

Hegemonía política y cultural de lo imaginario

Political and cultural hegemony of the imaginary

Diego Armando Calcáneo Aguilar
<https://orcid.org/0009-0002-6271-6576>

Recibido: 14 de agosto de 2023.

Aprobado: 28 de marzo 2024.

Resumen

Desde cierta comprensión de las ciencias sociales y humanas podemos pensar la realidad social y política no como algo a ser racionalmente administrado, sino humanamente comprendido en la profundidad que la misma especie carga en todo actuar y pensar individual y colectivo. Esto pone el foco de atención sobre el contenido de dicha inventiva humana para la interpretación de las realidades sociopolíticas, pero también para las construcciones teóricas sobre las mismas realidades. De tal forma que la imaginación humana y sus contenidos arquetípicos son la sustancia de las acciones sociohistóricas, así como de los postulados básicos de la ciencia social y política. Mediante una convergencia simbólica de los contenidos semánticos en las teorías sociales y políticas representativas es posible observar los patrones antropológicos que nos componen como especie. Así como en la interpretación del sentido de ciertos eventos históricos, que convergen por su contenido significativo, es posible dilucidar la emergencia de contenidos psíquicos arcaicos. Esto tiene como consecuencia una programática social y política tanto teórica como práctica, en donde se ponga en primer lugar el equilibrio dinámico de la especie.

Palabras clave: ciencias sociales, imaginario, hermenéutica, simbolismo, hegemonía.

Abstract

From a certain understanding of the social and human sciences, we can think of social and political reality not as something to be rationally managed, but as something humanly understood in the depth

Cómo citar el artículo: Calcáneo, D. (2024). Hegemonía política y cultural de lo imaginario. Sekkan. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Vol 1, núm. 1. pp. 90-111.

that the same species carries in all individual and collective acting and thinking. This puts the focus on the content of this human inventiveness for the interpretation of socio-political realities, but also of the theoretical constructions of these same realities. Thus, human imagination and its archetypal contents are the substance of socio-historical actions as well as the basic postulates of social and political science. Through a symbolic convergence of semantic contents in representative social and political theories, it is possible to observe the anthropological patterns that constitute us as a species. Just as in the interpretation of the meaning of certain historical events that converge in their significant content, it is possible to elucidate the emergence of archaic psychic content. This leads to a theoretical and practical social and political program in which the dynamic equilibrium of the species is given priority.

Keywords: social sciences, imaginary, hermeneutics, symbolism, hegemony.

Introducción

La forma heredada de pensar la sociedad, que ve objetos y sujetos separados en la realidad, relacionados por causas y efectos, puede que conciba como extraordinario e inquietante que la imaginación se presente como trama entre culturas, identidades y saberes y, por lo tanto, como sitio común de avenencia humana. Y esto porque el lugar de la palabra y de la razón conceptual, ya no puede ser pensado desde su autosuficiencia junto a aquella parte oculta, potencial y dinámica que es la propia psique humana, cuando el *sentido* del quehacer y pensar humano no se limita al alcance de los ojos y a explicaciones causativas, sino que se prolonga al metaforismo inherente del significado, que inagotable, interrelaciona las obras humanas y al mismo complejo multidimensional que es el ser humano y su construcción de la realidad.

El encuentro reflexivo entre las ciencias sociales y las perspectivas de lo imaginario, que colocan a éste en un punto medular de investigación, conduce hacia un paradigma no dualista entre la subjetividad y la objetividad de los fenómenos sociales. Una complejidad teórica que engarza lo nuevo y lo viejo de la sociedad, su parte objetiva como su parte subjetiva, su institución dada y su necesidad instituyente, en un mismo movimiento simbólicamente tensional y creativamente productivo. En efecto, ya no es posible pensar ni en una objetividad absoluta, ya sea como sistema social, político o cultural, o como supuesta realidad metafísica, que, si bien puede imponerse irremediable sobre la vida singular, no tendrá toda la autoría en la representación y simbolización continua de la realidad por parte de las mismas vidas singulares. Cuando dicha *inventividad humana* que es la propia psique y su imparable creación de significado, se presenta como fuente tanto de producción cultural como económica y política.

Como seres humanos no podemos escapar de la *valoración*, en su paradoja subjetiva- objetiva, estando connotada por complejos imaginarios que parecen “poseer” el todo del momento, desde los hábitos cotidianos hasta las instituciones sociales. De ahí es que podemos decir que, si hay hegemonía

en la sociedad y en la cultura, ésta es expresión simbólica de lo imaginario y su axiología productiva en las diferentes áreas o ámbitos de la expresión humana, siendo lo ideológico, lo institucional y lo político unas de ellas. Cuando tanto las vidas singulares, como los sistemas institucionales de una sociedad, participan del principio imaginario que entrelaza todo aspecto de la vida humana.

Desde la hermenéutica y antropología simbólicas, las relaciones sociales están determinadas por lo imaginario como movimiento o tendencia perpetua entre lo subjetivo y lo objetivo, un lugar previo, psíquico y antropológico, con su propia organización y dirección, éstas son imágenes que, como representaciones de las representaciones, tanto subjetivas como objetivas, son portadoras de un sentido axiológico. Por ello tomaremos la palabra hegemonía en su sentido etimológico como “guía” del griego *hegemon* (jefatura), que a su vez viene del verbo *hegeomai* (guiar). Porque evidentemente, son los humanos los que gobiernan y dominan a los humanos, creadores de sus propias instituciones, de sus vidas y de sus dioses; comprensivamente, son las imágenes psíquicas y antropológicas las que actuarán por detrás y guiarán las obras e ideas humanas. En cualquier acercamiento, las formas de reflexión y entendimiento social deben tener en cuenta, que, entre las expresiones subjetivas y objetivas de la realidad social, transitan las imágenes arquetípicas de la psique.

No fue sino con la propuesta de John Beasley-Murray de una teoría de la poshegemonía, como replanteamiento teórico de la hegemonía (2010), que la tensión básica entre lo subjetivo y lo objetivo se presenta evidente en la dinámica social, mediante la metodología desde la inmanencia colectiva del afecto, de los hábitos socialmente aceptados y del movimiento anónimo y revolucionario de la multitud, en resistencia con las estructuras trascendentes de lo social encarnadas en las instituciones y en las ideologías. Ahora bien, debido a la misma definición, tanto de símbolo como de trayecto antropológico de Gilbert Durand (1968), y esto es como punto de encuentro entre el significante y el significado y como movimiento incesante entre lo subjetivo y lo objetivo respectivamente, se presenta la repercusión de estos conceptos para pensar las relaciones entre lo inmanente y lo trascendente de lo social, resultando en una continuidad entre dichas instancias por la repetición esquemática y simbólica de las imágenes antropológicas en una interpretación que, más que negar lo evidente, lo enriquece con la misma profundidad humana.

Ya la práctica colonizadora nos recuerda aquel peso tan caro al lenguaje otorgado por el pensamiento ilustrado, donde este no sólo designa, sino que encubre lo que dice, convirtiéndose en un “registro funcional” que vela la realidad conllevando un desfase entre el lenguaje público que se vuelve abstracto y totalizador, y el lenguaje privado que actúa por debajo del público y esconde los complejos que actúan en la sociedad y que no son posibles de apalabrar. Así es como la socióloga boliviana Silvia Rivera de Cusicanqui lo considera, desde igualmente una rehabilitación de la imagen para la comprensión social, cuando ya el conocimiento tradicional indígena contemplaba a ésta como un medio de transmisión de conocimiento que mantenía el reflejo de la cosmovisión cultural. De tal forma que la carta “Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno” escrita por el pintor chuquisaqueño Waman Puma de Ayala en los años de 1612 a 1615, dirigida hacia el rey de España y apenas descubierta en el siglo XX; permite una contemplación icónica y simbólica de la experiencia indígena de la colonización por medio de más de trescientos

dibujos. Aquí la verdad histórica, si bien es innegable, pasa a segundo término cuando la estructura de las imágenes en sí, más acá o más allá del lenguaje escrito, representan aspectos fundamentales de la experiencia indígena de la colonización (Cusicanqui, 2010: 19-22).

Esto se hace notar en la misma noción del “mundo al revés” que en dicha carta se subraya, cuando el equilibrio universal de la cosmovisión indígena veía una relación entre la naturaleza y los humanos, el de las familias con la comunidad y el de la comunidad con la autoridad, obedeciendo al orden y jerarquía natural del cosmos entre la tierra, el cielo, las montañas, la estrellas y los elementos, orden que se reflejaba también en las calles del pueblo. Los dibujos que retrataban la conquista tenía una asimetría y dualidad fundamental frente aquellos que retrataban el mundo indígena; como el empequeñecimiento del sujeto indígena en los dibujos, que más allá de retratar la explotación del trabajo, retratan la desvalorización de la dignidad; también en el carácter no humano adjudicado a los extranjeros por medio del hecho metafórico de que comían oro, o en la decapitación de las autoridades indígenas, que más que reflejar la verdad histórica, ponía el dedo en el hecho simbólico de perder la guía de su propia destino y su tierra (Cusicanqui, 2010: 22-33). La imagen mantiene una conceptualización de la realidad que trata de mantener el todo de las perspectivas en tensión, en este caso dentro de un solo dibujo, de tal forma que los lenguajes, ya sea en nombre de la conquista, la religión, la ciencia o la misma investigación y reflexión social, pierden de vista una de estas perspectivas, generalmente aquella de la otredad como la indígena, cubriéndose con conceptos prestados del mismo racionalismo occidental.

La teoría iconográfica que la socióloga presenta es la misma planteada desde la línea intelectual en la que este trabajo se instala, con la posibilidad de una forma diferente de entendimiento de las teorías sociales y también de las formaciones sociales mismas, basadas en el ineludible fondo psíquico del pensar y hacer humano. La metodología de la imagen y su expresión simbólica desde la obra de Gilbert Durand se postulan para la interpretación de teorías en ciencias sociales y políticas, tomándose aspectos centrales de las mismas para una interpretación retórica de sus lenguajes, con la intención de ubicar los imaginarios que las animan desde el estructuralismo simbólico. Esto permite ubicar a lo largo de algunos exponentes representativos de la tradición intelectual en materia social y política, las estructuras de imaginarios que se contraponen axiológica y simbólicamente en el pensamiento occidental. Por lo tanto, el objetivo de este estudio es poner en juego dicho estructuralismo simbólico de lo imaginario para pensar la realidad social más allá de la dualidad entre la subjetividad y objetividad de los fenómenos sociales, para ello será importante presentar dicho estructuralismo simbólico desde sus postulados teóricos para posteriormente realizar una interpretación concreta sobre la axiología alrededor del fascismo, el cual arropa diferentes manifestaciones sociales en la historia reciente. De esta forma, los alcances que tiene esta investigación forman parte del mismo movimiento simbólico gestado en el seno de las ciencias humanas, después de la filosofía hermenéutica y los novedosos aportes en dichos campos del conocimiento. Sin embargo, este trabajo se ve limitado tanto a presentar dicha perspectiva simbólica como posibilidad de interpretación de la realidad social, así como un acercamiento concreto desde la metodología del símbolo a ciertos

fenómenos sociales en la historia que comparten la axiología imaginaria que gravita en torno a la reacción, la conquista y la guerra.

Es por ello por lo que el tema de este trabajo es la importancia de la interpretación simbólica de la realidad social, delimitado tanto a la perspectiva que el símbolo permite en las teorías sociales y políticas como en su aplicación concreta para acercarse a la axiología compartida por diferentes sociedades en la historia reciente alrededor de la guerra y la violencia.

En este trabajo se pretende poner a debate la cuestión de lo imaginario y la interpretación simbólica de la realidad social, ubicada entre las disciplinas de la psicología, la sociología, la antropología y la ciencia política, esto con el objetivo de superar la dualidad persistente en la construcción del conocimiento de estas ciencias sociales o humanas entre lo subjetivo y lo objetivo, ya que ambas formas de entender la realidad social se presentan parciales cuando lo imaginario es definido como el intersticio entre la subjetividad y la objetividad de las construcciones sociales.

La filosofía política en su devenir simbólico

A continuación se presentan las reflexiones y discusiones sobre las variables de estudio que están en juego en esta investigación, primeramente el concepto de imaginario como forma metodológica de comprensión de la realidad social, para después ser integrado en la diferencia fundamental entre la objetividad y la subjetividad de lo social, representados por la trascendencia o inmanencia de los fenómenos, esto finalmente da la pauta para considerar la posibilidad de una interpretación simbólica de lo social junto al abordaje concreto de la filosofía antiilustrada, el fascismo de la primera mitad del siglo XX, así como del auge de políticas de extrema derecha en los últimos años.

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

El imaginario se muestra “en medio” de cualquier par de opuestos, siendo su posibilidad de diálogo. Este tercer término está encarnado en el lenguaje y su dimensión simbólica. A decir de Luis Garagalza, la hermenéutica filosófica ve una cuestión en donde la subjetividad se fusiona con su horizonte objetivo a través del lenguaje, mientras que la antropología filosófica ya veía que el lenguaje pasa a ser articulación simbólica de la experiencia en diferentes formas míticas o científicas. Ahora bien, que la hermenéutica

filosófica va a concordar con la psicología profunda, cuando desde aquí se postula el “tercer mundo” del alma (simbólica), en la relación no represora entre lo arquetípico-inconsciente y la conciencia racional o diurna (Garagalza, 2014: 103, 108-109).

Por lo tanto, es de gran pertinencia interpretar simbólicamente las formaciones discursivas y teóricas de importancia actual en las ciencias sociales. De tal forma que las teorías sociales entren en una relación con tradiciones, filosofías y obras del pensamiento en general, según la plasticidad recurrente de lo imaginario mediante el mismo sentido simbólico que estas expresiones arrojan. Para Luis Garagalza, se puede hacer uso metodológico del símbolo que responda desde cierto formalismo científico a la búsqueda del sentido antropológico (Garagalza, en Verjat, 1989: 139).

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

Según Durand, la imaginación se muestra mediante dos regímenes fundamentales, el diurno y el nocturno, los cuales se pueden expresar a través de tres estructuras antropológicas básicas. Mientras el régimen diurno de la imagen se configura con base en la estructura esquizomorfa, la de la separación y la trascendencia, en el régimen nocturno pueden atravesar tanto la estructura mística, de la indiferenciación entre ser y mundo, como la estructura sintética, de configuración de lo imaginario, que proyecta un tercer espacio no dialéctico de resolución tensional entre las tendencias anteriores, tanto nocturnas como diurnas.

De esta guisa, el régimen diurno de la imagen se proyecta mediante la estructura esquizomorfa de la imaginación (esquizo: del griego dividir o escindir) caracterizada por la idealización, la división, su geometrismo, o afán de ordenamiento categórico o jerárquico, además de una antítesis polémica resultado de éste, que son valorizaciones discriminatorias entre elementos opuestos. El régimen diurno encuentra cabida en la imagen típica del monoteísmo religioso, la ilustración moderna bajo lo unitario de la razón y la diferenciación sublimadora de las culturas cazadoras y guerreras.

Por otro lado, el régimen nocturno de la imagen tiene dos posibilidades estructurales de expresión; la primera es la estructura mística, caracterizada por la duplicación, la adhesividad antifrástica (la cual expresa que los sujetos u objetos están impregnados en secreto o de forma expuesta de cualidades contrarias a las propias), el realismo sensorial y la miniaturización de la identidad. Así mismo, el régimen nocturno también encuentra expresión en la estructura sintética de lo imaginario, que se caracteriza por la *coincidentia oppositorum* (punto de encuentro tensional y creativo de los pares de opuestos) y la

sistematización, en una dialéctica de los antagonistas. Es una dramatización o historización de la realidad bajo un progresismo cíclico o total, donde la subjetividad y objetividad de los fenómenos se encuentran integrados tensionalmente.

Las representaciones típicas de este régimen estarían dadas por el matriarcalismo de la antigüedad cultural, el materialismo filosófico, el comunismo social como ideología y lo comunal como forma de vida para las estructuras místicas; y la impronta romántica, la importancia a la naturaleza sensible, además del papel preponderante de las obras artísticas en la configuración de las cosmovisiones culturales, así como del papel de la narratividad del discurso y su misma interpretación para las estructuras sintéticas. Esta esquematización de lo imaginario se encuentra expuesta en la obra mencionada y servirá de conector para la interpretación simbólica de las ciencias sociales (Durand, 2004: 442, 443).

Ahora bien, detrás de las teorías en ciencia política y social se encuentran dichas estructuras imaginarias, que se expresarán como dos formas marcadamente diferentes de entender la política. Unas están bajo el paraguas del régimen diurno y otra bajo el paraguas del régimen nocturno de lo imaginario y se extienden a lo largo de la tradición política intelectual.

Esto lo podemos interpretar cuando Thomas Hobbes trata de justificar la soberanía monárquica mediante la tarea del contrato social en un mundo de naturaleza. En efecto, en *El Leviatán* se expone la necesidad de trascendencia de la política mediante el pacto del contrato social, más allá de la violencia y la guerra del estado de naturaleza en donde se encuentra la colectividad, siendo que ésta tendrá que “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o una asamblea de hombres” (Hobbes, 1982: 147).

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

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

Asimismo, en el siglo XX las reformulaciones a las ciencias sociales, incluido el marxismo, permitieron construcciones teóricas que reflexionaban sobre las necesidades y retos contemporáneos y que de alguna forma ya no cuadraban con la visión construida y traída de los siglos pasados. Así fue como el pensamiento político posfundacional se inscribe en las lógicas complejas del capitalismo avanzado y la necesidad de pensar la política nuevamente. Oliver Marchart nos ofrece un capitulado de estas perspectivas en los teóricos Jean Luc Nancy, Alain Badiou, Claude Lefort y Ernesto Laclau (2009). Cabe decir que lo que comparten gira alrededor de la imposibilidad de la sociedad y la política debido al carácter paradójico que encuentran en la organización colectiva, al vacío imposible de colmar en el lugar del poder soberano; por ejemplo, Lefort al considerar al lugar soberano del poder como vacío (1990), cuando es destituido el rey por el demos, y Ernesto Laclau parte de una imposibilidad de la política en lo social, cuando es necesaria la formación hegemónica que mediante significados ideológicos (trascendentes) se separa de lo social (2005).

Por otro lado, Jean-Luc Nancy, parte de una concepción inmanentista de la productividad y politización de lo social, por medio de lo que nombra como la “democracia nietzscheana”, que, yendo más allá de la lógica equivalente de las libertades singulares, introduce lo inconmensurable de lo “común” del ser uno-con-otros (Nancy, 2008: 45, 46). Este ser-con va de la mano con lógicas corporales en apertura “infinita” siendo que la “democracia no es figurable”, y por ello debe mantener abierta la brecha resguardándose de no instaurar cualquier tipo de orden externo.

Por otro lado, Badiou considera a la democracia como la relación directa de los singulares con el Estado, siendo sencillamente una forma de caracterización normativa de éste, un mecanismo estatal que no pondrá en duda el lugar de la soberanía trascendente, sin embargo, el peso que el autor coloca sobre el acontecimiento político lo lleva a repensar el lugar de la justicia como la verdad posible de una política de masas en el principio igualitario que convoca, muy cercano a la contingencia de las formaciones políticas que Laclau estudia desde la Primera Internacional y que le llevó más allá de los esencialismos con los que era pensada la sociedad en los siglos pasados (Laclau y Mouffe, 1987: 20- 22). Para Badiou, la justicia no es trascendente, sino que en un acontecimiento político se trae una verdad de justicia cuando ésta es colectiva y se encuentra abierta a la infinitud de su situación, lo que conlleva la reacción del Estado y por lo tanto un distanciamiento con respecto a éste (Badiou, 2009: 69, 77, 109-117). Esta inmanencia de la justicia está cercana a lo “común” de Nancy, y según la simbólica, son formas inmanentes de entender lo social y por lo tanto con una influencia imaginaria nocturna.

De esta forma las propuestas de Nancy y Badiou se encuentran muy cercanas con la de Antonio Negri y Michael Hardt al variar la reflexión moderna sobre lo sociopolítico hacia formas no trascendentes, sino inmanentes de entendimiento (2004). Aunque mientras la posición general de Nancy conlleva considerar a la política como imposible, punto donde concuerda con Laclau y Lefort; con Negri y Hardt, asistimos al potencial revolucionario de las masas globales y la instauración de un nuevo orden de producción biopolítica. Aquí a la política ya no se la considera como una imposibilidad, sino como una oportunidad de apertura creativa; conviene traer a colación al filósofo con el cual Hegel tuvo una diferencia coyuntural, a decir de Antonio Negri (2000), en concepciones ontológicas y que representa

una antimodernidad; en efecto, Spinoza marca un punto de inflexión imaginaria en donde el “ser” no se sostiene a sí mismo racionalmente, sino que es expresión de potencia en apertura; Gilles Deleuze recalca al Spinoza que colocaba al cuerpo en paralelo del espíritu y ello involucra dejar de considerar a la conciencia en la autosuficiencia e implicar un “inconsciente”, “lo desconocido del cuerpo” (Deleuze, 2009: 28-35), a lo cual la conciencia, a través de las ilusiones de la trascendencia, es ignorante, como también a los modos de la ética del conocimiento, de las pasiones alegres, de la potencia inmanente.

La cuestión dialéctica desde lo imaginario y su expresión epistemológica en la contradicción de las teorías sociales y políticas, llevan a la pregunta por formas teóricas que pudieran contemplar esta dualidad en la construcción del conocimiento y así poder dar un paso hacia una manera de ver la realidad social en la totalidad del movimiento entre lo subjetivo y lo objetivo. Esto abre el camino entre dos cuestiones fundamentales: las tendencias inmanentes de la colectividad viva, reivindicadas por el mismo pensamiento intelectual desde la filosofía de Baruch Spinoza hasta la de Gilles Deleuze, y las formas trascendentes y dadas de lo social, que en este caso se verían puestas en acto mediante la misma necesidad de institución que tiene la sociedad. Esto a su vez permite pensar a lo imaginario simbólico en la comprensión de lo social, por su presencia dinámica tanto en lo inmanente como en lo trascendente de lo social. Por lo que se hace posible un entendimiento poshegemónico basado en el fondo imaginario, no sólo de toda reflexión, sino también de la representación y experiencia de lo social. Fue posible pensar este tipo de entendimiento gracias a la influencia de la obra *Poshegemonía: Teoría política y América Latina* de John Beasley-Murray (2010), basada en la insoslayable parte inmanente de lo social como forma de entendimiento de movimientos sociales, y por lo tanto de la misma constitución de lo social y lo político.

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

De esta forma, la complejidad integral de lo social puede ser entendida dentro de las dinámicas imaginarias, mediante las tópicas socioculturales que constituyen los *sermo mythicus*, y los periodos de

la explosión y de la latencia de un mito, que corresponden a la recepción generalizada de un imaginario social y aquella que la precede caracterizada por el rechazo y la clandestinidad cultural; así las imágenes son un “personaje en busca de actor” en el drama sociocultural de una sociedad particular, y donde corresponden todas las analogías acuáticas que Durand usa (2003: 137-139), para dar cuenta de cómo valores, normas, visiones del mundo, maneras de hacer, creencias, y costumbres, subrepticamente se inmiscuyen en los imaginarios sociales ya instituidos hasta encontrar poco a poco su propia institución.

La programática de la interpretación de Gilbert Durand entra en un concepto de lo poshegemónico que, tomando en cuenta lo básico de las propuestas fundamentales alrededor de la teoría de la poshegemonía, le añade la cuestión de la imagen arquetípica que anima tanto lo trascendente como lo inmanente, lo ideológico como lo corporal, el consenso y su fuga. Marcelo Starcenbaum considera que la poshegemonía se inserta en un debate sociopolítico actual que pone en jaque la noción de hegemonía, como los trabajos en los estudios culturales británicos de Scott Lash y de Nicholas Thoburn, ya que en nombre de la “nueva lógica cultural de la invención” en contra de la ya clásica lógica de la reproducción, donde la política por la ideología y el discurso sería dominación signica y legitimación representativa del poder, cuando el día de hoy, después del paso de lo normativo a lo fáctico, de lo representativo a lo comunicativo, o del poder objetivo al biopoder de invención subjetiva, “el poder es esencialmente poshegemónico” (Lash, 2007: 55, 56); mientras Thoburn considera que las categorías de la hegemonía resultan insuficientes para la compleja distribución de las actuales relaciones sociales, técnicas, económicas y afectivas (Thoburn, 2007: 80).

Por constatar la presencia de las imágenes arquetípicas en la interpretación simbólica de ambos registros dialécticos, es que podemos pensar en una poshegemonía simbólica, siguiendo la misma línea metodológica de Jon Beasley-Murray en torno al afecto, al hábito y a la multitud. Lo que quiere decir el ir y venir de la afluencia imaginaria entre lo inherente de los hábitos y los afectos y lo culminante de la representación institucional de ciertos temas y cuestiones de la vida social y cultural, para poder pensar el cómo del estructuralismo de las imágenes en la sociedad y la cultura a través de la manifestación en los diferentes registros inmanentes y trascendentes.

Esta posibilidad de entendimiento poshegemónico de la simbólica en lo social, recibe una bienvenida teórica desde lo imaginario como movimiento incesante entre lo subjetivo y lo objetivo, y por lo tanto como fuente de sentido tanto de lo instituyente como de lo instituido, de lo potente y de lo dado, de lo inmanente y de lo trascendente de lo social. Y puede ser contemplada en ciertas formaciones sociales que han surgido en la historia de una forma anacrónica y simbólica, expresando ciertos rasgos estructurales de imágenes psíquicas, tanto en los aspectos inmanentes y trascendentes de lo social. Esto lo vemos ilustrado mediante la emergencia psíquica de la imagen antropológica asociada a la violencia, la guerra y la conquista, tanto en ciertas corrientes literarias y filosóficas que se oponen a los valores racionales de la Ilustración, como en los estados fascistas del siglo XX y la algarabía inmanente que ya cargaban en sí personas alrededor del mundo en la década de los años treinta, también expresada en un actual embrollo de las sociedades posmodernas en torno a la xenofobia y violencia, como en los estados y partidos políticos de extrema derecha que gravitan en torno

a valores de la misma cala; los dos lados immanentes y trascendentes influidos dinámicamente por una imagen antropológica.

El punto importante que esta investigación quiere subrayar, es darle prioridad a la psique, en la interpretación de la realidad social, no en la arraigada acepción individualizante que a este término se le adjudica, sino como el aspecto netamente cualitativo de la experiencia humana y, como tal, insoslayablemente a tomar en cuenta, ya que más que pretender extender una teoría o metodología de lo imaginario hacia lo sociopolítico, en estas páginas se quiere manifestar la presencia en la vida social de la sustancia antropológica que son los *tropos* narrativos de lo imaginario como bagaje de pre-comprensión en los acercamientos a la realidad social, y por lo tanto al enriquecimiento de la misma; además de que desde la oportunidad epistemológica y cognitiva de la imagen, también es un apoyo para aportar un cuadro más integral de la realidad. Sin embargo, con este acercamiento también podemos considerar que lo imaginario no sólo es la comunicación entre cosmovisiones, obras y expresiones humanas varias, sino también entre las culturas y las sociedades insertadas en su propio proceso sociohistórico.

Mitologías nacionales

En efecto, tanto la ideología y la institución, como los afectos y hábitos colectivos de una sociedad, están antropológica y psíquicamente estructurados por imágenes que pueden corresponder entre sí en ambos registros. Tal como Beasley-Murray lo considera desde la forma en cómo gobiernos o instituciones capturan los afectos, los hábitos y, por lo tanto, la multitud para tratarla como pueblo, o llanamente cuando las estructuras institucionales reprimen y acaban con toda insurrección o demanda que provenga de la inventiva de la sociedad (2010).

Roger Bastide lo ve para la relación entre lo cultural y lo sexual, siendo que ambos como dominios diferentes e independientes pueden verse influenciados mutuamente, cuando los significados sociales se inmiscuyen en lo sexual o cuando las pulsiones dejan de ser tales para permanecer como símbolos netos de la sociedad y la cultura (1961). Trataremos de ver cómo tanto en prácticas como en discursos, en formas institucionales, obras literarias y manifestaciones colectivas en torno al fascismo, viene a permear la influencia psíquica de una imagen que integra estructuralmente formas y maneras de ser que se han vistos relacionadas con la influencia estructural de esquemas que gravitan en torno a la experiencia antropológica de la violencia, la guerra y la conquista.

Carl G. Jung comienza su ensayo Wotan con la misma crítica hacia el mundo universalizado e “internacionalmente organizado” de la modernidad, cuando en el seno que la nación alemana representa, resurge el “antiguo dios de la tormenta y la embriaguez”, en contraposición del hegemónico dios cristiano y la denominación demoníaca que impuso a la deidad que representa “el ímpetu y la tormenta, una furia de pasión y ardor guerrero, poderoso mago y artista de la ilusión”. Jung no duda en afirmar que Wotan “explica” el Nacionalsocialismo “después de la más profunda reflexión”, más aún que los factores económicos, políticos y psicológicos en conjunto, cuando revive el arquetipo este dios como

símbolo, se refiere al fenómeno general mismo, y como tal, realiza una posesión de la psique de las personas (Jung, 2014: 173, 174).

Pero sin que esto se vea como una simple reducción desde la psicologización del mito, el punto del argumento de este ensayo se refiere al “aspecto dramático” que tuvo el nazismo entre el hombre “poseído” que fue Hitler, y la posterior posesión que el führer hizo del pueblo alemán al punto de “poner todo en movimiento”. Ésta es la reciprocidad entre la trascendencia y la inmanencia de lo social, ya que no fue ni el líder y su institución ni exactamente la inmanencia de la multitud alemana en su mismidad, lo que permitió el auge fascista de la nación sin la emergencia en la psique del dios Wotan que pasa a permear ambos registros. Este hecho lleva a Jung a postular al mencionado dios como “característica básica de la psique alemana”, “factor psíquico de naturaleza irracional” y “expresión no superada de una particularidad del pueblo alemán”, postulados que le dieron la pauta de afirmar que también en otros lugares “pueden existir dioses clandestinos que están durmiendo”. Así, para el caso, es el dios “rival de la razón” que, como “factor psíquico autónomo”, produce efectos colectivos cuando la interpretación mitológica encuentra sus motivos en los “tipos originales” del inconsciente de las razas (Jung, 2014: 178- 180).

La emergencia psíquica de dicha imagen antropológica está asociada a la violencia, la guerra y la conquista, también en los estados fascistas del siglo XX, tal como Enzo Traverso lo plantea, ya que el fascismo es a la vez una revolución, puesto que quería crear una nueva sociedad, una ideología, porque había reformulado el nacionalismo desde una perspectiva que, después de haber rechazado el marxismo, se oponía tanto al conservadurismo como al liberalismo, buscando una nueva vía, una nueva visión del mundo, porque quería crear un hombre nuevo y porque se presentaba como el destino providencial de la nación y de una cultura, dado que su proyecto se inscribía en las prácticas sociales que aspiraban a transformar el imaginario colectivo, modificar los estilos de vida y suprimir toda división entre vida privada y vida pública (Traverso, 2006: 231).

Para el abordaje del fenómeno, Traverso se refiere primeramente a estudios históricos del fascismo en la Alemania nazi, y precisa su visión del mismo como fenómeno de naturaleza moderna y revolucionaria, al observar en la nacionalización de las masas la fuente del consenso popular del régimen, y al rastrear los orígenes del fascismo en una tradición de izquierdas de matriz jacobina (Traverso, 2006: 230-232). Para nuestro autor, comprender el fascismo desde la historia de las ideas y de la política no es suficiente, cuando se deben tener en cuenta sus representaciones, sus prácticas y su capacidad para canalizar sentimientos populares: “un imaginario colectivo ha encontrado en el fascismo un hogar, un espejo, un amplificador y una válvula de escape.” Palabras de Traverso a las cuales Jung pondría un nombre: Wotan, como imagen psíquica y fuente de la que bebe el fascismo, y donde también, a decir del mismo Traverso, se resalta la sacralización de la nación y el combate que éste representa junto a su promesa de purificación y unión del pueblo, elementos articulados en torno a cuatro dimensiones esenciales: la fe, el mito, el rito y la comunión, señalando en el fascismo la estructura típica de una religión.

Además, éstos son elementos axiológicos del dios de la magia y la guerra, no se ven constreñidos al periodo de entreguerras, tal como Zeev Sternhell denuncia desde la postura que ubica el origen del

fascismo en Francia en una entrevista que le realizó Mario Sznajder. A pesar de que, según Traverso, los años treinta europeos fueron testigos del “campo magnético” fascista en donde se suman intelectuales, movimientos, partidos y regímenes en una mezcla de conservadurismo y modernidad, revolución y contrarrevolución, nacionalismo e imperialismo, antisemitismo y racismo, antiliberalismo y anticomunismo, como antagonismos en “el seno de toda forma de fascismo” cuando cada cual adoptaría lo símbolos y ritos en prácticas políticas específicas (Traverso, 2006: 235, 255).

Así mismo, esta imagen antropológica la vemos en corrientes literarias y filosóficas, que se oponen a los valores racionales de la Ilustración, y el trabajo de Sternhell se vuelve preponderante, ya que ubica el nacimiento y ascenso de la ideología fascista desde finales del siglo XIX, misma que encontramos en la literatura francesa de Maurice Barrés: la insinuación de la axiología pujante de la imagen que Wotan representa, mediante la noción *de le sens du relative* del escritor, entendiéndolo por ello el rechazo de las normas universales, el de la tradición occidental que se asocia con la Ilustración, con Emmanuel Kant y su imperativo categórico. Según Sternhell, en las novelas de Barrés tales como *Les Déracinés* (1897) y *La terre et les morts* (1899) se imprime una visión de la nacionalidad que permite dar cuenta de que “no hay diferencia entre sus ideas y el Blut und Boden (sangre y tierra)” de la ideología étnica nacida a finales del siglo XIX en Alemania, y que Jung también ubica en la constelación de Wotan. En *Les Déracinés*, la primera novela política de Barrés, el autor describe cómo el profesor de una escuela secundaria desarraigó de su tierra y su cultura a sus alumnos para conducirlos al “universalismo”. Enseñaba filosofía y era kantiano: enseñaba el imperativo categórico a sus alumnos. Todo indica que para Barrés, la teoría kantiana era una “gran desgracia” para la cultura francesa y la pauta antiilustrada del escritor le llevó a Sternhell a ubicar también aquí a George Sorel y *Les illusions du progrès* (1908) como texto antimoderno hasta llegar con Johann Gottfried Herder como alternativa completa al pensamiento de la Ilustración, al racionalismo, a la concepción jurídico-política de la nación, y al concepto kantiano de la autonomía del individuo (Sternhell en Sznajder, 2010: 329, 341).

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

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

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

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

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

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

También podemos ver el estructuralismo de esta imagen en el actual embrollo de las sociedades posmodernas en torno a la xenofobia y violencia, así como en los Estados y partidos políticos de extrema derecha que gravitan en torno a valores de la misma cala. El presidente francés Macron no se equivoca cuando dice que hoy en día regresan “viejos demonios”, porque las consecuencias sociales y culturales de la hegemonía de un sistema político y económico universalizante e hiperindividualizado como lo es el llamado neoliberalismo, le han dado entrada a políticas derechistas que mantienen las estructuras de las imágenes no integradas de la conciencia y presentan un polémico escenario global. Al menos así es interpretado geopolíticamente por Jalife-Rahme desde la decadencia de la hegemonía estadounidense a nivel económico y militar, la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea y, en general, el actual “ascenso irresistible” de los nacionalismos, a propósito de la 54ª edición de la Conferencia de Seguridad de Múnich, donde se abordó el “colapso del liberalismo” y se alertó con pesimismo de que el mundo se encuentra al borde del precipicio nuclear, ¿caso es que el “dios nacional”, tal como Jung se refiere a dicha imagen, está volviendo para enfrentar a la conciencia neoliberal de desarrollo que Wall Street y su bancada representan?

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

Para el analista Raúl Zibechi, no se puede hablar de fascismo como tal, con relación al actual “crecimiento de las derechas”, ya sea porque el primero es hijo insurrecto, o imagen no integrada en la psique del capitalismo monopolista de tendencia global, mientras que el segundo es parición no querida del modelo neoliberal extractivista. Sin embargo, al tener ambos los elementos estructurales que se vieron en emergencia al finales del siglo XIX y en los sistemas fascistas del siglo XX, en relación al culto a la nación y la supremacía de clase o de raza, podemos decir que complejos psíquicos, no precisamente inclinados hacia la democracia y la libertad, están actuando detrás de un cierto control social de las poblaciones que el neoliberalismo mantiene, mediante masificación de cámaras de seguridad, militarización, feminicidios, bandas de narcotraficantes, milicias parapoliciales, entre las más conocidas formas legales e ilegales, el “Estado policial” y los campos de concentración que crea para “los de abajo”, la violencia estructural, machista y racista, que pasa “por todos los poros” de la inmanencia de la sociedad.

A opinión de Zibechi, los varones tanto alemanes como brasileños no se volvieron machistas genéticamente, sino que, por la pérdida de bienes, el neoliberalismo les provocó la ausencia de su

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

Hubo una profunda grieta social agravada por el neoliberalismo que ha provocado la emergencia en la psique contemporánea de imágenes que refuerzan la división de clase, raza o condición social, y que tanto la democracia de aquellos que son considerados ciudadanos, como el mercado de aquellos que tienen acceso a él, ya habían consolidado. Grieta que permitió la institucionalización de una nueva derecha capilar reaccionaria, incapaz de dialogar y que ha desgarrado el tejido social, desde Estados Unidos hasta Sudamérica, cuando “Trump es la consecuencia, no la causa” (La Jornada 2017). Por lo tanto, vemos “el auge de la extrema derecha en el mundo” con la presencia del 17% en Suecia, 21% en Dinamarca, 13% en Holanda, 26% en Austria, cifras todas de una lista que continúa del porcentaje obtenido electoralmente por parte de la extrema derecha en las últimas elecciones de cada nación, desde el nacionalismo extremo en el parlamentarismo alemán de Alternativa Alemania y sus propuestas antimigración, la victoria electoral de Matteo Salvini como ministro interior de Italia, el cual fue apodado “el pequeño Mussolini”, quien a cuatro meses de la toma de su cargo inició la expulsión de inmigrantes, hasta la fuerte oposición electoral de Marine Le Pen en Francia. Son muestras de cómo el hartazgo ocasionado por el liberalismo de mercado se deja ver en políticas en oposición a la Unión Europea, a la inmigración y la banca internacional en nombre de la “renacionalización étnica”, tal como el sociólogo Jens Rydgren lo considera, como un movimiento encaminado a proteger y aumentar la homogeneidad étnica en su nación (T13, 2018).

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

entre tendencias nacionalistas de corte de derecha y el hegemónico imaginario liberal de la democracia universal y el consumo de mercado.

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

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

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

Para el sociólogo marxista Michael Löwy, entre las grandes características que engloban la “ola marrón posfascista” -representada por el eje E. U.-Brasil-Israel y la extrema derecha europea- además de las consecuencias de la globalización neoliberal, como son la ruina económica que conllevó crisis

en todos los niveles en las sociedades, y la “homogeneización cultural”, amenazante a las identidades étnicas de lo regional; son el autoritarismo y la adhesión a un líder capaz de restaurar el orden, además de una ideología represiva que conlleva el culto a la violencia policial, el llamado a la restauración de la pena de muerte, y la distribución de armas en la sociedad como defensa (Löwy *et al.*, 2019). La imagen del dios nacionalista, se muestra una vez más en la superficie de la conciencia, dentro de las mismas fracturas que el sistema liberal y capitalista padecen.

Epistemológicamente, esta investigación permite abonar la consideración de que esta emergencia no comienza trascendentalmente en los sistemas políticos mencionados, sino que se inserta en la afectividad y en los hábitos colectivos que también comparten los esquemas del complejo del dios guerrero, cuando los incidentes violentos en relación con el uso de armas en la sociedad norteamericana han ido en aumento, hay una fuerte presencia de grupos neofascistas en las poblaciones europeas, y ni qué decir del odio socialmente generalizado hacia los inmigrantes y el voto masivo hacia los líderes de derecha. Tanto lo inmanente como lo trascendente de lo social participan simbólicamente de la imagen psicoantropológica del mito nacionalista. La causalidad del fenómeno tanto a nivel inmanente como trascendente, es imaginaria o, en otras palabras, la misma confluencia y encuentro entre ambos, ya que las cosas que pasan en la inmanencia de la vida participan de los mismos principios imaginarios con los que las estructuras trascendentes de lo social se visten.

Fue la misma hegemonía neoliberal impuesta desde los años ochenta la que permitió el posterior auge de un nacionalismo reaccionario en las primeras décadas del siglo XXI, después de la crisis social y política que dicho sistema conllevó, acaso como surge el fascismo al capitalismo internacional o la filosofía herderiana a la Ilustración kantiana, movimientos de la psique que expresan ese vaivén de las imágenes y su dinámica subjetiva- objetiva, inmanente y trascendente; ya que tanto los sistemas institucionales como los movimientos inmanentes de lo social se hallan empapados por sentimientos nacionalistas y de rechazo al liberalismo de mercado, en lo que toca a imágenes que mantienen las estructuras axiológicas que pueden relacionar al paganismo precristiano, al nacionalismo exacerbado, al fascismo y a la extrema derecha de hoy en día. Estructuras que Jung relacionó con el arquetipo de Wotan, y que si bien lo considera como perteneciente a la psique germánica, el hecho de que atravesase fronteras en su contexto entreguerras, como el hecho de que aún hoy en día se pueda considerar que sus estructuras permanezcan, hace más bien deliberar que, desde el ecumenismo simbólico de la redundancia de las imágenes antropológicas, Wotan es el mito germánico de un arquetipo de la psique humana que puede encontrar diferentes mitos y maneras de expresarse, cuando la hegemonía de un imaginario judeocristiano, diurno y patriarcal, en la psique occidental ha delegado el reconocimiento de otros imaginarios que siguen estando presentes en la particularidades y que en su represión surgen despóticamente.

La emergencia de ciertas axiologías en las psiquis colectivas no puede verse explicada por factores puramente económicos, sociales, políticos o culturales, cuando en ninguno de estos ámbitos la determinación puede ser subjetiva u objetiva en su plenitud. La construcción epistemológica de lo social, desde la consideración de lo imaginario como espacio de encuentro, germen de sentido anímico y estructuralismo expresado inmanente y trascendentemente, puede obtener un cuadro integral sobre

el trasfondo psicoanímico expresado en cada uno de esos ámbitos por el mismo entrelazamiento que desde las imágenes los permean, de tal forma que ningún área de la vida social, política y cultural escapa de la poshegemonía de lo imaginario y su ambivalencia axiológica entre lo dado y lo emergente.

De esta forma, la oposición política entre izquierda y derecha cobra otros tintes a los puramente ideológicos, aunque tampoco se puede pensar sólo como un resultado de afectos o hábitos encontrados ni de un enfrentamiento entre la multitud y el aparato de captura contractual, ya que desde la dinámica dialéctica de las imágenes antropológicas, ésta ya clásica querrela parece esconder motivos profundos de la especie en la misma consecución del equilibrio psíquico. Tal vez por ello, después de la catástrofe del siglo pasado, Jung pasó a considerar este hecho como perteneciente al estudio de la psicopatología de masas, y desde su acercamiento analítico a los sueños individuales mediante sus conceptos de “sombra”, “represión” e “inconsciente colectivo”, pudo realizar una analogía entre los motivos comunes de los sueños de sus pacientes alemanes en 1918, en un tipo de desorden arquetípico que manifestaba “primitivismo, violencia y crueldad” en un número considerable de casos, que le hicieron preguntarse sobre el estado anímico colectivo, el cual no se veía encerrado en la geografía teutónica, cuando “la agresión tempestuosa de fuerzas primitivas era más o menos universal”, los alemanes lo manifestaron más susceptiblemente de una forma masiva por encima de la razón moral e intelectual; de tal forma que estos símbolos al no encontrar expresión en la conciencia se acumulan con “peligro” represivamente. Así, el fascismo representa el enfrentamiento con la sombra colectiva y los contenidos imaginarios reprimidos, cuando la “tarea psicológica” de la democracia, en analogía a la psicoterapia individual, sería hacer conscientes estos conflictos, lo cual no elimina el complejo imaginario inmiscuido, pero sí le da el estatuto de “foco de vida”, en la paradoja de la propia interioridad que refleja al enemigo externo (Jung, 2014: 210-217).

Los nacionalismos actuales se caracterizan por mantener en su línea algún elemento tradicional que se ha venido resistiendo a la globalización de los bienes de producción, migratorios y culturales, muestras de ello son la reivindicación de la población blanca norteamericana en plena crisis social, así como la “reacción conservadora” en materia moral y económica que representa la última votación presidencial de Brasil, la de Matteo Salvini y el ascenso del partido Reagrupación Nacional, sucesor del partido de derecha francés Frente Nacional, reacciones que surgen como respuestas ante la falta que no ha podido colmar un imaginario hegemónico universalizante en materia económica, social y cultural.

La poshegemonía simbólica de este “mito nacionalista”, así como este tipo de acercamiento a otras cuestiones socioculturales, trata de retratar como la incompletud inherente de cualquier sistema político y social, que en este caso expresa, la reacción conservadora y nacionalista hacia la globalización previa de las décadas anteriores, no descansa determinadamente en el lenguaje, la ideología, el sistema socioeconómico o en la inmanencia de los afectos y hábitos, sino que es una incompletud al nivel de lo imaginario, expresado simbólica y correlacionalmente en cada uno de estos ámbitos mencionados. Como motor de la historia que son, los complejos culturales de las psiquis colectivas, les hacen frente a las significaciones de una realidad determinada por imágenes “psíquicamente hegemónicas”, en la lucha de esos mismos complejos por instaurarse, por instituirse y recibir un nombre. Y esto porque la

hegemonía ideológica, cultural o inmanente de lo social, no puede ser pensada puramente en términos materiales o lingüísticos, sino en su contraparte psíquica y antropológica, un movimiento de imágenes que esquemáticamente transita por diferentes dimensiones de lo social y que como trasfondo del signo instituido y fuente de sentido, debe formar parte de cualquier planteamiento que indague sobre lo que entrelaza a las sociedades.

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

El desarrollo de este trabajo permite pensar en una política entendida como psicoterapia extendida a lo social en pos de la integración psíquica de lo imaginario, ya que entender lo determinante que se vuelven las imágenes antropológicas como trasfondo de las diferentes dimensiones de lo social y cultural, da la pauta para comprender los movimientos entre lo nuevo y lo viejo en lo social, lo instituyente e instituido, y así darle lugar a contenidos reprimidos en la conciencia colectiva, que al surgir puedan no resultar tan extraños y tener en cuenta la posibilidad de alguna forma integrada de cultura y sociedad desde la misma reflexión científica y humanista.

Diego Armando Calcáneo Aguilar. dcalcaneo@correo.xoc.uam.mx

Maestro en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Profesor asociado sin contrato actual en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, en la ciudad de México. Temas de investigación: Concepción de lo imaginario en ciencias sociales, simbolismo como forma de interpretación de los lenguajes, lugar de lo imaginario simbólico para pensar en la posibilidad política. Últimas tres publicaciones: Calcáneo, Diego. (2023). “La constitución política inmanente en el contexto de la 4T”. México: UACM, Astrolabio Revista de Ciencias y Humanidades, (11). Calcáneo, Diego. (2023). “La batalla por el sentido: aspectos simbólicos de la polarización política”. México: UAM-X. Estudios y Argumentaciones hermenéuticas, (7). Calcáneo, Diego (2022). “El símbolo y su respuesta ante la crisis actual”. México: UACM, Astrolabio Revista de Ciencias y Humanidades, (9). <https://uacm.edu.mx/Portals/2/numeros/astrolabio9.pdf>

Bibliografía

- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bastide, R. (1961). *Sociología y psicoanálisis*. Buenos Aires: Compañía Editorial Fabril Editora.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bergua Amores, J. A. (2015). *Postpolítica. Elogio del gentío*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Deleuze, Gilles (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (2003). *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos.
- _____ (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: FCE.
- Garagalza, L. (2014). *El sentido de la hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. España: Random House Mondadori.
- Hobbes, T. (1982). *Leviatán: o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Bogotá: Editorial Skla.
- Jalife-Rahme, A. (10 de diciembre de 2017). Trump y su yerno Kushner incendian al planeta: Jerusalén “capital fake” de Israel. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2017/12/10/opinion/01401pol>
- Jalife-Rahme, A. (23 de febrero de 2018). Colapso del orden liberal: las advertencias de la Conferencia de Seguridad de Múnich. *Sputnik*. <https://mundo.sputniknews.com/firmas/201802231076521592-seguridad-mundo-nuclear/>
- (2 de noviembre de 2018). El eje Trump, Netanyahu y Bolsonaro. *Sputnik*. <https://mundo.sputniknews.com/firmas/201811021083162090-eje-entre-eeuu-israel-y-brasil/>
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- (2014). *Civilización en transición*. Madrid: Trotta.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Lapiente, V. (8 de enero de 2019). Por qué gana la nueva derecha. *El País*. https://elpais.com/elpais/2019/01/05/opinion/1546694357_917651.html?fbclid=IwAR3pbl9VSCy8N8-SzoXVIS4L-p_4p-YlaEfpzQPgCZp8lwmcFz8s72E1GKqU
- Lash, S. (2007). Power after Hegemony. *Cultural Studies in Mutation? Theory, Culture & Society*, SAGE, 24(3).
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Locke, J. (1997). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Porrúa.

- Löwy, M. (7 de enero de 2019). La vague brune: un phénomène planétaire. Le Club de Mediapart. <https://blogs.mediapart.fr/michael-lowy/blog/070119/la-vague-brune-un-phenomene-planetaire>
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México: FCE.
- Nancy, J. L. (2008). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Negri, A. (2000). *Spinoza Subversivo*. Madrid: AKAL.
- Rivera de Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rousseau, J. J. (2013). *El contrato social o principios del derecho político*. México: Porrúa.
- Sánchez, C. (1997). El imaginario como instrumento de análisis social. *Política y sociedad*, 24, 151-163.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Stefanoni, P. (octubre de 2018). Antiprogresismo. Un fantasma que recorre América Latina. *Nueva Sociedad*. <http://nuso.org/articulo/antiprogresismo/>
- Sznajder, M. (2010). Entrevista con Zeev Sternhell. *Historia y Política*, 24, 329-356.
- Thoburn, N. (2007). Patterns of Production. *Cultural Studies after Hegemony. Theory, Culture & Society*, SAGE, 24(3), 79-94.
- Traverso, E. (2005). Interpretar el fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile. *Ayer*, 60(4), 227- 258.
- T13 (2018). El auge de la extrema derecha en el mundo. <https://www.youtube.com/watch?v=sy3Wg-TalWKg>
- Verjat, A. (1989). *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*. Barcelona: Anthropos.
- Zibechi, R. (13 de octubre de 2017). El fin de las sociedades democráticas en América Latina. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2017/10/13/opinion/021a1pol>
- (27 de octubre de 2017). Del fin de ciclo a la consolidación de las derechas. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2017/10/27/opinion/016a1pol>
- (9 de noviembre de 2018). Decir fascismo confunde y despolitiza. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2018/11/09/opinion/022a2pol>