea de una dialéctica entre las dos dimensiones del imaginario social castoridiano: lo instituyente y lo instituido, a las cuales agrega una tercera categoría que hace referencia a lo que dicho autor entiende como *institucionalización*. En este sentido, la tríada instituyente-instituido-institucionalización sería explicada de la siguiente manera:

> Si el momento de lo instituyente siempre ha estado provisto de una fuerte potencialidad dinámica y si lo instituido corresponde al resultado de una estabilización en pro de la institución como objeto que puede describirse sin demasiadas dificultades, el momento de la institucionalización indica una fase activa de estabilización que niega al mismo tiempo la actividad del instituyente como negación de lo instituido y el inmovilismo de lo instituido. Políticamente la institucionalización es el contenido del reformismo, opuesto tanto al revolucionarismo de lo instituyente como al conservadurismo de lo instituido. (Lourau, 1980: 79)

Por último, una de las críticas más recurrentes a la obra de Castoriadis versa en torno a su falta de una metodología clara para investigar lo imaginario. Si bien Castoriadis propone una elucidación de lo imaginario en términos conceptuales, su obra carece de un programa metodológico que nos permita hacerla visible, es decir, analizarla de manera empírica y sistemática. En este sentido, García-Rodríguez declara que:

> El principal cuestionamiento que se le hace a los planteamientos de Castoriadis se propone desde el plano metodológico; «deja muchas preguntas desde el punto de vista metodológico, ya que no muestran los caminos a transitar cuando de investigar imaginarios se trata» (Hurtado, 2008, p. 85). Castoriadis no habría planteado una metodología propiamente dicha para acceder a la comprensión de las significaciones que poseen los imaginarios sociales, «sin embargo, sugería la necesidad de definir para ello un marco de comprensión social-histórico, [...]» (García-Rodríguez, 2019: 37)

Es en este punto donde surge la necesidad de formular una propuesta metodológica que permita investigar a los imaginarios en el ámbito de las ciencias sociales. Diferentes autores y redes de investigación se han dado a la tarea de desarrollar diversos modos de acercamiento metodológico a lo imaginario buscando subsanar una de sus carencias más acuciantes. En el siguiente apartado propongo hacer una breve recuperación de los autores que trabajan el tema de lo imaginario en el contexto académico iberoamericano y francés contemporáneo.

LA EMERGENCIA DE UN PARADIGMA DE INVESTIGACIÓN EN TORNO A LOS IMAGINARIOS SOCIALES

De acuerdo con Aliaga y Pintos (2012), en la actualidad es posible concebir la investigación en torno a los imaginarios sociales en dos corrientes principales: la corriente francesa y la iberoamericana. En la corriente francesa[15] encontramos a autores como Gilbert Durand, Cornelius Castoriadis, Michel Maffesoli y Georges Balandier, y las ideas precursoras de Émile Durkheim sobre las representaciones colectivas. (pp. 13-14) Mientras que en la iberoamericana encontraríamos principalmente a autores como Juan Luis Pintos, Manuel Antonio Baeza, Enrique Carretero Pasín, Armando Silva. (pp. 14-17)

Dentro de la corriente francesa se encuentra la obra del antropólogo Gilbert Durand, quien funda el «Centre de Recherche sur l'Imaginaire» en 1966 en la Universidad de Grenoble en Francia, el cual mediante «una orientación pluridisciplinar trabaja sobre el imaginario y la imaginación simbólica.» (Aliaga & Pintos, 2012: 12).

Por otra parte, Michel Maffesoli, alumno de Durand, funda junto con Georges Balandier el «Centre d'Etude sur l'Actuel et le Quotidien» (CEAQ) en la Universidad de La Sorbona en Francia, el cual está «dedicado al estudio de nuevas formas de sensibilidad, socialidad emergente y el imaginario en la vida cotidiana.» (Aliaga & Pintos, 2012: 12)

En el caso de la corriente iberoamericana, Juan Luis Pintos y Manuel Antonio Baeza fundan el *Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales* (GCEIS) adscrito a la Universidad de Santiago de Compostela en España y el *Grupo Concepción de Estudios sobre Imaginarios Sociales* (GCEIS) de la Universidad de Concepción en Chile, respectivamente.

En lo que respecta a la corriente iberoamericana de los imaginarios sociales, esta es inaugurada por los trabajos del filósofo español Juan Luis Pintos en torno al orden social y los imaginarios sociales, principalmente a partir de su obra *Los imaginarios sociales: la nueva construcción de la realidad social* publicada en 1995. En palabras del propio autor:

> La corriente iberoamericana, la podemos identificar desde España principalmente a través de la obra de Juan Luis Pintos, el cual en 1995 escribe el libro *Los imaginarios sociales: la nueva construcción de la realidad social*, en donde plantea un enfoque sociológico de acercamiento a los imaginarios sociales desde el constructivismo sistémico como mecanismo de comprensión de la realidad y del orden social, este autor por primera vez presenta un modelo operativo de investigación basado en la sociocibernética, lo cual abre un campo de estudios que se empieza a materializar en investigaciones aplicadas sobre distintas materias. (Aliaga & Pintos, 2012:14-15)

Es importante destacar que Juan Luis Pintos tiene el mérito de haber desarrollado de manera pionera una propuesta teórico-metodológica en torno a los imaginarios en el campo de las ciencias sociales. Adscrito al enfoque sociocibernético y al constructivismo social[16], el filósofo español propuso una concepción de la realidad en la cual «plantea que no existe un punto de vista privilegiado para la observación de la realidad como válido, único o verdadero, el campo de definición de la realidad siempre será limitado [...]» (García-Rodríguez, 2019: 42).

15 Dentro de esta corriente también es posible considerar a filósofos como Gaston Bachelard, Edgar Morin, Claude Lefort, así como a historiadores como Roger Chartier, Jacques Le Goff, Alain Corbin, entre otros

16 Así lo señala García-Rodríguez: «Pintos [...] se orienta por la influencia de la perspectiva sistémica, preocupándose por los problemas relativos al orden social y su relación con los imaginarios sociales.» (García-Rodríguez, 2019: 38)

En esta corriente también es posible ubicar la obra precursora de Ana María Fernández, así como el trabajo de autores tales como Celso Sánchez Capdequí, Josetxo Beriain, Olga Lucia Bedoya, Daniel H. Cabrera, Juan R. Coca, Lidia Girola, entre otros. A su vez, es posible identificar una nueva generación de investigadores que trabajan en torno a los imaginarios sociales, quienes en su gran mayoría integran la llamada Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR)[17], considerada «la red científica más importante en Iberoamérica en torno a la investigación de imaginarios y representaciones, con perfil interdisciplinario, e intercambios y proyectos permanentes entre sus miembros.» (RIIR, 2018)

CONCLUSIONES

En el presente artículo me planteé hacer un recorrido conceptual y temporal en torno a la categoría del imaginario social, partiendo de sus antecedentes en tanto noción surgida en los campos del psicoanálisis, la filosofía y el arte, así como pasando por su constitución teórica en las diferentes ciencias sociales, llegando a producir en los últimos años numerosas propuestas teórico-metodológicas de investigación en Francia e Iberoamérica, las cuales se articulan en torno a dicha categoría de gran riqueza conceptual y potencial intelectual.

En este sentido, busqué revisar críticamente la noción del imaginario social desde su génesis, acuñada por el filósofo y psicoanalista greco-francés Cornelius Castoriadis, en su obra *La Institución imaginaria de la sociedad* de 1975, a partir de las dos dimensiones del imaginario que propone el autor: el imaginario instituyente y el imaginario instituido, así como el diálogo que entabla con otras perspectivas contemporáneas del imaginario.

En este sentido, la propuesta de Castoriadis nos permite superar la idea de lo imaginario como algo universal, estático y ahistórico, perspectiva heredada del psicoanálisis de raíz junguiana y de la antropología estructural de Gilbert Durand, para quien el imaginario es principalmente universal y ahistórico, expresado a través de la noción del arquetipo. En cambio, para Castoriadis el imaginario es fundamentalmente social e histórico, es decir, cambiante y dinámico, por lo que su propuesta permite una superación dialéctica de las nociones precedentes del imaginario presentes en el psicoanálisis y la antropología.

Por último, me propuse recuperar a los diferentes autores que han mantenido un diálogo con la obra castoridiana, enfocándome principalmente en el trabajo de Jürgen Habermas y Rene Lourau. Para Habermas la obra de Castoriadis constituye un esfuerzo original de repensar lo social-histórico, mientras que Lourau propone complementar las dimensiones de lo imaginario propuestas por Castoriadis poniendo énfasis en la relación dialéctica entre lo instituyente, lo instituido y el proceso de institucionalización.

Con lo anterior pretendo dar cuenta de la trayectoria temporal del imaginario social, de manera que permita introducir a los investigadores jóvenes en el mundo conceptual del imaginario en general y en la obra de Castoriadis en particular, con el objetivo de tener nociones comunes en torno a dicha categoría, así como de reivindicar el papel y el legado de la filosofía política castoridiana y situarla como parte de una tradición de pensamiento más amplia que busca enfatizar la importancia de lo imaginario en el campo de la ciencia donde la tradición lógico-racional y empírico-racional sigue siendo hegemónica, todo ello en el marco del 50 aniversario de *La institución imaginaria de la sociedad* publicada en 1975.

17 Aquí es posible situar los trabajos de autores como Felipe Aliaga, Óscar Basulto, Pablo Lacoste, Rubén Dittus, Pablo Zambrano, Manuel Torres, Francesca Randazzo, Laura Zamudio, entre otros.

REFERENCIAS

Agudelo, P. A. (2012). (Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. Uni-Pluriversidad, 11(3), 93–110. Disponible en https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/11840/10752

Alberro, S. (1992). La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas. Historia Mexicana, 42(2), 333–351. Disponible en https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2222/1877

Aliaga, F., & Pintos, J. (2012). Introducción: La investigación en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades. RIPS Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, 12(2), 11-17. Disponible en https://revistas.usc.gal/index.php/rips/article/view/373

Arruda, Á. (2020). Imaginario social, imagen y representación social. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 37–62. Disponible en https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/817/pdf

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Editorial Tusquets.

Casares, Á. J. (1959). *Lo imaginario en Sartre*, Universidad, Santa Fe, 40, 39-80

García-Rodríguez, G. O. (2019). Aproximaciones al concepto de imaginario social. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 19(37), 31-42. Disponible en https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/V19n37a08/1190

Habermas, J. (1991). *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*.

Jung, C. G. (1985). *Tipos psicológicos. Tomo II*. Editorial Sudamericana.

Jung, C. G. (2004). Obra Completa de Carl Gustav Jung. Volumen 8: La dinámica de lo inconsciente. 6. Instinto e inconsciente. Editorial Trotta.

Kalifa, D. (2019). Escribir una historia del imaginario (siglos XIX-XX). Secuencia, 105. Disponible en https://secuencia.mora.edu.mx/Secuencia/article/view/1757/1904

Lacan, J. (1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real.*

Lacoste, P. S., Gallegos, O. B., & Uribe, P. Z. (2018). Imaginarios sociales y representaciones: su aplicación a análisis discursivos en tres ámbitos diferentes. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 41, 79-102. Disponible en https://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/22605/18404

Lourau, R. (1980). *El estado y el inconsciente: ensayo de sociología política*. Editorial Kairós.

Red Iberoamericana de Investigación En Imaginarios y Representaciones (RIIR) (2018). Red Iberoamericana de Investigación En Imaginarios y Representaciones (RIIR). Disponible en https://imaginariosyrepresentaciones.com/presentacion/

Yáñez, A., & Solares, B. (2009). *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*. CRIM-UNAM. Disponible en https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/crim-unam/20100331113911/GastonBachelard.pdf

Castoriadis en perspectiva. Reflexiones desde una psicología social mexicana.

Castoriadis in perspective: Reflections from a Mexican social psychology

Arely Vianey Ramírez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Ciudad de México, México. *arelyvcortes@gmail.com*

Resumen

Cornelius Castoriadis es reconocido como uno de los sociólogos representativos del siglo XX, su obra cúspide *La institución imaginaria de la sociedad* de 1975 es una extensa, profunda y abstracta fundamentación sobre cómo se instauran las sociedades a partir de complejos magmas de significaciones imaginarias sociales. En todo sentido, Cornelius Castoriadis no es sólo es un revolucionario político sino un revolucionario epistemológico. La teoría del imaginario social es una fuerte crítica a los determinismos racionalistas en relación al ser humano y la sociedad, Castoriadis se pronunció contra cualquier pensamiento reduccionista o fragmentario en relación a estas categorías posicionando a la imaginación como un elemento clave en la construcción y organización de la realidad social. Castoriadis señaló el vínculo permanente entre el estrato natural del mundo y psique humana: planteó una totalidad irreductible que permite la producción simbólica y, por ende, la existencia social (Castoriadis, 2000; 2013). Sin embargo, la teoría del imaginario social en el campo de investigación psicosocial no ha sido transcendente, especialmente en México donde las corrientes centradas en lo imaginario son más bien, incipientes. En este orden, el redescubrimiento de las ligazones entre el pensamiento de Castoriadis y la psicología social abren nuevas posibilidades para el abordaje de problemáticas relevantes para la disciplina psicosocial, como lo es el estudio de la identidad.

Palabras clave. Imaginario social. Identidad. Castoriadis. Psicología social.

Abstract

Cornelius Castoriadis is recognized as one of the representative sociologists of the 20th century. His principal work *The Imaginary Institution of Society* of 1975 is an extensive, deep and abstract foundation on how societies are established from complex magmas of imaginary social meanings. In every sense, Cornelius Castoriadis is not only a political revolutionary but an epistemological revolutionary. The theory of the social imaginary is a strong critique of rationalist determinisms in relation to human beings and society. Castoriadis spoke out against any reductionist or fragmentary thinking regarding these categories, positioning imagination as a key element in the construction and organization of social reality. Castoriadis pointed to the permanent link between the natural layer of the world and the human psyche: he proposed an irreducible totality that allows for symbolic production and, therefore, social existence (Castoriadis, 2000; 2013). However, the theory of the social imaginary has not been significantly relevant in the field of psychosocial research, especially in Mexico, where currents focused on the imaginary are rather incipient. In this regard, the rediscovery of the connections between Castoriadis's thought and social psychology opens up new possibilities for addressing issues relevant to the psychosocial discipline, such as the study of identity.

Keywords. Social imaginary. Identity. Castoriadis. Social psychology.

Cornelius Castoriadis es reconocido como uno de los sociólogos representativos del siglo XX señalado –junto a Gilbert Durand– como pionero en el estudio de lo imaginario dentro de las ciencias sociales, gracias a su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. Castoriadis encaminó su interés a la comprensión de los procesos socio-históricos y políticos de las sociedades desde el análisis crítico de las instituciones sociales que las conforman. Su perspectiva freudomarxista otorga a la imaginación un lugar clave en la constitución del mundo social a través de lo simbólico. Su obra es una extensa, profunda y abstracta fundamentación sobre cómo se instauran las sociedades a partir de complejos magmas de significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2013; Vergara, 2015). En todo sentido, Castoriadis no sólo es un revolucionario político sino un revolucionario epistemológico, su teoría transcendió como una fuerte crítica a los determinismos racionalistas sobre el ser humano, la realidad y la sociedad.

En su obra, Castoriadis ha defendido a la imaginación creadora como base fundamental de creación e instauración de lo social, sin descuidar la dimensión histórica, en dicha obra desarrolla ampliamente las categorías *autonomía*, *imaginación radical*, *imaginario social* e *institución*, respondiendo a interrogantes fundamentales sobre qué es lo social, cómo se constituye, cuáles son sus dinámicas y cómo se producen estos procesos de instauración (Vergara, 2015; Anzaldúa, 2017). En el mismo sentido en que Gilbert Durand apeló en su momento a la iconoclastia occidental para expresar una fuerte crítica al determinismo racional del conocimiento, Cornelius Castoriadis desarrolla su noción de pensamiento ontológico heredado para repensar la hegemonización del paradigma lógico-racional del pensamiento humano. Esta ontología heredada corresponde a un conjunto de significaciones social e históricamente legitimadas que no reconocen a la creación imaginaria como una característica humana, por ende, tampoco señalan la importancia de la imaginación en la constitución de la realidad.

El pensamiento heredado es partidario en todo sentido del determinismo, reduciendo la acción humana y los fenómenos del mundo a una lógica llamada conjuntista-identitaria (Castoriadis, 2000; 2013; Ramírez, 2018). La apuesta de Castoriadis es reivindicar precisamente el lugar que la sociedad otorga a su autoconstitución a partir de la capacidad humana de creación imaginaria. Lo imaginario es una potencia para la significación que emerge de la llamada imaginación radical: un flujo inagotable e innato de creación-representación. Castoriadis recupera algunos preceptos psicoanalíticos freudianos para explicar este proceso de significación: nuestra psique existe en un principio como una mónada ensimismada incapaz de percibir el mundo, que al entrar en contacto con él, permite la creación de lo social (Freud, 1920; Castoriadis, 2013). En este orden, la imaginación radical precisa siempre del contacto con el estrato natural del mundo para conformar significados siendo la diada psique-mundo la responsable de generar sistemas de significaciones imaginarias que orientarán a la sociedad.

Próximo a Cassirer, argumenta que para tener capacidad simbólica es necesario contar primero con capacidad imaginaria, pues los símbolos son significaciones emergentes que no existen *a priori* (Mañero, 2001). Castoriadis llama imaginario social a este conjunto de significaciones hechas magma, es decir, producidas en una dimensión inconsciente o imaginaria pero organizadas racionalmente para dar vida a la sociedad (Castoriadis, 2000; 2013). El magma entonces es una madeja simbólica imagina-

ria conformada por discursos, valores, mitos, rituales, imágenes y prácticas que produce un tipo particular de organización social. En términos del autor, magma es una totalidad imaginaria organizada en conjuntos o grupos, pero nunca reductible a ellos, que para legitimarse necesita ser compartida (Castoriadis, 2013; Vergara, 2015). El imaginario social como magma de significaciones imaginarias se encarna en la institución social: un conjunto de estructuras que sostienen, validan y reproducen un determinado orden (Castoriadis, 2000).

De acuerdo con Castoriadis, la institución se define como aquellos instrumentos o mecanismos que permiten enunciar las cosas del mundo, explicarlas, darles sentido y practicarlas (Castoriadis, 2013; Ramírez, 2021). En síntesis, hablamos sobre tres cuestiones ontológicas y epistemológicas importantes: cada sociedad construye su propia realidad; la institución es una creación humana estructurada a través de sistemas simbólicos y; el magma de significaciones no tiene un origen racional determinado sino imaginario (Ramírez, 2021). En su obra, es importante reconocer dos dimensiones de lo imaginario que explican el dinamismo de lo social: lo instituido como lo legitimado y lo instituyente como la emergencia de nuevas formas. En Castoriadis la sociedad es dinámica en tanto es histórica, su devenir implica el desenvolvimiento de acontecimientos y la transmutación de significaciones dentro de un espacio-tiempo específico.

La teoría del imaginario social mantiene una perspectiva socio-política de la constitución social, pues se ha orientado a la comprensión de los procesos de instauración como momentos de transformación histórica-social, implicándose en el estudio de los significados colectivamente construidos y la posibilidad del cambio en los órdenes sociales con lo que Castoriadis señala, el proyecto de autonomía. Esta perspectiva ha conseguido germinar en distintas áreas de las ciencias sociales y en diversos campos de investigación abonando al estudio de movimientos sociales, psicología política y psicología crítica. Como bien señalan Aliaga y Carretero (2016), la herencia de lo imaginario es vasta, incluso aunque desde el propio Castoriadis no haya logrado sembrar una escuela intelectual como sucedió con Gilbert Durand. La teoría del imaginario social se ha propagado a través del mundo académico dejando una importante herencia teórica, especialmente de carácter político pronunciándose contra cualquier reduccionismo ontológico.

En concordancia con Gilbert Durand, estableció una permanente relación entre el estrato natural del mundo y la psique humana: hablándonos de una totalidad irreductible que permite la producción simbólica y, por lo tanto, la existencia social (Durand, 1981; Castoriadis, 2000; 2013). Sin embargo, pese a que este argumento es bastante congruente con el campo de estudio de la psicología social, el trabajo investigativo desde las teorías de los imaginarios en la disciplina –al menos en México– es incipiente. En este sentido es necesario repensar, redescubrir el pensamiento de Castoriadis desde la disciplina psicosocial para abrir nuevas posibilidades en el estudio de temáticas relevantes para la psicología social, como es el caso del estudio de la identidad.

De acuerdo con el análisis bibliográfico de las investigadoras De Alba y Girola (2018), en México los estudios en imaginarios sociales (IS) comenzaron a florecer entre la década de los ochenta y noventa difuminándose con la llegada del siglo XXI. En la actualidad, aunque el campo parece pausado, avanza lentamente con la emergencia de nuevas temáticas en relación al estudio de las corporalidades, los afectos y la identidad de género, pero también refrescando periódicamente

algunos temas asentados como la investigación educativa, los movimientos sociales y los imaginarios urbanos. Como señalan las autoras, la herencia de Castoriadis sigue presente como el principal referente en teorías o escuelas de lo imaginario. De acuerdo con los campos de conocimiento, el grueso de las investigaciones vinculadas a Castoriadis, proviene principalmente de la sociología, la antropología, la historia y menormente la psicología social.

Aunque no se logra precisar información concreta sobre la cantidad de psicólogos, psicólogas sociales que abonan al corpus del imaginario desde el pensamiento de Castoriadis, es notable que la participación en el país está más orientada al campo de las representaciones sociales, especialmente al ser Moscovicci un psicólogo social de formación. Esta débil vinculación de la psicología social mexicana con la obra de Castoriadis es posiblemente una evidencia causal de la tradición racionalista occidental del pensamiento científico señalado precisamente por el autor. Particularmente desde la herencia cartesiana que dividió tajantemente las categorías mente-cuerpo e imaginación-razón, señalando a la razón como el único medio válido de acceso al conocimiento (Durand, 2000). Por otro lado, la estrecha relación de las escuelas de lo imaginario con el psicoanálisis obstaculiza juiciosamente la integración del pensamiento de Castoriadis en disciplinas como la psicología o específicamente la psicología social (Navalles, 2010).

Siguiendo las argumentaciones de Íñiguez-Rueda (2001) e Ibáñez (2004) sobre el foco de estudio de la psicología social, encontramos como delimitación de esta disciplina el estudio de la conexión entre la dimensión de lo psicológico y la dimensión de lo social, incluyendo diversos fenómenos ubicados en esta imbricación. Desde acá, el pensamiento de Castoriadis comparte precisamente dos cuestiones elementales con la psicología social: la permanente concomitancia entre el estrato natural del mundo y la psique y, la dinámica histórico-social que configura a las sociedades y es atravesada por las dimensiones instituido e instituyente. (Castoriadis, 2013; Vergara 2015). La primera cuestión implica esta distinción entre imaginación radical, mónada psíquica y mundo natural, pues Castoriadis refiere a una interdependencia entre entorno y subjetividad que es fundamentalmente psicosocial.

Sobre la segunda cuestión, Castoriadis sostiene que la constitución, organización y transformación de lo social es resultado de una permanente disputa entre la emergencia de lo instituyente; capacidad-posibilidad imaginaria creadora que irrumpe en las formas consolidadas de lo social y, lo instituido; formas legitimadas de la existencia social (Carretero, 2008). Este planteamiento permite pensar en los fenómenos que atañen a la psicología social como procesos dinámicos e inacabados en los que la imaginación juega un papel importante. La herencia de Castoriadis invita a comprender contextos y sujetos como complejísimas composiciones simbólicas atravesadas por una dimensión histórica y, a estudiar integralmente los campos simbólicos como sistemas de significaciones hegemonizadas en donde también se hallan potencias emergentes de transformación social. Una de las líneas de investigación que ha conjugado a la psicología social con Castoriadis con más fuerza en el país, es la investigación educativa (Anzaldúa, 2004; Ramírez, 2017; Ramírez, 2021) trabajando con procesos imaginarios e identitarios.

Castoriadis permite entrecruzar la construcción identitaria con las significaciones imaginarias sociales atribuyéndole a las dos categorías una implicación mutua. Quienes abordan esto han establecido que la identidad puede pensarse

como una construcción imaginaria simbólica, histórica y orientativa que se va edificando dialécticamente desde el sí-mismo como proceso psíquico, hasta el Otro como mediador de la cultura (Anzaldúa, 2004; Ramírez, 2017). El estudio de la identidad desde el imaginario social permite reconocerla como una totalidad que alberga procesos contingentes y contradictorios; racionales e imaginarios; psíquicos y culturales; subjetivos e intersubjetivos que no pueden excluirse. Textos como del investigador Raúl Anzaldúa Arce de la Universidad Pedagógica Nacional, han analizado la obra de Castoriadis, enfocándose en la imaginación radical y su papel en la constitución del sujeto y la autonomía social.

La investigadora Beatriz Ramírez Grajeda de la Universidad Autónoma Metropolitana escribió en vida desde el pensamiento de Castoriadis analizando la subjetivación psicosocial y la construcción de identidades con bases del imaginario social. El investigador Marco Antonio Jiménez ha investigado la relación entre el inconsciente, las representaciones sociales y la autonomía en las sociedades, destacando la importancia de lo imaginario en la creación social. Los autores Josafat Morales Rubio, de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y Yutzil Cadena Pedraza, del Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, publicaron trabajos en el libro *Imaginarios sociales: Cuatro aproximaciones desde las identidades y los espacios*. Este libro explora cómo las identidades y los espacios se entrelazan con los imaginarios sociales, ofreciendo diferentes aproximaciones para entender cómo se construyen y se mantienen las significaciones colectivas que dan forma a la sociedad.

Estos trabajos han replanteado el estudio de la identidad desde Castoriadis ofreciendo un espacio amplio para la vinculación entre el imaginario y la psicología social, estos, estas autoras han colocado a la identidad como una integración de los imaginarios sociales entendidos como complejos cúmulos de sentido: lo identitario se alimenta siempre de las significaciones imaginarias sociales resolviéndose como producto-proceso de la multiplicidad. Dejan en claro que la herencia de Castoriadis sigue encontrando posibilidades de renovación teórica y metodológica al afianzarse en otras disciplinas. La articulación entre el concepto de imaginario social de Cornelius Castoriadis y la psicología social ha generado un marco teórico poderoso y fértil para el estudio de la identidad en contextos contemporáneos. Esta unión ha permitido trascender visiones estáticas o esencialistas de la identidad, abriendo paso a una comprensión más dinámica, histórica y simbólica de la subjetividad.

Finalmente, considerar que la sociedad no solo estructura la identidad, sino que esta es *co-creada* mediante significaciones imaginarias sociales, rompe el binarismo tradicional sujeto/estructura. La psicología social, al integrar esta perspectiva, enriquece sus enfoques de subjetividad con una dimensión creativa y colectiva. Esta perspectiva permite comprender que las identidades no son dadas ni naturales, sino que emergen de procesos sociohistóricos que están constantemente en disputa. Esto resulta especialmente útil para analizar identidades en contextos de cambio, conflicto o crisis.

REFERENCIAS

Aliaga, F. y Carretero, E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto*, 25(4), pp.117-128. https://www.redalyc.org/pdf/122/12249087009.pdf

Anzaldúa, R. E. (2004). *La docencia frente al espejo: imaginario, transferencia y poder*. UAMX.

Anzaldúa, R. E. (noviembre 2017). *Reflexiones sobre la educación: una mirada desde Cornelius Castoriadis*. [memorias de congreso] Congreso Mexicano de Investigación Educativa, SLP, México.

Carretero, E. (2008). Lo imaginario social. El entre juego paradójico de la creación y de la institución social. En Coca, J. R. (Ed.) *Las posibilidades de lo imaginario*. Ediciones Serbal.

Castoriadis, C. (2000). *Ciudadanos sin brújula*. Coyoacán.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.

De Alba, M. y Girola, L. (2018). Imaginarios y representaciones sociales. Un estado del arte en México. En F. Aliaga, M. Maric y J. Uribe (Eds) *Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la Investigación en Iberoamérica*. USTA.

Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus.

Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Del Bronce.

Franco, Y. (febrero 2023). Glosario. *Magma. Sitio sobre la obra filosófica y política de Cornelius Castoriadis*. [página web]. https://www.magma-net.com.ar/home.htm

Freud, S. (1920). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII*. Amorrortu.

Ibáñez, T. (2004). El cómo y el porqué de la psicología social. En Ibáñez, T. (Comp.) *Introducción a la psicología social*. UOC.

Iñiguez-Rueda, L. (2001). De lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En Crespo, E. (Ed.) *La construcción social de la subjetividad*. Catarata.

Mañero, R. (2001). El concepto de imaginario en la psicología social. Notas para su problematización. *Revista Tramas*, (17), pp. 101-136.

Navalles, J. (2010). Andanzas de la psicología social en México: historia, orígenes, recuerdos. *Revista Polis*, 6(1), pp. 43-69 https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-23332010000100003

Ramírez, B. (2017). La identidad como construcción de sentido. *Revista Andamios*. (14)33, pp. 195- 216. http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v14n33/1870-0063-anda-14-33-00195.pdf

Ramírez, A. V. (2018). *Psicología de lo imaginario: una ontología heredada* [tesis de licenciatura] Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez, A. V. (2021). *Magmas simbólicos: imaginarios sociales universitarios sobre la identidad estudiantil y la formación profesional* [tesis de maestría]. Universidad Autónoma Metropolitana.

Vergara, A. (2015). *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideología y estética*. Ediciones Navarra.

influential books since the war
RIONE DI COLONNA
Feliz año
JOSETXO
Josetxo
NEREA PARA JOSETXO
"Patria es el lugar
lo dejan trabajar"
G. Steiner

Las modernidades son múltiples y las guerras culturales son globales

Modernities are multiple and cultural wars are global

REPORTAJE A JOSETXO BERIAIN

Andrea Marina D'Atri

Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa, Argentina, *andreadatri2012@gmail.com*

Resumen

Pensar la modernidad, las guerras culturales y los procesos sociológicos actuales desde la perspectiva de imaginarios sociales, es una de las tareas que le ha llevado a Josetxo Beriain por su senda investigativa. Filósofo y sociólogo navarro, Beriain integra actualmente la llamada Escuela de Pamplona y otros colectivos de pensamiento en busca de comprender desde las representaciones y los imaginarios colectivos. Sus temas de interés se abren desde el proceso de la modernidad, hacia la religión, los dioses, la nación, el consumo, las tecnologías, la creatividad, las democracias, entre varios otros fenómenos. En este reportaje, dialogamos sobre parte de su experiencia, sus motivaciones y proyectos laborales actuales. La realidad política, social y económica de Europa, pero también de otras geografías, como América Latina, hacen parte de una conversación muy amena donde quedan presentados varios temas que invitan a seguir pensando. Sobre todo, el sociólogo nos invita a "*sacar a relucir la riqueza del fenómeno de la realidad social sin tamizarla y cubrirla con argumentos que vienen de fuera*."

Palabras clave: Globalización, guerras culturales, imaginarios sociales, modernidades, política.

Abstract

Thinking about modernity, culture wars, and current sociological processes from the perspective of social imaginaries is one of the tasks that has led Josetxo Beriain along his research path. A Navarrese philosopher and sociologist, Beriain is currently a member of the so-called Pamplona School and other think tanks seeking to understand through representations and collective imaginaries. His topics of interest range from the process of modernity to religion, gods, the nation, consumption, technology, creativity, democracies, among several other phenomena. In this report, we discuss some of his experience, his motivations, and current work projects. The political, social, and economic realities of Europe, but also of other geographies, such as Latin America, are part of a very enjoyable conversation where several topics are presented that invite further reflection. Above all, the sociologist invites us to "bring to light the richness of the phenomenon of social reality without sifting it and covering it up with arguments from outside."

Keywords: Culture wars, globalización, modernities, political, social imaginaries.

Josetxo Beriain (2005) nació en Idiazábal, Guipúzcoa, España, en 1959. Se licenció en Sociología y en Filosofía y se doctoró en Sociología en la Universidad de Deusto. Es máster en Sociología por la New School for Social Research de Nueva York. Actualmente es profesor titular de la cátedra Teoría Sociológica en la Universidad Pública de Navarra. Ha dictado, en esa institución, asignaturas sobre sociología del tiempo y del hecho religioso. Es profesor visitante en universidades de Estados Unidos, Alemania y México y es autor de varios libros y artículos académicos, como "*Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*" (1999); "*La integración en las sociedades modernas*" (1996 y 2011), "*Las consecuencias perversas de la modernidad*" (1996), "*La lucha de los dioses en la modernidad*" (2000); "*Para comprender la teoría sociológica*" (2008); "*Modernidades en disputa*" (2005); "*El imaginario social moderno: politeísmo y realidades múltiples*" (2003) y "*La construcción de sentido en las sociedades complejas: las máscaras del 'self' en la modernidad*" (2004), entre varios más.

Beriain desarrolla el concepto "modernidades múltiples" como crítica a la idea tradicional de modernidad que lo observa cual proceso único y universal. Su perspectiva reconoce que la modernidad no se despliega de manera uniforme en todas las sociedades, sino que toma formas diversas en diferentes contextos culturales, históricos y geográficos. Asimismo, tampoco la modernidad se trata de un proyecto eurocéntrico que se expande hacia el resto de las regiones y sociedades ya que otras culturas han desarrollado sus propias formas modernas. El sociólogo sostiene que la noción de modernidades múltiples "denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo, de la historia y de las características de la era moderna que se sitúa frente a las perspectivas más habituales, representadas por las teóricas clásicas de la modernización y de la convergencia en las sociedades industriales, predominante en los años cincuenta." (Beriain, 2005: 12-13).

El interés por conocer las sociedades desde esos procesos tiene un sostén importante, según nuestro reporteado, en la perspectiva de imaginarios y representaciones sociales. Justamente porque se aleja de teorías clásicas de la modernidad, Beriain se acerca a una manera de pensar la contemporaneidad según parámetros sociofilosóficos enunciados desde la década del sesenta por la perspectiva de representaciones e imaginarios sociales con foco en los postulados de Cornelius Castoriadis por las que lo instituido entre grupos sociales, reconoce procesos de legitimización dados desde la significación simbólica y creados históricamente.

En el siguiente reportaje, realizado en su oficina de la Universidad Pública de Navarra, nos propusimos conversar sobre las investigaciones actuales del sociólogo referidas a estos cruces analíticos, enfocándonos en categorías que él estudia como las "guerras culturales" y las "modernidades múltiples". Pusimos el foco en dialogar acerca del recorrido investigativo más que en el personal, por más que él nos advierte que sus diferentes publicaciones se han sucedido en función de estancias periódicas efectuadas en Estados Unidos, Alemania y en el constante ir y venir de España a México por motivos personales. En España, Beriain integra un grupo de estudio denominado Escuela de Pamplona, en la cual junto a colegas como Maya Aguiluz, Lidia Girola, Enrique Carretero, Celso Sánchez Capdequí, José Ángel Bergua Amores, Daniel Cabrera Altieri, -varios de ellos integrantes de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones- efectúan simposios, publicaciones y deliberaciones en torno a temáticas de interés mutuo.

—Josetxo, he leído varios de tus artículos académicos y empiezo por preguntar un poco de modo genérico: ¿cómo es el recorrido que te lleva a escribir sobre la modernidad, las modernidades multiples, la cuestión religiosa y la cuestión del tiempo?

—Yo empiezo mi tesis doctoral con un título que se llama "Representaciones colectivas y proyectos de modernidad". La idea fue preguntarme cuál es el pegamento que une a la gente en una sociedad moderna en donde necesariamente no compartimos los mismos dioses, los mismos valores, etcétera. Eso lo presento en la tesis doctoral; empiezo con Durkheim, lo llevo a Habermas en la modernidad y luego, cuando regreso de Estados Unidos en 1986 ya me planteo abundar en las dinámicas de integración que tiene la sociedad. Me planteo la pregunta por las representaciones colectivas, los universos simbólicos que compiten un poco, los autores que están detrás, las agencias, los movimientos portadores de esos universos.

En "La integración en las sociedades modernas", producto de mi estancia en Berlín, mientras en la primera parte analizo cuáles son las representaciones colectivas en Durkheim, en "La modernidad en disputa" analizo las cuestiones del imaginario. Es decir, hay una competición de imaginarios, unos imaginarios que tienen un carácter más inmanente tecnológico, otros que tiene un carácter un poco más trascendente religioso, de las viejas religiones y otros que tienen un imaginario que se fija no tanto en la religión, como sí en las idealizaciones colectivas; es decir, en la idea, por ejemplo, de identidad vasca, de identidad española, de identidad americana, de identidad europea.

"Modernidades en disputa" está escrito después de 2001, entonces, claro, el 2001 marca un antes y un después y yo entré en contacto con Eisenstadt[1], un tipo muy interesante que viene de la reflexión de Max Weber, que fue discípulo de Parsons. El, lanza la idea de que Europa produce una primera idea de modernidad, pero no es la única, hay modernidades múltiples. La idea es que el programa moderno se realiza en distintos lugares con distintos actores. ¿Entonces, qué ocurre? Son modernidades que no se producen en el vacío, sino que están en el mundo actual y chocan entre sí, conviven, hay una especie de tensión dinámica, que por ejemplo ahora se ha radicalizado.

-Es decir, hay una pluralidad de modernidades que conviven, se articulan, pero entran en conflicto. ¿Entra allí la idea de "guerras culturales"?

-Hace veinte años, con autores como (Ulrich) Beck lanzamos un concepto de globalización que antes llamamos modernización, que pensamos que se podía vender world wide a todos, tranquilamente. Eso, ha fracasado. Es decir, tenemos ahora una especie de choque entre distintas formas de modernidad; por ejemplo, tenemos un nacionalismo cristiano blanco beligerante en Estados Unidos muy fuerte, tenemos un tecnonacionalismo en China, tenemos un nacionalismo neo imperial en Rusia y luego tenemos fenómenos de choque que se dan dentro de bloques concretos. Por ejemplo, en Europa, el Brexit es una realidad que está ahí. Y luego tenemos fenómenos que, como el nazismo, fue un proyecto de modernidad regresivo en los años treinta y cuarenta. Ahora han surgido nuevas formas también de modernidad regresiva, que chocan, como los neopopulismos actuales.

Entonces la idea es sacar un poco de las guerras nacionales que, por ejemplo, pueden tener en Argentina una visión del pasado centrada por

1 Shlomo Noah Eisenstadt pertenece al The Van Leer Jerusalem Institute.

ejemplo en la dictadura, con la que demanda la gente ahora. Es decir, los argentinos y argentinas dicen oigan nosotros tenemos que lidiar con toda una serie de problemas de memoria democrática, 1976 fue 1976, ha habido una guerra cultural nacional, pero es que ahora se ha producido un tránsito de las guerras culturales nacionales a las guerras culturales globales.

Entonces tenemos ahí dos movimientos: primero, la globalización ya no se entiende como se entendía, no nos sirve como mecanismo explicativo, en términos clásicos ha fracasado, pues porque la premisa esa, por ejemplo, que decía cuanto más modernos somos, más seculares somos, *y cuanto más seculares menos religiosos y menos nacionalistas... Lo siento, la gente sigue siendo religiosa de forma muy plural y sigue siendo nacionalista; cada uno cree en su propio país. Tu le preguntas a un argentino, después de ganar el mundial, cuál es el elemento que unifica de forma más importante a Argentina y te dirá* fútbol. *Y lo es, es una religión nacional sustitutiva el fútbol en Argentina. Aparte de que nos alegramos todos de que ganara argentina, claro (risas).*

— Por un lado, describes que hay un tipo de modernidad en Estados Unidos, otro tipo de modernidad en China, también lo que pasó en Alemania. En este sentido, ¿tienes una visión general de lo que sería para América Latina el proceso de modernidad posterior a la colonización europea?

—*Como sabes yo miro mucho América Latina por Maya Aguiluz; con ella hemos hecho cantidad de trabajos y seguimos haciéndolos. De hecho, vivimos un poco en los dos sitios. Yo creo que, en América Latina, cuando hablamos de lo poscolonial, debemos entender primero que hay modernidades múltiples plurales. No es lo mismo México que Argentina, ni Argentina es lo mismo que Colombia. Creo que hay que distinguir distintos tipos de modernidad. Pero creo que sí hay un núcleo. España exporta a finales del siglo XV, en 1492, un modelo barroco, en crisis, de la civilización europea; es el modelo alto medieval que ya estaba superado por la modernidad. Entonces ese modelo es más un paso barroco, es un modelo que mira más a la tradición, más al pasado que al futuro, con la religión que sigue siendo todavía un elemento muy importante. Eso impregna a todas las élites latinoamericanas en estos* 500 años. *Pero después de eso, yo creo que Latinoamérica busca fuentes en otros sitios. Busca fuentes en Europa, por ejemplo, en las filosofías positivistas de Francia y ahora más recientemente en Estados Unidos, primero porque hay una proximidad, una cercanía geográfica muchísimo mayor y yo lo veo con México que dicen "tan cerca de Estados Unidos y tan lejos de Dios."*

— ¿Hay alguna consecuencia en esta mirada permanente de los países de América Latina y el Caribe hacia el hemisferio norte, sea que se mire a Estados Unidos o sea que se mire a Europa y sus alrededores?

—*Hay, pues,* sí una serie de vínculos culturales, de tradiciones que se mantienen. Pero yo creo que, *por ejemplo, ahora en Latinoamérica, con la reestructuración que hemos mencionado antes del modelo de la globalización, se abren muchísimas oportunidades para redefinir el modelo de relación que ha tenido con Europa, con Estados Unidos y ahora con China. México se está movilizando enormemente para crear giga empresas, mega empresas no muy alejadas de la frontera para producir accesorios con Tesla. Es decir, por ejemplo, Tesla en vez de tener a China como proveedor fundamental, da el salto y pone un 50 por ciento de su actividad de técnicos en México. Se abren con la transición de los automóviles a autos eléctricos. Chile, Bolivia, por supuesto Argentina, México, son zonas con*

materias primas riquísimos, yo creo que van a poder redefinir toda una serie de relaciones que le viene muy bien a Latinoamérica. ¿Cómo lo hagan? *Bueno, eso es otra cosa.*

Creo que en Latinoamérica están mezclados el tipo de racionalidad moderna o lo que yo le llamo la diferenciación funcional, es decir cada ámbito tiene y sigue su propia lógica -la economía, la política siguen su lógica, el deporte, etcétera-, pero ese modelo se mezcla con el modelo de cliente-patrón, el clientelismo. Entonces eso ha creado toda una serie de distorsiones muy grandes en Latinoamérica, lo ha creado con el narco en México, lo ha creado con el narco en Colombia. En Argentina hay una situación curiosísima, es decir las élites intelectuales están tan bien preparadas como lo estamos por ejemplo aquí en España y, sin embargo, no han sido capaces de crear un estado y una economía sostenida, es decir creíble, competitiva. Argentina está sometida constantemente al vendaval, al tiempo y a la coyuntura. Tiene intelectuales con la misma formación que en Europa, estamos publicando en los mismos sitios, ¿y cómo son incapaces de crear un estado fuerte y una economía *sostenida de forma racional*?

— Entonces, a partir de este entendimiento de que hay diversas modernidades que producen guerras culturales en las distintas regiones con disputas entre sí, ¿con qué investigaciones acompañas estas reflexiones?

—Hemos escrito un libro con Maya (Aguiluz) y también tenemos un pedido de proyecto de investigación sobre esto, porque fíjate que el concepto de guerras culturales se confunde con el de ideología. La ideología forma parte de esa distinción directriz entre izquierda y derecha conservador, progresista, que se crea dentro de la sociedad industrial. Pero, curiosamente, en la primera mitad del siglo pasado, concretamente en Alemania, empieza a gestarse la kultureller Kampf -lucha cultural- cuando (Otto von) Bismarck intenta arrinconar a los católicos frente a los protestantes. Después de la Segunda Guerra Mundial ese concepto muta, cambia y va a Estados Unidos, cuando después del '68 en Estados Unidos se le da un toque ya no entre católicos y protestantes, sino más bien un toque entre un modelo de modernidad técnico instrumental y algo que sale como contracultura, que trata de defender una vuelta hacia la naturaleza, que sale al rescate del amor romántico, etcétera. Bueno, pues, todas las ideas están ahí con (Herbert) Marcuse, pero claro, ese concepto de guerra cultural se responde casi de forma pendular con la vuelta neoconservadora en los setenta y los ochenta, sobre todo con (Ronald) Reagan y (Margaret) Thatcher. Vuelven los neoconservadores a decir: "los liberales y la cultura un poco liberal y marxista, han creado toda una serie de problemas, etcétera, que no ha resuelto". Y, en parte tienen razón, porque fíjate que es de esa época, en ese momento, cuando muchos de los programas de izquierda están usando la violencia para conseguir sus objetivos. ETA por ejemplo aquí (España), el IRA en Irlanda, las brigadas rojas en Italia y luego todos los fenómenos en cascada como carambola que se producen como consecuencia de la revolución cubana y que se exporta a toda Latinoamérica. Entonces ahí, claro, la derecha dice: "hay que cambiar esta tesitura"; entonces ellos dicen: esto lo podemos hacer primero con intervenciones militares. Y eso es peligroso. (Henry) Kissinger intenta hacer eso en Chile desbancando al gobierno del frente popular de (Salvador) Allende. Pero claro, eso no se vende bien, democracia liberal e intervención militar no se venden bien, entonces qué hacen. Pues mercado, mercado como mecanismo de pacificación. Eso tiene un éxito limitado, deja mucha gente fuera, crea zonas que

son muy muy ricas y otras que son mucho más pobres, es decir, crea desequilibrios, polariza, entonces como ves ya hay una tercera mutación de guerras culturales que luego tiene un exponente a nivel de civilizaciones.

(Samuel P.) Huntington lanza su libro sobre el conflicto de civilizaciones después del 2001. Dice, hay un conflicto entre el islam y occidente. Luego tendremos una réplica ahora entre la invasión rusa y occidente. Entonces ya estaba el terreno abonado. Huntington ya lo había visto, es una perspectiva muy de derecha. Y qué es lo que ocurre. Pues hay una cuarta o quinta mutación de guerra cultural que qué es lo que pone de manifiesto. Fíjate, después de la crisis económica del 2008-2012, no habíamos salido de eso y entramos en la pandemia (por Covid-19) y otra vez hay un vapuleo enorme de las clases menos favorecidas. Se crea una nueva distinción directriz que crea una asimetría social nueva entre los presentes y los que están online, los virtuales. Los presenciales son los que nos han dado de comer, por eso han hecho huelga los camioneros, los enfermeros, los médicos. Y luego estamos la gran mayoría que de alguna manera podemos tener una mínima presencialidad y una máxima virtualidad. Todo esto crea una división. De momento, hemos vuelto un poco a reequilibrarlo, pero si hubiéramos continuado así, hubiera estallado el fenómeno, fíjate que hubo huelgas de camioneros en Estados Unidos, Canadá, Francia, Reino Unido; que han sido presencial por obligación.

— ¿Y qué consecuencias traen estas mutaciones y esa irrupción del mercado **en términos de lo que preguntabas con tus estudios iniciales, es decir respecto de aquello que mantiene unida a la sociedad?**

— Todo esto genera precariedad, desigualdad social y ahí hay otro eje de mutación, todas estas desigualdades que lanzan un poco la alternativa neoliberal genera que gente que tenía una posición dentro de la sociedad industrial razonable, clase obrera blanca que trabajaba, que se veía a sí misma como protagonista del movimiento de su sociedad, lo pierde, pierde sus trabajos, se ve obligada a desplazarse geográficamente, se ve obligada a desplazarse cognitivamente, tengo que cambiar de profesión, tengo que hacer un currículum nuevo, tengo que reinventarme, etcétera. Al mismo tiempo, ves que otras minorías, otros grupos sociales van entrando y adquiriendo nuevo protagonismo, entonces eso genera una tensión. ¿Qué han hecho? Cuando no hay problemas no pasa nada, pero cuando hay problemas y tienen inseguridad económica, surgen salvadores, los héroes clásicos se transforman en el patán bravucón, (Donald) Trump, etcétera, que intentan salvar y lanzar sus proclamas y tal.

— Y señalas que lo identitario no alcanza para explicar estos fenómenos y que tampoco es una cuestión de ideologías.

— En esta fase no es una cuestión de identidades ni tampoco de ideología. En algunos países como Estados Unidos la identidad, la raza han sido elementos fundamentales y siguen siendo desde el comienzo, por ejemplo, el gran problema de Estados Unidos. Allí, religión, raza y poder político han tenido... cómo decirlo..., una concatenación y tal impresionante, históricamente, ¿no? Sin embargo, aquí (en España), la guerra cultural no es tanto por la raza. No digo que los españoles no sean racistas, -a su manera también tienen racismo-. Pero aquí el problema es más la disputa entre nacionalismo central, nacionalismo español y nacionalismos periféricos. Primero con el caso de ETA durante el franquismo aquí en el país vasco y más recientemente en el caso de Cataluña que es un caso interesantísimo del neopopulismo nacionalista. Se dice, como no tememos soberanía económica, vamos a tratar de conseguir soberanía cultural, vamos a unificarnos,

vamos a ser fuertes como catalanes, vamos a sacar una proclama, "los españoles nos roban". Entonces como ves, ahí, hay choques entre nacionalismos periféricos, con el estado. En Francia es otra cuestión, es una radicalización del otro dentro de una parte de la sociedad que lucha por dinamitar ese concepto de la laicidad que para ellos representa sólo a una parte de la sociedad. Entonces hay guerras culturales con perfiles distintos y nosotros vamos a investigar esto de forma sistemática en Estados Unidos, España, Francia e Inglaterra.

— Habría entonces guerras culturales particulares o al interior de cada país. Sin embargo, mencionas también guerras culturales globales. ¿Cuáles serían esos núcleos de conflicto hoy en día?

— Veo ahora tres núcleos de conflicto importante. Primero en Estados Unidos tienen una patata caliente con el nacionalismo cristiano blanco; no se acaba de despejar. Es un eje de conflicto cultural muy fuerte. Luego, está el tecnonacionalismo chino, es decir a través del progreso de la tecnología, ellos dicen, nosotros conseguiremos como nación estar en carrera, en el primer lugar. Se manifiesta, tiene raíces internas muy centrado en el trabajo sofisticado de tipo confuciano, muy centrado en el trabajo bien hecho, analítico pero la fase actual no subraya tanto ese elemento pacífico confuciano. Luego, la tercera pata de este trípode, con la invasión de Rusia (a Ucrania) que nos ha sorprendido a todos, ha dinamitado toda la cuestión pacífica, bueno, siempre ocurre, estamos soñando y pensamos que los liberales, y la izquierda, etcétera nos han creado una sociedad pacífica y no, viene un señor (el presidente Vladimir) Putin y en plan autoritario invade un país. Y eso ha desencadenado toda una serie de fenómenos económicos como por ejemplo la subida del gas, etcétera y ese elemento nacionalista está cuestionando a occidente y, aunque la guerra en términos militares se paralice, el concepto de globalización clásico no funciona; tenemos que pensar con otros utillajes.

— En este marco de análisis sobre el acontecer social ¿cómo enlazan tus reflexiones con la perspectiva de imaginarios sociales?

— En el libro "La integración de las sociedades modernas" le dediqué un capítulo especial a lo imaginario, trabajé desde (Cornelius) Castoriadis, desde Gilbert Durand a (Georg) Simmel; fue fabuloso, una odisea ese trabajo teórico, quise aclararme conceptualmente y hacer un marco teórico para discutir los imaginarios. Pero, una vez que hice eso, dije acá hay que meterle carne, ir a la realidad con estudios concretos, intentar explicar y decir algo. Entonces cuál ha sido un poco el problema al que nos enfrentamos. Primero, que nosotros lanzamos una teoría general de la secularización en Europa y Estados Unidos pensando que este mundo camina de la magia a la religión y de la religión a la ciencia, a la razón. Y ese modelo teleológico finalista es una trampa mortal, porque la religión es un elemento constitutivo de todo tipo de sociedad. Es decir, la religión es ese conjunto de respuestas que de alguna manera se plantea todo el mundo en todo lugar; lo que cambia son las respuestas, pero las preguntas son todas las mismas, de donde vengo, a dónde voy y qué hay para cenar, como decía Woody Allen (risas).

Entonces, ese error que lo he descrito antes un poco con la famosa conjetura sociológica de que cuanto más modernos más seculares y cuanto más seculares menos religiosos, es mentira, la gente sigue siendo, masivamente, universalmente hablando, religiosa, de tener fe y de práctica.

Por ejemplo, el excepcionalismo europeo, ¿cuál ha sido? Que hemos pasado de creer a seguir creyendo, pero a practicar muy poco. El nivel de prác-

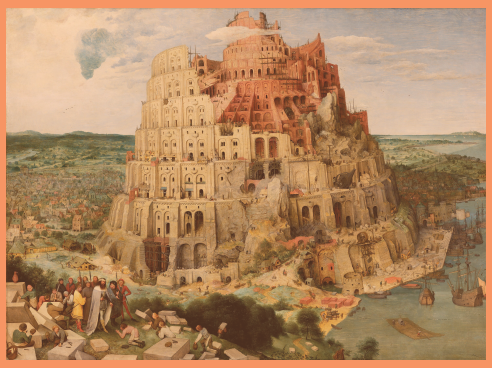
tica en Europa es bajísimo frente a otros sitios. La única excepción es Polonia que es la reserva espiritual de occidente, pero veremos qué ocurre con los polacos en veinte o treinta años ya que están recibiendo a refugiados y haciendo su propia transición política.

Entonces, a nivel mundial la gente sigue creyendo, el catolicismo por ejemplo en Europa ha bajado, pero en América Latina se mantiene de una forma sostenida, compite con el auge Pentecostal evangélico, pero sigue siendo fuerte; en África sigue siendo fuerte el catolicismo; en Asia sigue siendo fuerte, el islam sigue siendo fuerte. Evidentemente las corrientes mayoritarias dentro del islam son pacíficas, menos una pequeña parte que son yihadistas; aunque hagan mucho ruido. En el caso de otras religiones universales, el confucianismo, budistas, hinduistas, sintoístas, por supuesto la gente sigue teniendo sus convicciones religiosas. China hoy, por ejemplo, es un caleidoscopio en donde hay confucianos, cristianos, católicos protestantes, gente que cree en la magia, en Israel lo mismo, hay una pluralidad enorme que ahora reacciona contra el presidente porque quiere unificar el poder político y el poder religioso, dice "este es un estado judío y con esa premisa vamos a gobernar". Se le han revelado los militares, los estudiantes, los industriales, los obreros. Es como tratar a toda la Argentina, de arriba abajo, de peronistas. Hay mucho peronista, muy bien, pero decir que el cien por cien es peronista, eso es un riesgo enorme. Entonces tenemos que hablar de un fenómeno global en el que hay tensiones entre lo secular y lo religioso que generan fenómenos de secularización... vamos a decir, geográfica específica. No es lo mismo la secularización en Europa que en Estados Unidos, ni es lo mismo la relación entre religión y política en Brasil, que en México. Entonces los sociólogos y las sociólogas tienen que hacer estudios concretos comparativos para verificar un poco y en cada caso, con mucha disciplina y mucha humildad, en lugar de decir vamos a proyectar grandes teorías que se cumplen siempre. Mentira, se cumplen en parte aquí, en parte allí. Entonces hay que ver cómo se cumplen y cuáles son las excepciones.

— ¿De manera que entras al estudio de los imaginarios sociales para mirar desde ese marco conceptual la conformación del fenómeno religioso y esas diferencias que señalas?

-Lo religioso es un indicador que te permite ver cuáles son las mutaciones que se han producido, es un fenómeno universal interesantísimo. Fíjate, yo dictaba aquí (la asignatura) "El hecho religioso" y "Sociología del conocimiento y tecnología". Es como la versión secularizada del hecho religioso y ha tenido una continuidad extraordinaria, a la gente le interesa esto. Lo otro, no le interesa tanto.

— ¿Qué opinión tienes hoy de la obra de Castoriadis? ¿Sus conceptos te permiten analizar estos fenómenos?

— Castoriadis trata de buscar en esa especie de determinación, en última instancia, que ha ejercido el discurso económico, la materialidad, lo funcional; trata de crear una vía alternativa y lo hace en "La institución imaginaria de la sociedad", su gran aportación. Su parte más lúcida es buscar esa vía alternativa a un modelo de análisis muy centrado en las cuestiones económicas que procedían de Marx y, el modelo suyo, él lo aplica al sujeto, a la autonomía, a los regímenes políticos también, hace una crítica muy importante. Él dice: ¿qué están ustedes defendiendo?, el marxismo ha hecho barbaridades también. Castoriadis y toda la línea de la izquierda francesa trataron de buscar elementos importantes que tenía que superar la dinámica a la que había llevado el marxismo. Él lo hace con el concepto de autonomía, con el concepto de democracia. A nosotros en la sociología nos da un gran instrumental,

pero yo creo que si quieres hacer análisis concretos tienes que ir más allá de Castoriadis. Quiero decir, tienes que meterte en los casos concretos, ir a hacer etnografía y sociología de campo porque, si no, te quedas un poco limitado. Yo por ejemplo en algunos monográficos que he leído de amigos veo que hay una gran dependencia por ejemplo de estos grandes discursos, de Castoriadis y tal. He visto en algunos colegas, en Chile, menos en Argentina, también bastante en México, una dependencia en (Niklas) Luhmann. Creo que lo que falta es aplicación concreta para ver hasta dónde es fructífera esa línea o si tienes que completarla. No sé por qué tenemos que casarnos con un autor, explicar los fenómenos. Todos los colegas que ahora explícitamente hacen imaginarios agarraron una serie de temas, por ejemplo, lo del agua que estás tú planteando en La Pampa, debemos explicarlo a pie de obra y no solo con una columna vertebral o una especie de dependencia de un autor. Tratar de diversificarlo y sacar un poco a relucir la riqueza del fenómeno de la realidad social que estás explicando, sin tamizarla y cubrirla y tal con argumentos que vienen de fuera. Empezar un poco con el martillo y el cincel a esculpir qué características tiene este fenómeno, vamos a analizar la sociedad en la que vives claro, y no tratar de importar teorías como antes importábamos culturas, o, en fin, mercancías que venían siempre un poco de occidente o de Estados Unidos.