



Universidad de Chile
Instituto de la Comunicación e Imagen
Magíster en Comunicación Política

Tesis para optar al grado de Magíster en Comunicación Política

Imaginación Política: Más allá del Malestar Social

Autor:

Francisco Pavez Correa

Profesor Guía:

Hans Stange Marcus

*A todas aquellas y aquellos luchadores
que fueron víctimas de la represión policial
en el contexto de la Revuelta Social del 2019*

Agradecimientos

En un proceso de construcción de un trabajo propio son inevitables los malos momentos, las dudas, los sentimientos de flaqueza como la desorientación, etc., sin embargo, siempre que se avecinan las tinieblas surgen aquellos destellos de luz que nos brindan las fuerzas necesarias para seguir adelante en tales empresas. En este sentido, es inevitable agradecer, en primer lugar, a mi madre por su paciencia infinita y apoyo. También a las amigas y amigos quienes son fuente de alegrías y de los cuales siempre se puede esperar la comprensión que a veces uno tanto necesita. Agradezco a las y los profesores del magister, que, si bien es parte de su labor entregarnos todas las ayudas necesarias a los y las estudiantes, sus gestos amables, su buena disposición y sus excelentes consejos escapan de todo deber exigible. También agradezco a la música que, como bien enunciaba aquel bigotón alemán “sin música la vida sería un error”, sin ella incluso esta labor estaría destinada al fracaso. Por último, doy mi agradecimiento a CONICYT y su programa Becas Chile sin cuya financiación no podría haber cursado este magíster y mucho menos haberme dedicado completamente a la realización de este trabajo.

Índice

Resumen	7
Introducción	8
Primera Parte	20
Capítulo I: Malestar en la constitución de lo social: represión y liberación de la pulsión	21
La cultura surge del malestar	21
La represión excedente del malestar	26
Desublimación represiva, sublimación y liberación	30
Restricciones y posibilidades del discurso psicoanalítico del malestar	35
Capítulo II: La aparición colectiva del sentimiento	40
Teorías de las emociones	40
Las masas afectivas	48
La afectividad colectiva	52
El suicidio y el sufrimiento social.....	57
La afectividad como una experiencia social	64
Capítulo III: El daño a la comunidad	68
El menosprecio como motor de la historia en la filosofía de Honneth.....	68
Rancière y la palabra del agravio.....	82
Una mención: los sentimientos morales de Strawson.....	91
El malestar es social porque es un perjuicio a la comunidad.....	96
Capítulo IV: Las desilusiones de la modernización contemporánea. El neoliberalismo en Chile	101
La instalación del mito y la sociedad del consumo.....	102

El desencanto posmoderno y las dificultades de la democracia latinoamericana.....	110
La crisis del modelo chileno	116
Los escépticos del malestar.....	122
El malestar frente a la modernización.....	130
Capítulo V: El malestar incompleto.....	138
Recapitulando	138
La analítica del malestar	143
Los perros de Seligman y el malestar conformista	155
Las posibilidades del malestar	160
Segunda Parte	164
Capítulo VI: La imaginación en la filosofía	165
La imaginación anterior a Kant.....	166
La imaginación en la filosofía trascendental de Kant.....	171
La imaginación después de Kant	184
Conclusiones generales respecto a la imaginación en el saber filosófico.....	202
Capítulo VII: La imaginación radicalizada	204
El pensamiento heredado	204
Los imaginarios sociales y la institución de la sociedad.....	212
El imaginario radical.....	218
Contribuciones de Castoriadis al pensamiento de la imaginación	226
Capítulo VIII: De la imaginación a la realidad	232
La taxonomía de la imaginación de Ribot	233
El devenir racional de la imaginación en Vigotsky	247
La representación de objetos ausentes en Piaget	256

El estudio de la fantasía en Freud	264
La herencia de la psicología de la imaginación	269
Capítulo IX: La imaginación ¿desencadenada?	275
Las dimensiones de la imaginación	276
La imaginación y su despliegue	298
Pasos hacia una imaginación política	307
Capítulo X: El devenir imaginación del malestar	313
Implicaciones de nuestra propuesta	323
Conclusiones finales	337
Referencias	343

Resumen

Se ha planteado que las diferentes transformaciones sociales han sido precedidas por un escenario de malestar con el orden social. A pesar de que ciertos análisis han constatado, en distintos periodos, la existencia del malestar, no en todos los lugares se han desencadenado los procesos de cambio social. Esto se debe, para algunos, a los diferentes mecanismos que tiene el orden establecido para anular el creciente malestar social que provoca. Esta investigación tiene la intención de abordar el problema desde otra mirada. La hipótesis con la que trabajamos es que el malestar social no es suficiente para provocar un proceso de transformación del orden establecido, sino que necesita de otra instancia para reconocer las causantes del malestar y orientar la acción hacia el cambio de tales condiciones que lo posibilitan, vale decir, hacia el desarrollo de una subjetivación política. Esta es la tarea de la imaginación. Por lo tanto, con este trabajo intentamos responder a la pregunta ¿cuál es el rol de la imaginación en los procesos de subjetivación política del malestar?. Para ello, desarrollaremos una arqueología del saber de los diferentes discursos del malestar y la imaginación, y con ello caracterizar e identificar sus relaciones con los procesos de subjetivación política. Sin embargo, también vamos más allá de la arqueología para establecer un marco teórico propio que nos permita interpretar el fenómeno del malestar social y la imaginación. Concluiremos que la instancia que convierte el malestar social en malestar transformador es la imaginación política. La investigación está dividida en dos partes. La primera consiste en la revisión, análisis y discusión de diferentes saberes y discursos del malestar, pasando por el psicoanálisis social, algunas teorías sobre los afectos en ciencias sociales, la filosofía contemporánea y el debate chileno sobre el malestar y el neoliberalismo. La segunda parte consiste en la revisión, análisis y discusión de los saberes y discursos correspondiente a la imaginación, pasando por la filosofía, el pensamiento de Castoriadis y los enfoques psicológicos de Ribot, Vigotsky, Piaget y Freud. Culminaremos esta sección discutiendo la relación entre imaginación y malestar, y con ello responder a nuestra pregunta de investigación.

Palabras claves: Malestar Social – Malestar Transformador – Imaginación Política – Subjetivación Política

Introducción

No es necesario hacer un recorrido por la historia de la humanidad para que se nos vengan a la mente todos aquellos escenarios y acontecimientos de cambios sociales que fueron precedidos por un gran descontento en la población, fruto de la crisis de un orden que ha quedado obsoleto o que no ha logrado cumplir con los estándares necesarios que garanticen el bienestar material y moral de una sociedad. La Revolución Francesa es el ejemplo paradigmático de tal concatenación de elementos, pero también en los procesos de independencia de cualquier país latinoamericano o las protestas campesinas de la Edad Media que, a pesar de ser brutalmente combatidas y muchas veces estériles en lo que respecta a la inmediatez de sus resultados, fueron un factor importante en la erosión del sistema feudal imperante en Europa, etc., son emblema de este vínculo entre el resquebrajamiento de un orden específico y un clima social de disconformidad hacia él. A pesar de que tal impresión no posee ninguna dificultad a la hora de exponerla, lo cierto es que el pensamiento político moderno ha corrido por un camino distinto sin dar mucho interés, salvo en ciertas ocasiones, a esta cuestión. Sus argumentos han versado más sobre los aspectos racionales de la constitución de lo político que sobre elementos que podríamos denominar subjetivos. Ya sea en la idea del contrato social de los modelos jurídicos, la razón económica de ciertos liberalismos o en parte del pensamiento de algunos marxistas que, si bien han sido los más explícitos en destacar el factor del conflicto en el centro del orden social, ponen el acento en la científicidad de su teoría consciente de variables económicas y sociales. La razón objetivista, en este sentido, es el instrumento con el cual se analizan los acontecimientos políticos y las transformaciones sociales.

Tal visión, fruto quizá de este proceso de desmitologización que es el proyecto iluminista y que aplica tanto para el campo natural como para el social (Horkheimer y Adorno, 1998), comienza a ser cuestionada o reinterpretada producto de la emergencia de ciertos movimientos sociales y consignas que en la segunda mitad del siglo XX escapan de la reivindicación económica o estructural comúnmente expresada en épocas anteriores y que responden a modelos denominados muchas veces como identitarios (Fraser, 2008). Tales hechos, sumado también la crisis de la URSS y lo que representaba para las consignas

revolucionarias del período, dieron pie a nuevas interpretaciones para pensar lo político ya desde su especificidad, desde lo que la hace singular. En este sentido, pensadores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Jürgen Habermas o Jacques Rancière pusieron el acento en el vínculo que tiene la política con la palabra, en sus aspectos más discursivos.

Una consecuencia de este cambio de paradigma ha sido el establecimiento de la diferencia entre lo político y la política: el primero entendido como todo aquello que puede ser decidido de forma colectiva o como un modo de existencia comunitaria donde los sujetos se hacen cargo de lo relacionado con la constitución de la *polis*, y el segundo más vinculado con la expresión institucional de lo político como ocurre con el gobierno, los partidos políticos, etc. (Rosanvallon, 2003; PNUD, 2015). Otro modo de apreciación de los mismo es la diferencia que hace Rancière (1996) entre política y policía: esta última correspondiente a los procesos por los cuales se organizan las partes de una comunidad —la distribución de los poderes, los lugares y las funciones que se asignan—; mientras que la política corresponde a la instancia donde se cuestiona tal orden. Lo destacable de tales visiones y las respectivas diferencias que instalan es que sitúan el campo de lo político en un vínculo con la constitución de un sujeto o, más bien, con el modo de operar que tiene los miembros de una comunidad y que corresponde a una su actividad de subjetivación, lo que tiene como consecuencia la visibilización de elementos agenciales que habían sido dejados en segundo plano por las perspectivas tradiciones, cuyo énfasis estaba puesto en los factores estructurales que determinan lo político.

Esto se ha expresado, por ejemplo, en que una parte de las ciencias sociales ha puesto su ojo en el estudio de los fenómenos políticos a partir de las diferentes prácticas que ejercen los sujetos tales como la acción colectiva, las movilizaciones sociales, conflictos, resistencia civil, etc. Mientras que la preocupación de la filosofía se ha dirigido en torno a determinar las condiciones de posibilidad, el origen o fundamento de lo político. Para pensadores como Lechner (1984) el conflicto resulta sustancial a la política, mientras que para otros como Habermas (1998) es el componente comunicativo y deliberativo el que la posibilita. Y si bien la mayoría ha destacado el factor de lo social como parte constitutiva del campo político, hay quienes han dirigido su mirada hacia ciertos procesos que podríamos calificar de afectivos o

que poseen una impronta de este tipo, los cuales también han sido vinculados con la constitución de lo político o las reivindicaciones sociales de los sujetos, siguiendo esta línea similar que mencionamos en el principio y que solo parecía ser parte de una intuición común sobre la existencia de un cierto clima social predecesor a las transformaciones de un orden. Podríamos mencionar el caso de Rancière (1996) y su noción de agravio moral o *tort*: un perjuicio, daño o distorsión en la repartición de lo sensible que da cuenta de la existencia de una parte de los sin parte que es relegada de la repartición, trayendo consigo la constitución de lo político a partir del disenso de esta parte que cuestiona el orden establecido. También podríamos incluir a Honneth (1997) y su teoría de la lucha por el reconocimiento donde plantea que son los sentimientos de menosprecio —que aparecen dado que algunas características de la identidad de los sujetos no son reconocidas— los que permitirían el establecimiento de una gramática moral común que articula los sujetos e individuos para embarcarse en una lucha social por las propiedades que les han sido negadas. No es difícil asociar tales perspectivas con movimientos sociales como el de los “indignados” en España o las protestas estudiantiles en Chile en el año 2011 que Mayol y Azócar (2011) identificaban con un malestar social, o las más recientes expresiones de descontento colectivo denominadas “estallidos sociales” en distintos países de Latinoamérica.

Podríamos entonces agrupar estas visiones bajo la idea común de que existe un cierto tipo de malestar en la sociedad que desencadena procesos de politización —“el intento de incorporar un asunto al campo de lo político, es decir, al de las decisiones colectivas” (PNUD, 2015, p. 15)—, de cuestionamiento del orden establecido y de intenciones de cambio social o transformación de dicho orden. En este sentido, Mayol y Azócar (2011) nos dicen que

La política y la liberación del malestar tienen una relación de todo y parte. Si la primera es la coordinación de acciones en el marco de un proyecto de sociedad y el segundo es uno de los objetivos universales que las sociedades han asignado a su existencia, no cabe duda que el malestar se debe asumir incorporado en el sitio de la politicidad (p. 164-165).

Entonces nos cabe la pregunta sobre ¿qué es esa cosa llamada malestar?. El término ha sido popularizado en el pensamiento contemporáneo a partir de la obra clásica de Freud

(1992a) llamada *El malestar en la cultura*. En dicha obra, como en otras, se plantea que la represión es el mecanismo por el cual se sostiene la cultura, es debido a que los individuos son capaces de contener los impulsos por satisfacer sus necesidades inmediatas que éstos pueden trabajar y cooperar en conjunto para asegurar la gratificación futura y moderada de sus apetitos. En este sentido, la socialización de los seres humanos, desde el enfoque del psicoanálisis, consiste en hacer del infante un adulto capaz de desviar sus energías e impulsos primitivos para enfocarlos en la producción de bienes materiales y culturales útiles a la sociedad. Sin embargo, la consecuencia dramática que identifica Freud en este proceso es que, al fundarse la civilización en la represión, el malestar se vuelve una constante para el desarrollo de la cultura. En otras palabras, en tanto el establecimiento del orden social se sustenta en base a la represión a la que deben ser sometidos los sujetos, aun cuando el desarrollo de la sociedad haya traído convenientes mejoras para el ser humano, nos encontramos ante una primera aproximación al vínculo que tiene el malestar con el orden social y en consecuencia su relación con lo político. Posteriormente, Marcuse (1983) retomará la idea, pero con algunas modificaciones, pues para él existe una diferencia entre la represión necesaria para el sostenimiento de la vida y una represión que es fruto de un orden opresivo o injusto. De esta forma el malestar se convierte en un indicio de disconformidad con el orden social, el síntoma de la existencia de algo en la sociedad que la hace indeseable y por ende habría cierta predisposición para intervenirla en función del cambio social.

En esta línea podríamos situar a Mayol (2014) quien ve en la serie de manifestaciones sociales y protestas en torno a la educación y reivindicaciones socioambientales del 2011 en Chile la demostración activa del malestar hacia el modelo neoliberal. Ya antes el PNUD en un informe del año 1998 había sostenido que en el proceso de modernización chileno traía consigo sensaciones de inseguridad y desconfianza hacia las instituciones por parte de la ciudadanía, lo que daba indicios de la existencia de un “malestar difuso” pues no adquiriría necesariamente un carácter manifiesto, por lo menos hasta ese momento. Sin embargo, con la aparición de las manifestaciones sociales posteriores, el malestar dejó de tener el componente difuso para hacerse explícito e incuestionable. Este proceso de acumulación de malestar que se venía gestando desde el regreso a la democracia en Chile no había mostrado

su faceta activa, dado a los mecanismos de mitigación del malestar por parte del Estado: la fantasía como esperanza exacerbada de un futuro mejor y la anestesia provocada por el consumo (Mayol & Azócar, 2011). Pero con el pasar del tiempo y dada la respuesta ineficiente del orden social a las necesidades de los ciudadanos, irremediablemente el malestar acumulado desencadenaría un proceso de politización de la ciudadanía (Mayol & Azócar, 2011). Curiosamente, en el 2015 el PNUD vuelve a sacar un informe sobre el malestar en Chile donde sostenía la tesis contraria a la inherente capacidad politizante que a éste se le atribuía; mostraba que la disconformidad que tienen los individuos con el escenario en el que viven no se correlacionaba con un mayor interés o participación en actividades políticas, pues el malestar podía estar totalmente naturalizado y la intención de cambiar el orden social estar totalmente ausente. Sin embargo, el mismo informe mostraba que por el contrario el mayor interés y participación en actividades políticas se encontraba en personas que creían que el cambio social era posible (PNUD, 2015). En este sentido cabe la pregunta ¿es factible plantear que el malestar sea solo una condición necesaria aunque no suficiente para desencadenar los procesos de politización que generen los cambios en el orden dado? o, en otras palabras, ¿será posible que el malestar debe pasar por un proceso de mutación para que éste pueda convertirse en un tipo de subjetivación política?

Podríamos tomar el asunto desde otra mirada. Para Mead (1982) cuando un individuo se encuentra frente a la desaprobación de su comunidad debe pensar en un *otro generalizado* futuro donde las normas y prácticas que habían sido restringidas o imposibles sean ahora aceptadas por sus pares. Honneth (1997) retomará esta idea y siguiendo a Dewey (1894,1895) —para quien las emociones son el fruto de las expectativas referidas al éxito o fracaso de la acción de los individuos— planteará que dichas expectativas pueden remitir al comportamiento instrumental o el normativo; en el caso del primero el individuo responde con un repertorio amplio de emociones, en cambio, en el comportamiento normativo el actuar errado del individuo produce conflictos del tipo moral: si la violación de la norma es causada por él mismo se producen sentimientos de culpa, pero si es el otro de interacción quien provoca el fracaso de la acción se generan sentimientos de indignación. Honneth sostendrá que este segundo tipo de afectos, los que denomina sentimientos de menosprecio, son los que

les indican a los sujetos particulares que “de manera injusta se le priva de reconocimiento social” (1997, p. 165). Desde este enfoque los individuos deben pensar una sociedad futura donde su actuar no sea desestimado por la norma, y solo si éstos logran generalizar sus objetivos por encima de sus pretensiones particulares podrán asociarse de manera tal que puedan entablar una lucha social por el reconocimiento (Honneth, 1997).

En un sentido similar, Rancière (1996) sostiene que la política aparece cuando la parte de los que no tienen parte, luego de dar cuenta del daño y el agravio moral producido por el reparto de lo sensible que se establece en una comunidad, levantan un disenso, “inventan mundos de comunidad que son mundos de disentimiento” (p. 79). Es decir, proponen nuevos mundos donde la parte de los que no tienen parte también se cuentan como argumentadores legítimos.

Siguiendo lo anterior, nos encontramos ante cierta idea que versa sobre que los sujetos cuando se encuentran en una situación de malestar provocada por algún aspecto normativo del orden social, éstos inventan o proponen nuevas formas de comunidad donde sus pretensiones sean satisfechas. Esto nos habla de la intervención de un segundo proceso en el camino que va del malestar hacia la politización y el fin de transformar el orden social. No es difícil asociar este proceso con la capacidad de invención que se le atribuye a la imaginación. Incluso el mismo Marcuse (1983), a partir de Freud, le dio una particular importancia como mecanismo que poseen los sujetos para responder a la insatisfacción de la realidad vinculándola con las aspiraciones utópicas que “han llegado a estar saturadas de realidad histórica” (p. 148). En este sentido, parece ser que la imaginación cumple cierta función en el proceso de subjetivación política del malestar. Detengámonos más en este aspecto.

Desde las reflexiones tempranas de la filosofía, la imaginación aparece como una de las tantas actividades de la *psyche*, pero que en comparación con el *logos* o la *aisthesis* ha sido menos desarrollada e incluso desvalorada (Jiménez, 2006). En el caso de Platón, la imaginación es productora de conocimiento engañoso y falso, y en Aristóteles, que si bien reconoce su papel relevante en la producción de conocimiento, solo es parcial y puede inducir al error (Jiménez, 2006). En cambio, es en la filosofía de Kant donde la imaginación cobra

relevancia al ser una de las facultades del sujeto trascendental (Lapoujade, 1988; Jiménez, 2006), cuya importancia es que enlaza los elementos de la intuición sensible con la síntesis intelectual del entendimiento, teniendo como resultado las imágenes y los esquemas que serán de gran importancia para la producción de conocimientos y juicios sintéticos a priori. En un sentido más amplio, la imaginación viene a ser la capacidad de producir imágenes, cuyas creaciones pueden darse en formas variadas tales como metáforas, alegorías, signos e iconos, y que, en consecuencia, se encuentra vinculada con diferentes aspectos del ser humano, como el lenguaje, el mito, el sueño, la religión y el arte, alimentado también a las utopías que dan cuenta de su alcance político, cultural e histórico (Lapoujade, 1988).

La imaginación está asociada directamente con la fantasía: etimológicamente en griego es *phantasia* y se relaciona con la manifestación, la aparición o con el fenómeno, como también con el *phaos*, la luz o lo que brilla, lo que da cuenta de su relación con lo visible y lo representable (Jiménez, 2006). Su traducción al latín es *imaginatio*, de ahí deriva la palabra imaginación en castellano (Pozuelo, 2007), lo que muestra el fuerte vínculo de ambas palabras que se usan usualmente como sinónimos. Particularmente para Vigotsky (2018) la imaginación, como actividad creadora del ser humano, es un proceso que se constituye en el vínculo entre realidad y fantasía. Contrariamente al sentido común que contrapone estas dos instancias, la imaginación toma los elementos de las experiencias vividas por los individuos, “la fantasía se construye siempre con materiales tomados del mundo real” (Vigotsky, 2018, p. 17). Además es una instancia social, ya que los individuos pueden crear imágenes de las experiencias vividas de otros, lo que trae como consecuencia que la imaginación es un medio por el cual la experiencia del ser humano se expande. Esto implica que la imaginación no es una cuestión puramente interior, sino que es propiciada por el ambiente social, lo cual agrega un componente histórico-social al proceso de la imaginación. Pero donde más se expresa este vínculo que identifica Vigotsky (2018) entre realidad e imaginación es cuando éste plantea que la imaginación puede llegar a producir algo totalmente nuevo que no existía antes, ni en la experiencia ni en el mundo, pero que se vuelve parte de él cuando se materializa.

Cabe destacar al respecto el pensamiento de Castoriadis (1997, 2013) donde aparece la imaginación fuertemente vinculada al campo histórico-social, a la creación como

transformación del orden, por lo que en este sentido se relaciona con aspectos más políticos. Con su concepto de imaginario social refiere al talante de la sociedad en que, tanto potencia creativa, se construye a sí misma. Castoriadis le da un estatus lógico-ontológico a la imaginación (Jiménez, 2006), en tanto ésta es la capacidad de producir imágenes y representaciones de manera incesante e indeterminada, independiente de la percepción y las cosas del mundo. De esta forma, para este pensador lo imaginario es lo que está a la base tanto de la alienación como de la autocreación de la sociedad: en tanto que el imaginario social es instituyente, produce símbolos y significaciones que rigen a la sociedad, pero como esta autoinstitución no se sabe como tal, tiene como resultado la alienación. Sin embargo, dado que la imaginación es indeterminada permite “la emergencia de nuevas instituciones y nuevas maneras de vivir” (Castoriadis, 2013, p. 215) que dan cuenta del componente autocreativo de la sociedad y de la historia.

Entonces, dado lo anterior con respecto a la imaginación y teniendo en mente lo mostrado por el informe del PNUD (2015) sobre que los sujetos con mayores índices de malestar no necesariamente son más partícipes en actividades políticas, podemos esbozar las siguientes dos hipótesis. Primero, *el malestar no es suficiente para desencadenar un proceso de subjetivación política que busque generar cambios en el orden social*. Es decir, no hay garantías ni nada intrínseco al malestar que pueda ser signo sobre que los individuos y colectivos que lo padecen busquen como solución a él la transformación de la sociedad en la que habitan. Segundo, sostenemos que *es la imaginación la instancia que permite los procesos de subjetivación política del malestar*, es decir, la que posibilita que quienes estén en esa situación de disconformidad con el orden dado, a través de los procesos involucrados en imaginación, puedan desligarse de la realidad social establecida para figurar otra donde den solución a las causas que desencadenaron el malestar y en función de ello orientar su acción para crear, es decir, traer a la realidad una comunidad donde sus anhelos puedan ser realizados. En este sentido, lo que queremos responder en este trabajo es la pregunta sobre *¿cuál es el rol de la imaginación en los procesos de subjetivación política del malestar?*

Para afrontar la pregunta necesitamos primero entender el problema del malestar: ¿a qué se está aludiendo cuando se dice que existe un malestar en una sociedad en específico?

¿cuáles son sus condicionantes y sus tipos? ¿qué consecuencias trae la existencia del malestar y cuál es su vínculo con el orden social?. Por otro lado, y en coherencia con nuestra hipótesis de trabajo, debemos introducirnos en los misterios de la imaginación ¿qué es? ¿cuál es su función? ¿tiene alguna relación con el malestar?. Un trabajo que intente responder a tales incógnitas probablemente opte por una metodología del tipo empírica, ya sea cuantitativa o cualitativa, o tendría una preferencia por un enfoque historiográfico con sus respectivas técnicas. Nosotros en cambio optamos por otro enfoque, uno que quizá podría aparentar ser irrelevante o incluso cómodo para tratar tales problemas: una revisión bibliográfica teñida con la perspectiva arqueológica de Foucault (2002). Nuestra justificación al respecto es que, en el estudio del malestar, a pesar de que se lo pueda abordar desde los datos y sin ninguna gran pretensión teórica, lo cierto es que tiende a primar los juicios previos que se tienen sobre éste. El malestar parece ser tan obvio en lo que significa que no hay un detenimiento real por pensarlo. Resulta ser —como particularmente se verá en el cuarto capítulo de este trabajo— que los pensadores contemporáneos del malestar, sin importar las evidencias que se muestren o las expresiones más explícitas de la disconformidad en el plano social, interpretaran tales cuestiones en función del estatus que le atribuyen al malestar: si éste es inherente a la condición humana no hay motivos para pensar que se vincula con una crisis del orden social, si es propio de todo proceso de modernización es un fenómeno pasajero, o si arremete en la sociedad es signo irremediable de un cambio por venir. Tampoco queda claro muchas veces como se articulan los niveles en los que aparece; tanto los malos índices de salud mental como en el reclamo de los movimientos colectivos o las protestas sociales son asumidas como parte del mismo fenómeno sin necesariamente establecer el vínculo que los une, si es que hay uno, como problematizan Macarena Orchard y Álvaro Jiménez (2016). Esto también afecta, como veremos en este trabajo, incluso las lecturas que se dan sobre los mecanismos o respuestas de mitigación o exteriorización del malestar, lo que implica de hecho su vínculo con la imaginación.

Es por lo anterior que la estrategia que proponemos consistirá en un primer momento en la revisión y reconstrucción de los discursos y saberes sobre el malestar, con el fin de identificar aquellas constantes y diferencias que se encuentran en dichos saberes y que

también nos sirven para indagar en sus condiciones de posibilidad, teniendo presente siempre en mente que nuestro objetivo refiere al vínculo que tiene el malestar con los procesos de subjetivación política. El segundo momento será similar al anterior, pero enfocado ahora en los discursos y saberes de la imaginación. Luego, como es de esperar, el tercer momento consistirá en la discusión que gira en torno a la imaginación como proceso que posibilita la subjetivación política del malestar y la orienta hacia la transformación social. En este sentido en tal momento se juzgará la pertinencia y consistencia de nuestra hipótesis. Todo esto con el afán de responder al objetivo general de nuestro trabajo que consiste en *comprender el rol de la imaginación en los procesos de subjetivación política del malestar*.

Ahora bien, como hemos mencionado, nuestra revisión bibliográfica tendrá como enfoque un cierto trabajo arqueológico, por lo que nos conviene detenernos brevemente en este aspecto. La arqueología, como la describe Foucault (2002), estudia el discurso en tanto tal, no busca los significados ocultos de éstos ni tampoco su origen, sino que trata de definirlo en su especificidad, por lo que se orienta más bien hacia una descripción sistemática, el discurso en tanto objeto de indagación, identificando y describiendo las regularidades parciales o completas, las rupturas, las múltiples relaciones y facetas, como las reglas de las prácticas discursivas. En este sentido, la importancia del procedimiento arqueológico en este trabajo es que permite identificar y determinar los discursos del malestar y la imaginación en los materiales bibliográficos que se revisarán. Ahora bien, hay que recordar que la arqueología en la perspectiva de Foucault (2002) piensa el archivo en su positividad, es decir, trata de alejarse de cierto marco interpretativo para fortalecer la función descriptiva de la indagación. Sin embargo, para los objetivos de este trabajo, esta perspectiva resulta insuficiente, ya que lo que intentamos hacer es una reflexión teórica que posibilite los planteamientos con los cuales se abordará el problema, lo que implica necesariamente construir un marco interpretativo. En este sentido, el método arqueológico resultará más importante en las primeras fases de las dos partes de la investigación, pero en la tercera, la indagación se tendrá que llevar más allá de lo constatado para efectuar la construcción de los argumentos que sostenemos en este trabajo.

Por lo tanto, para clarificar el trabajo arqueológico de nuestra investigación es mejor detenernos en la progresión argumentativa con la que se desarrollará. Dividiremos la investigación en dos partes. La primera es la correspondiente a los discursos y saberes del malestar y estará dividido en cinco capítulos: los cuatro primero refieren a una exposición y revisión propiamente tal de los discursos y saberes del malestar englobados en las siguientes perspectivas; el psicoanálisis social, la afectividad colectiva, la visión filosófica contemporánea de Honneth, Rancière y Strawson, y los debates que se han dado en Chile referidos al malestar y su modelo económico-social, respectivamente. El quinto capítulo corresponderá al momento de síntesis de esta primera parte, donde expondremos las dimensiones encontradas en los diferentes discursos y saberes del malestar y que lo condicionan, como también desarrollaremos el argumento sobre la insuficiencia del malestar social en sí para desencadenar procesos de subjetivación política y la transformación social, con lo cual damos pie a la segunda parte. Ésta también estará dividida en cinco capítulos, los tres primeros referidos a los discursos y saberes sobre la imaginación: el sexto capítulo trata el problema de la imaginación en filosofía, en el séptimo nos detendremos en el pensamiento de Cornelius Castoriadis y en el octavo revisaremos los saberes psicológicos respecto de la imaginación a partir de cuatro exponentes que son Ribot, Vigotsky, Piaget y Freud. El noveno capítulo corresponderá a la síntesis de los discursos y saberes sobre la imaginación, en el que mostraremos las dimensiones con las cuales se concibe la imaginación, como también discutiremos en torno a los problemas que hay en su concepción para luego proponer nuestra visión de la imaginación y argumentar la necesidad de conceptualizar una idea de imaginación política. Con esto último ya podemos disponer de los insumos teóricos necesarios para que en el décimo capítulo podamos discutir el vínculo que existe entre la imaginación y el malestar y su relación con la subjetivación política, y cómo es especialmente la imaginación política la que permite dar una respuesta al malestar social para que éste se oriente hacia los procesos de politización y transformación de la realidad social, junto con las respectivas consecuencias de nuestra propuesta, para, por último, concluir este trabajo respondiendo a nuestra pregunta de investigación.

Con este trabajo, esperamos aportar y complejizar el debate referente al malestar social y su potencial político. Consideramos que nuestro enfoque puede enriquecer los conceptos con los cuales se mira el fenómeno, además de llamar a la reflexión en torno a su estatus epistemológico. Pero por sobre todo esperamos a partir de nuestra idea de imaginación política no solo ayudar a una mejor teorización e interpretación sobre el malestar social, sino tal como consideramos que es la función de la imaginación política, orientar también la teoría hacia la acción que posibilite pensar nuevos y mejores mundos en los cuales habitar y traerlos a la realidad a partir de la transformación de nuestro orden social.

A modo de síntesis, exponemos de manera esquemática la respectiva pregunta y objetivos de nuestra investigación:

Pregunta de investigación: ¿Cuál es el rol de la imaginación en los procesos de subjetivación política del malestar?

Objetivo general: Comprender el rol de la imaginación en los procesos de subjetivación política del malestar

Objetivos específicos:

- Caracterizar los discursos y saberes sobre el malestar e identificar su relación con los procesos de subjetivación política.
- Caracterizar los discursos y saberes sobre la imaginación e identificar su relación con los procesos de subjetivación política.
- Discutir la relación entre el malestar y la imaginación en el marco de los procesos de subjetivación política.

Primera Parte

Capítulo I: Malestar en la constitución de lo social: represión y liberación de la pulsión

De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión
Herbert Marcuse

Prácticamente no se puede hablar de malestar sin hacer referencia al padre del psicoanálisis, quien no solo aplicó sus investigaciones al área para la cual fueron concebidos originalmente, la psique humana, sino también para comprender el desarrollo de la cultura. Así, a partir de la teoría psicoanalítica emerge una psicología social que trata de explicar el origen, el desenvolvimiento y sostenimiento de la sociedad y cuyos resultados popularizaron la idea sobre la existencia de un malestar originario en la civilización. La influencia del pensamiento de Freud y sus herederos es sin lugar a duda incuestionable y por ello la más conocida y reconocida, por esta razón es que en este capítulo nos remitiremos a dar una visión general sobre el tema y a destacar los aspectos más importantes para nuestro estudio sobre el malestar y la imaginación. Primero caracterizaremos brevemente la perspectiva de Freud sobre el malestar para luego continuar con la apropiación que hace Herbert Marcuse sobre éste y su respectiva interpretación, posteriormente caracterizaremos los distintos objetos de malestar que identificamos y con ello aproximarnos a una primera discusión sobre las consecuencias de psicoanálisis social en la interpretación del malestar.

La cultura surge del malestar

Para el pensamiento psicoanalítico, el ser humano originalmente se rige bajo el principio de placer, intenta evitar el dolor y busca experimentar el goce lo más inmediata y fácilmente posible (Freud, 1991a). Sin embargo, no es difícil darse cuenta que tales pretensiones son complicadas de realizar y que por el contrario es más fácil vivenciar el sufrimiento que el placer. Como bien identificó Freud (1992a) el cuerpo, la naturaleza y los otros son las tres fuentes de sufrimiento humano que se interponen en la satisfacción de los deseos del individuo, por lo que el imperio del mundo real le obliga a luchar y hacer sacrificios para tener la oportunidad de cumplir parte de sus anhelos. Es así como el principio

de placer queda supeditado al principio de realidad: el ser humano renuncia a la satisfacción inmediata de sus deseos con la promesa de que si logra regular su comportamiento podrá acceder de manera segura a algún grado de placer. En este sentido, el principio de realidad no es solamente la condición natural en la que se encuentra el individuo en el mundo —la escasez de satisfacciones y la lucha por alcanzarlas— sino también la promesa de la sociedad que dice recompensar sus esfuerzos si actúa en beneficio de ella, si renuncia al placer inmediato para orientar su actuar hacia la obtención de una parte de los bienes compartidos por todos, pero seguros. De esta forma las pulsiones de los individuos son obligadas a desviarse de sus destinos, las energías libidinales que estaban en función de la búsqueda de la satisfacción personal son ahora empleadas para el trabajo. Aquí la sublimación sería esencial en este proceso dado que permite dirigir las metas de las pulsiones en pos de la realización de actividades superiores (científicas, artísticas e ideológicas) que resultan beneficiosas para el desarrollo de la cultura (Freud, 1992a). Sin embargo, este es solo uno de los tanto caminos por el que el individuo es funcional a la sociedad y quizá uno de los pocos que le trae una gratificación en su actuar, pues, al tener como objetivo civilizatorio la renuncia de las pulsiones, es la represión la fuente principal con la que se sostiene el orden social:

no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta “denegación cultural” gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas (Freud, 1992a, p. 96).

Es aquí donde se nos revela el componente trágico de la civilización, ésta solo es posible dada la represión que ejerce sobre los individuos. En este sentido, la cultura y su orden social, con los respectivos beneficios que trae consigo y en conjunto con los ideales de progreso, van en contra de las aspiraciones de las personas. Es en este momento donde aparece la primera fuente del malestar: *la represión que ejerce la civilización a la satisfacción de los deseos del individuo.*

Ahora bien, sería un error pensar la represión como algo puramente externo, como una fuerza que ejerce un agente sobre otro, pues si hay algo que ha enfatizado el psicoanálisis es que la represión se da en el propio operar del individuo, en tanto es un mecanismo de la psique humana. Lo cual no debe ser interpretado como algo que es originario de ella, desde el nacimiento del individuo, pues como plantea Freud (1992b) la represión aparece cuando se establece la separación entre los procesos conscientes e inconscientes, lo que implica que es un mecanismo que ha sido interiorizado por los sujetos particulares. Al igual como el principio de realidad debe ser adquirido para que reemplace al principio de placer a través del proceso de integración del individuo a la sociedad, la represión es también parte del proceso de socialización del ser humano.

Freud explica el surgimiento de la represión a partir de dos niveles distintos, uno filogenético correspondiente con la historia de la evolución de la especie y otro ontogenético relacionado al desarrollo del individuo en tanto tal. En el nivel filogenético, Freud (1992a) considera que la constitución de los grupos humanos estuvo dada por la satisfacción genital que obligó al hombre a mantener a la mujer a su lado, mientras que ésta mantenía el vínculo con sus hijos e hijas, instituyéndose así las primeras familias. Los humanos primitivos, vivieron en pequeñas hordas dominadas por el macho más fuerte quién poseía la exclusividad para relacionarse sexualmente con las hembras y obligaba a los machos más jóvenes a trabajar para satisfacer las necesidades de la comunidad (Freud, 1991b). Los machos más jóvenes al volverse adultos tenían que luchar entre sí por el dominio absoluto del grupo, matando o expulsando a sus rivales. Freud (1991b) especula que en algún momento de la historia los miembros/hermanos de la horda se reunieron para matar y devorar al padre y con ello poner fin al dominio tiránico que éste sostenía. El paso siguiente pudo haber sido la guerra de todos por obtener la posición del líder muerto, sin embargo los hermanos prosiguieron con la repartición de los privilegios para mantener un estatus de igualdad, lo que daría paso a lo que se denominó como clan fraterno (Freud, 1991b).

Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión puede ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el

primer “derecho”. Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana (Freud, 1992a, p. 98-99).

El mito de la horda primitiva nos plantea el origen de la civilización, pero también nos muestra que la represión es constitutiva de ella. Como bien lo visualiza Marcuse (1983), en la horda paterna el orden del grupo está dado por las restricciones tiránicas que el padre impone a sus miembros como también al trabajo al que son sometidos. Con la muerte del padre las necesidades no han cambiado, por lo que su satisfacción en el clan fraterno “Sólo pueden alcanzar este objetivo repitiendo, bajo una nueva forma, el orden de dominación que ha controlado el placer y por tanto preservado al grupo” (Marcuse, 1983 p. 72), vale decir, continuando con la represión.

En este sentido, la represión no es solo inherente a la cultura, en tanto represión de las pulsiones, sino también es constitutiva al lazo social dado que sin ella se disuelve la comunidad. Por lo que el malestar adquiere aquí un nivel de interpretación nuevo, *el motivo del malestar es al lazo social que necesita de la represión*.

Pero como bien habíamos mencionado, sumado a la explicación filogenética Freud desarrolla también una justificación ontogenética basada en la formación del aparato psíquico y el complejo de Edipo. A grandes rasgos, el niño en su comienzo solo busca la satisfacción de sus impulsos y cuya gratificación está representada por la Madre, mientras que el Padre es visto como un obstáculo para alcanzar dichos fines, por lo que en ocasiones le es hostil (Freud, 1992c). La figura del Padre cumple una función ambivalente en el complejo de Edipo, dado que, por un lado, representa la figura de la ley, la prohibición de la satisfacción del deseo, mientras que por otro, es también la promesa de que si se llega a ser como el Padre se podrá alcanzar la gratificación (Rojas, 2012). El desenlace de este conflicto, además de la constitución propiamente tal del aparato psíquico en donde se forma el superyó —aquella instancia psíquica que se encarga de juzgar el actuar del individuo— es que el infante al identificarse con el Padre ha culminado su proceso de socialización, pues ha adquirido los

valores de la cultura: la renuncia a las satisfacciones inmediatas y el respeto a ley, en tanto la sociedad promete la gratificación futura y moderada de los anhelos del individuo.

No es difícil ver el paralelismo entre la explicación ontogenética y la filogenética que nos quiere mostrar Freud. El complejo de Edipo es la actualización del proceso que nació en el mito de la horda primitiva: el niño tiene que revelarse contra el Padre para luego comprender que solo siendo como él será capaz de satisfacer sus necesidades. La ambivalencia hacia la figura del Padre también aparece en ambas situaciones y ambas tienen como resultado los sentimientos de culpa. Y esto es una cuestión importante en la que hay que detenernos.

Freud (1992a) postula dos explicaciones para los sentimientos de culpa: uno relacionado con la autoridad y otro referido al superyó. La primera hace referencia a que, como las personas dependen de otras, si se las daña se corre el riesgo de perder su amor y por tanto su protección, lo que lleva a que los individuos renuncien a sus satisfacciones personales. La segunda se relaciona con el miedo al superyó, una instancia que es interna en el individuo, propio del operar del aparato psíquico y del cual no se puede escapar, pues no solo juzga nuestras acciones sino también nuestros deseos más profundos y donde la renuncia no es suficiente para apaciguarlo, fortaleciéndose entonces el autocastigo. Los sentimientos de culpa, que se expresan como angustia en los individuos, son la causa de la renuncia a la satisfacción de lo pulsional y lo que deviene después en conciencia moral. Así Freud postula su tesis paradójica: “La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional; de otro modo: La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones.” (Freud, 1992a, p. 124).

En el complejo de Edipo, el infante debió generar sentimientos vengativos frente a las restricciones del Padre, pero luego de interiorizar su autoridad a partir de la identificación con él y respectivamente con el desarrollo del superyó, dirige esta agresividad hacia sí mismo. Pero además si el complejo de Edipo es la actualización ontogenética del parricidio de la horda primitiva, significa que el individuo carga con una culpa que es histórica. No hay que olvidar que, como describe Freud (1991b), en la constitución del clan fraterno los hermanos luego del asesinato del Padre sienten culpa debido a los sentimientos de

ambivalencia frente a él, pues se lo odiaba por las restricciones que imponía a la vez que se lo amaba por la protección que daba, sumado a que todos los hermanos deseaban al fin de cuentas reemplazar al Padre y ser como él. Entonces la socialización humana y su historia, bajo la mirada del padre del psicoanálisis, carga con el peso de una culpa que no es solo transgeneracional sino propiamente constitutiva de la civilización.

A partir de todo esto es que Freud postula su tesis sobre el malestar en la cultura: la civilización logra restringir los impulsos de los individuos a partir de la angustia provocada por la culpa, lo que tiene como consecuencia que a mayor progreso cultural más restricciones debe imponer la cultura, aumentando más la angustia y por lo tanto alejando más al individuo de la posibilidad de alcanzar su felicidad. Peor aún, Freud basándose en sus estudios sobre la neurosis —donde plantea que los individuos no son conscientes de la angustia sentida por la culpa—, nos dice que

es harto concebible que tampoco la conciencia de culpa producida por la cultura se discierna como tal, que permanezca en gran parte inconsciente o salga a la luz como un malestar, un descontento para el cual se buscan otras motivaciones (1992a, p.131).

Lo que le da un carácter constante y latente al malestar humano, siempre buscando una salida por donde aparecer.

Eros que se encarga de agrupar a los individuos en unidades más grandes y Ananké, la necesidad real del mundo que impide la satisfacción de los impulsos de los individuos, son los orígenes del conflicto cultural que se desenvuelve en el psiquismo humano y que llevan a la civilización a través de las restricciones a sostenerse como tal. El malestar en este sentido *es la angustia, muchas veces inconsciente, provocada por los sentimientos de culpa que impone la conciencia moral para mantener las restricciones a los impulsos del individuo y así sostener y mantener la civilización.*

La represión excedente del malestar

Es Herbert Marcuse quien retoma los planteamientos sobre el malestar de Freud y los reelabora para dar una salida distinta a las consecuencias pesimistas a las que había llegado anteriormente el padre del psicoanálisis. Para esto, efectúa una revisión crítica de algunos de

los conceptos más importantes de Freud y los pone en relación con su enfoque histórico, característico de su perspectiva freudomarxista.

Para Marcuse (1983) es el principio de realidad uno de los aspectos fundamentales que hay que revisar, dado que es a partir de éste que se desarrolla la razón. Con la prueba de realidad el individuo es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso, separar lo bueno de lo malo, y con ello desarrollar su capacidad de intervenir en la naturaleza.

El principio de la realidad se materializa en un sistema de instituciones. Y el individuo, creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de la realidad como los de la ley y el orden, y los transmite a la siguiente generación (Marcuse, 1983, p. 31-32).

Sin embargo, el problema que identifica Marcuse en el discurso de Freud es que éste tuvo una visión ahistórica a la hora de concebir sus planteamientos, en tanto los postulados del psicoanálisis fueron levantados como una ineludible naturaleza humana de la que los hombres y mujeres no pueden escapar. No obstante “El principio de la realidad sustenta al organismo en el mundo exterior. En el caso del organismo humano, éste es un mundo histórico” (Marcuse, 1983, p. 47). Esto le permite a Marcuse situar los conceptos freudianos en su propio contexto y darle un tratamiento que fortalezca el componente sociohistórico, cuya consecuencia es el reemplazo del principio de realidad por el principio de actuación y la duplicación del concepto de represión.

El principio de actuación es “la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad” (1983, p. 48). A este respecto, la escasez de bienes es la que impone la obligación del ser humano a invertir esfuerzo y tiempo en el trabajo necesario para satisfacer sus necesidades, este es el fundamento del principio de realidad, sin embargo la división social del trabajo ha variado de época en época y ha sido instalado como un mecanismo de dominación para sostener los privilegios de un grupo particular frente a otro. Esto para Marcuse tiene como consecuencia que “Los diferentes modos de dominación (del hombre y la naturaleza) dan lugar a varias formas históricas del principio de la realidad” (1983, p. 49), lo que quiere decir que el principio de actuación es la forma actual en la que se da el principio

de realidad. A partir de esto, Marcuse puede diferenciar dos tipos de represión: existiría una represión básica que corresponden a aquellas “ ‘modificaciones’ de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (1983, p, 48) y una excedente que corresponde a las restricciones que se les imponen a los diferentes sujetos para mantener la dominación y el orden social. A modo de ejemplo, podríamos decir que la represión básica es la restricción que se le impone a un niño curioso que quiere beber una botella de cloro, mientras que una represión excedente es la institución policial que se encarga de reprimir manifestantes en las protestas sociales.

Ahora bien, la reelaboración histórica que hace Marcuse sobre los conceptos freudianos nos permite reevaluar la cuestión sobre el malestar. En este sentido, podríamos postular que *el malestar es hacia la represión excedente*, el mecanismo con el cual se mantiene la dominación y que es sostenido por el principio de actuación.

Pero Marcuse no se queda solo en esto, sino que complejiza aún más algunas ideas de la psicología social de Freud. Respecto al mito de la horda primitiva nos dice lo siguiente:

La hipotética historia de Freud sobre la horda original considera la rebelión de los hermanos como una rebelión contra el tabú del padre sobre las mujeres de la horda; ninguna protesta “social” contra la desigual división del placer tiene relación con ella. (Marcuse, 1983, p. 71).

En este sentido, la rebelión es contra la prohibición y no necesariamente por la redistribución o incluso la igualdad con el padre.

Como hemos mencionado, la rebelión contra el padre y su respectiva muerte genera la culpa en el clan de hermanos, pero mientras que en Freud esta culpa es debida a la ambivalencia que se tiene hacia figura paterna, Marcuse sostiene que “su asesinato destruye el orden que ha preservado la vida del grupo. Los rebeldes han cometido un crimen contra la totalidad y por tanto contra sí mismos. Son culpables ante los otros y ante sí mismos, y deben arrepentirse” (1983, p. 72). Por lo que la culpa no se debe puramente a la muerte del padre, sino también por lo que representa: el orden social que ha posibilitado la comunidad. En este sentido, no es difícil darse cuenta de que la culpa se da también como arrepentimiento por

atentar contra el lazo social. Por lo que vuelve a aparecer el lazo social como motivo del malestar, pero con la diferencia que su valor se ha invertido: *el malestar no responde a la represión que es necesaria para sostener el orden social, sino que aparece por atender contra la existencia de ese vínculo social.*

Pero aún hay más, Marcuse (1983) vuelve a darle un vuelco al problema de la culpa transgeneracional que se desprende del asesinato del padre en el mito de la horda primitiva:

El destronamiento del rey padre es un crimen, pero también lo es la restauración —y ambos son necesarios para el progreso de la civilización—. El crimen contra el principio de la realidad es redimido por el crimen contra el principio del placer: así la redención se cancela a sí misma. El sentido de culpa se mantiene a pesar de la repetida e intensificada redención: la angustia persiste porque el crimen contra el principio del placer no es redimido. Hay sentido de culpa respecto a un acto que no ha sido realizado: la liberación (p.75).

La promesa del clan de hermanos nunca se cumplió, después de la liberación del yugo del padre se impuso otra forma de dominación y las gratificaciones de las pulsiones nunca llegaron. Esto nos permite identificar otro objeto del malestar u otro escenario al que responde, en este caso *el malestar hacia la promesa de liberación incumplida*. Es curioso al respecto mencionar que Freud (1991b) en *Tótem y tabú* da cuenta también de un hecho similar en el que el fracaso del clan fraterno da como resultado la reivindicación de los ideales del Padre, expresado en la religión y la mitología de la Antigüedad clásica, con lo que fue restaurada la sociedad patriarcal de la horda primitiva, pero ahora a partir de la familia:

A consecuencia de decisivas alteraciones culturales, ya no pudo sostenerse la originaria igualdad democrática entre los individuos miembros del linaje; debido a esto se mostró cierta proclividad, apuntalada en la veneración por individuos que se habían destacado entre los demás, a reanimar el antiguo ideal del padre en la creación de dioses (Freud, 1991b, p. 150).

Aquí Freud nos plantea que el deseo de ser como el padre, el de poseer el dominio de la gratificación, nunca dejó de ser un anhelo para los hermanos del clan fraterno, lo que al

final acentúa el fracaso de la democracia igualitaria a la hora de asegurar las gratificaciones humanas. Sin embargo, para Marcuse (1983), como hemos mencionado, esto daría cuenta del malestar hacia el incumplimiento de liberación y que, a diferencia de Freud, dado a su idea de principio de actuación, la gratificación es completamente posible gracias a que las condiciones materiales actuales permiten satisfacer gran parte de nuestras necesidades, a la vez que hacen obsoletas las restricciones que impone el orden social.

La ventaja del planteamiento de Marcuse, a diferencia de los de Freud, es que la tesis sobre la horda primitiva no necesita ser verídica. Como menciona Pierre-Henri Castel (2016), el biologicismo de Freud lo llevó a sostener una especie de “psicolamarckismo” en el que, si había algún rasgo particular en la psiquis moderna, ésta tenía que haber sido adquirida en algún momento de la historia de la especie. Por lo que si el mito de la horda resulta ser falso, la idea de la culpa por la muerte histórica del padre pierde su fortaleza en el pensamiento de Freud. En cambio, en Marcuse la recepción de Freud es más bien filosófica, por lo que la horda primitiva puede ser leída como una metáfora o un escenario que sirve para la reflexión. En este sentido, los aportes de Marcuse son perfectamente pensables para analizar la actualidad: el orden no ha cumplido con la promesa de la gratificación de los deseos de los individuos, y en el reverso, atentar contra el orden imperante es atentar contra lo que nos une y nos beneficia, aunque no nos garantice la felicidad.

Desublimación represiva, sublimación y liberación

Una vez expuesto todo lo anterior es que podemos plantear de manera esquemática los tipos de objeto o situaciones a los que el malestar responde en el discurso del psicoanálisis social:

- a. El malestar se genera por la represión. La civilización impone restricciones a la satisfacción de los deseos del individuo. Es a través de la culpa que los sujetos particulares restringen sus impulsos e interiorizan las normas de la sociedad, y ésta se acumula como angustia inconsciente. A mayor progreso de la civilización se hacen necesarias más restricciones lo que provoca más culpa. En la interpretación de

Marcuse, el malestar es a la represión excedente provocada por el principio de actuación con el que se legitima la dominación

- b. El malestar al lazo social. Es un derivado del malestar por la represión, pero que se dirige al vínculo social, dado que para sostenerlo se hacen necesarias las restricciones a la satisfacción de los impulsos individuales. De aquí surge para Marcuse un malestar hacia la rebelión que atenta contra el orden imperante que mantiene el vínculo social.
- c. El malestar se genera por el incumplimiento de la liberación. La instalación de un nuevo orden más igualitario no cumplió con la promesa de la liberación de la pulsión, es decir la gratificación de los impulsos del individuo.

Ahora bien ¿cuáles son los destinos de estos malestares o cuáles son sus efectos? No es difícil ver que desde el pensamiento de Freud el malestar generará siempre mayor disconformidad con la civilización en la medida en que ésta más se desarrolla. Peor aún, de ser verdad la influencia de la pulsión de muerte en la psiquis humana, el malestar acumulado podría fortalecer los impulsos destructivos que lleven a la especie humana de regreso hacia el estado inorgánico donde no hay tensión, es decir, su muerte. Sin embargo, como ya hemos visto, esta visión catastrófica es rebatida por Marcuse que reinterpreta el malestar desde un marco más político; éste, bajo ciertas condiciones, puede culminar en una rebelión al orden imperante. Desde una mirada más contemporánea, en la sociología de Mayol y Azocar (2011) se sostiene una posición similar a la de Marcuse sobre el malestar, la acumulación de él puede llevar a las crisis del modelo de sociedad, a su directo cuestionamiento que desembocaría en su transformación radical.

Pero si el malestar nos lleva a una revuelta inminente ¿por qué ésta no se ha dado necesariamente? Para pensar esto nos resultaría útil el concepto de *políticas de la desdicha* que hace referencia a “las diversas tácticas y estrategias orientadas a conjurar, mitigar, gestionar, encubrir, doblegar, superar, subvertir... el malestar” (Radiszcz, 2016, p.12). Ya Freud había señalado algunos mecanismos que servirían para disminuir el sufrimiento: la intoxicación del cuerpo a partir de ciertas sustancias con las cuales se puede obtener sensaciones placenteras o analgésicas, “se sabe que con ayuda de los ‘quitapenas’ es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio,

que ofrece mejores condiciones de sensación” (Freud, 1992a, p. 78); el control de las pulsiones a través de técnicas, como podría ser la del yoga; la sublimación que consiste en desplazar las energías pulsionales hacia la realización de actividades socialmente útiles como el arte, la ciencia o la religión —aunque no todos los individuos pueden hacer uso de este mecanismo—; abstraerse de la realidad y debilitar sus vínculos a través de la fantasía, con la desventaja que la intensidad de la satisfacción impide que este sea un mecanismo real de la gratificación; y por último la “transformación delirante de la realidad efectiva” (Freud, 1992a, p. 71), dado que la realidad es fuente de insatisfacción sería lógico intentar cambiarla —aunque el mismo Freud considera esta alternativa como un delirio de las masas—.

Estas posibilidades con las cuales se puede enfrentar al malestar, descritas por el padre del psicoanálisis, no se alejan mucho de las explicaciones más contemporáneas sobre los motivos por los cuales el malestar no culmina necesariamente en una crisis del orden social. La metáfora de la anestesia parece ser el común denominador dentro de las respuestas más generales. Más allá de los efectos de los compuestos químicos que son usados directamente para la medicalización del sufrimiento (Pérez, 2012), la insensibilización parece haberse convertido en el paradigma de las democracias actuales (Brossat, 2008). Así por lo menos lo piensa Marcuse cuando describe las sociedades tecnologizadas contemporáneas:

Con la decadencia de la conciencia, con el control de la información, con la absorción de la comunicación individual por la de masas, el conocimiento es administrativo y confinado. El individuo no sabe realmente lo que pasa; la poderosa máquina de educación y diversión lo une a los demás en un estado de anestesia en el que todas las ideas perjudiciales tienden a ser excluidas (1983, p. 103)

El control de los impulsos y la aceptación de las adversidades estarían a cargo de las técnicas psicológicas que garantizan la adaptación de los individuos a la realidad establecida y con las cuales éstos logran manejar la ansiedad, la frustración, la ira o la tristeza (Pérez, 2009). Tampoco Mayor y Azócar (2011) se alejan mucho de estas explicaciones. Para el caso chileno, estos autores plantean que entre los mecanismos que se ejecutan para mitigar el malestar se encuentran la adaptación, la analgesia, cierta idea fantasiosa sobre el optimismo del futuro o la misma sublimación, además de la represión.

Sin embargo, Marcuse logra complejizar más el escenario cuando da cuenta que en la sociedad industrial avanzada se permite un acceso inmediato y controlado a la satisfacción. Como sucede, por ejemplo, en la exhibición de los cuerpos sexualizados en la publicidad: “Esta liberación de la sexualidad (y de la agresividad) libera a los impulsos instintivos de buena parte de la infelicidad y el descontento que denuncian el poder represivo del universo establecido de la satisfacción” (Marcuse, 1993, p. 106). En este sentido, en las sociedades actuales la gratificación es administrada a través del acceso controlado a ella como mecanismo de contención del malestar. A esto lo denomina Marcuse (1993) como desublimación represiva. Frente a la sublimación, ya descrita como el mecanismo por el cual el individuo logra aprovechar sus impulsos para desviarlos hacia la realización de una meta socialmente útil —que al fin y al cabo se rige bajo los estándares de la dominación—, la desublimación posibilita un acceso inmediato a la satisfacción que es experimentada como libertad individual dentro del marco del principio de realidad establecido: es decir, a través de la desublimación se genera la conformidad con el orden social. En cambio, como en la sublimación opera la barrera social, ésta se hace explícita, lo que posibilita su superación, en tanto que “la sublimación preserva la conciencia de la renuncia que la sociedad represiva impone al individuo y por tanto preserva la necesidad de liberación” (Marcuse, 1993, p 105-106). Esto le permite a Marcuse hacer una distinción entre sublimación represiva —afín al orden de dominación— y una no represiva que posibilita el cuestionamiento de la norma social y con ello su superación a través de la liberación.

Con la sublimación no represiva nos encontramos con una política de la desdicha que no tiene como función la contención del malestar, sino que abre los espacios para crear nuevas alternativas para su superación. En este sentido, la transformación de la realidad que en el pensamiento de Freud es delirante, en el enfoque marxista de Marcuse se presenta como un proceso por el cual es posible una sociedad no represiva. Lo que permite también reevaluar el estatus de la fantasía. Si bien este aspecto, el de la fantasía en Freud, será tratado con un poco más de detalle en el octavo capítulo de este trabajo, podemos decir que para el padre del psicoanálisis —a pesar de que la fantasía es una de las pocas actividades que queda libre respecto al principio de realidad (Freud, 1991a)—, es principalmente un proceso psíquico

por el cual el neurótico huye del mundo real, por lo que posee un carácter más bien desadaptativo (Freud, 1991b). En cambio, Marcuse rescata el componente libidinal de la fantasía, en tanto busca satisfacer el deseo a partir de las proyecciones que construye, es que también pueden dar cuenta de una realidad futura posible. En este sentido “las imágenes de la fantasía pueden referirse a un futuro inconquistado de la humanidad (1983, p.141). Esto lo distancia de Freud para quien la fantasía recupera de la memoria el pasado de una gratificación a la cual ya no se puede volver. La fantasía, como proceso creativo de la imaginación, contiene dentro de sí un componente fuertemente estético que le permite a Marcuse postular una racionalidad basada en la gratificación.

Las aspiraciones utópicas de la imaginación han llegado a estar saturadas de realidad histórica. Si los logros del principio de actuación sobrepasan a sus instituciones, también militan contra la dirección de su productividad —contra la subyugación del hombre por su trabajo— (Marcuse, 1983, p. 148).

De esta forma para el filósofo una sociedad no represiva sería posible a partir de la relación de estos cuatro aspectos: a) en el desarrollo de la organización social del trabajo, la automatización y los avances tecnológicos permitirían una reducción en el tiempo necesario para la producción, liberando al ser humano de la necesidad de trabajo enajenado y permitiéndole desenvolverse libremente en otros aspectos de su vida; b) la fantasía aspira a un nuevo principio de realidad donde la gratificación de los deseos del ser humano sean posibles, lo que es una alternativa real dado que en la civilización actual es posible prescindir del trabajo productivo; c) en este sentido se puede levantar una nueva racionalidad que reemplace los valores de la producción (basado en el principio de realidad de la dominación) por los valores de la gratificación y la liberación humana; y d) donde una sublimación no represiva organizaría la cultura en la medida que erotiza las relaciones sociales y aspira a una gratificación completa. Con estos aspectos Marcuse plantea las condiciones que permiten resolver el malestar.

Restricciones y posibilidades del discurso psicoanalítico del malestar

Una vez hecha esta breve revisión, se nos hace necesario preguntarnos por los márgenes y límites posibles de los discursos derivados del pensamiento psicoanalítico de Freud sobre el malestar. Si se piensa en las características que están a la base de los planteamientos —más allá del biologismo tan discutido en el psicoanálisis— el individualismo metodológico con el que se plantea lo psicosocial resulta un elemento relevante. Para Freud “los conjuntos sociales (parejas, familias, grupos diversos e, incluso, grandes conjuntos de la civilización, las ‘culturas’, etc.) resultan de la interacción entre organismos individuales atravesados por el conflicto de las pulsiones de vida y de muerte” (Castel, 2016, p 20). Si bien en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1992d) se plantea que en la vida anímica de las personas el otro se encuentra siempre presente, la formación del grupo humano solo se da por un agregado de individuos, el hombre que decidió convivir con la mujer y ésta con su respectiva prole. Es más, podemos agregar al respecto que para Freud (1992d) la psicología de las masas no ha logrado explicar satisfactoriamente los cambios psíquicos y anímicos que le imponen los grandes grupos a los individuos, preocupación que es similar a la de la primera psicología social norteamericana que se encarga de estudiar la influencia de los grupos sobre la persona y cuyo centro es también el individuo (Fernández, 1994a), por lo que para ambas perspectivas lo colectivo no es nada más que una suma de átomos. Y si bien Eagleton (1998) considera que es erróneo darle una lectura individualista al psicoanálisis porque, como bien lo muestra Marcuse, las pulsiones y el individuo se desarrollan en función de factores sociales e históricos, hay ciertos elementos en el pensamiento de Freud que nos hacen sospechar sobre su fuerte enfoque individual y que, a nuestro parecer, pone límites a la hora de discutir las posibles formas que existen para resolver el malestar.

Para Castel (2016) el pensamiento de Freud no difiere mucho que el de Hobbes:

Hay que suponer en el estado de naturaleza, donde la infancia es desde siempre el prototipo, un vigor agresivo del individuo original, el cual va a encontrar de golpe la ley civil como una restricción externa a la que solo estará parcialmente predispuesto y, sin que jamás se pueda enteramente erradicar su inclinación a la violencia, estará

vinculada al hecho de que un individuo es, en esencia, pre-social y, por tanto, asocial (p. 24).

Por ello no sería casual que Freud sostuviera que “La libertad individual no es un patrimonio de la cultura” (1992a, p. 94). La libertad positiva del liberalismo clásico y que el joven Hegel criticó (Dri, 1994) aparece como un presupuesto en el psicoanálisis, cuya consecuencia es que no se puede pensar lo social o al otro como un factor relevante que permite resolver el malestar. Si la civilización reprime y genera malestar ¿por qué no cambiar la misma civilización? al fin y al cabo es el mismo Freud (1991b) quien, cuando describe la horda primitiva, dice que la unión hace la fuerza. El problema es que el lugar de la libertad (de la pulsión) está en el individuo y no en lo social, por lo que, si entendemos la pulsión como una libertad del individuo por gratificarse, los otros aparecen siempre como un factor restrictivo. Es verdad que para Freud la gratificación sí se consigue gracias a un otro, pero no la libertad, por lo que la desconfianza de Freud hacia la transformación de la realidad no solo se debe a su postura conservadora y desconfiada hacia las perspectivas utópicas, como plantea Marcuse (1983), sino que es coherente también con la episteme misma con la que trabaja Freud.

El enfoque individualista de Freud también se puede apreciar en el tratamiento que hace sobre la fantasía, en ésta se refugia el neurótico para escapar de la realidad y aislarse de los otros. Por ello que también la imaginación de las masas, para el padre del psicoanálisis, es irracional: “Piensa por imágenes que se evocan asociativamente unas a otras, tal como sobrevienen al individuo en los estados del libre fantaseo; ninguna instancia racional mide su acuerdo con la realidad” (Freud, 1992d, p. 74). En este sentido, al menos desde su psicoanálisis social, es difícil postular a partir de Freud una imaginación que permita pensar alternativas al malestar, pues ésta siempre se vincula con lo irreal o solo sirve para escapar del mundo y que, en el caso de las masas, aparece como un proceso meramente espontáneo e irracional y nunca como una articulación colectiva donde intervenga la deliberación o algún proceso racional.

Por otro lado, también queda pensar sobre si el discurso psicoanalítico mantiene su vigencia en la actualidad. La sociedad victoriana en la que vivió Freud no es la misma en la

que nos encontramos ahora, la reducción del marco estatal en función de la privatización de empresas y servicios, la economía de mercado y la globalización han exacerbado el escenario capitalista, lo que ha conllevado a modificar los valores con los que se sostenía la sociedad. Como nos dice Guinsberg (1994, 1997), los componentes sexuales de la teoría psicoanalítica ya no son un escándalo, además que la iglesia, la escuela y la familia han sido debilitados como procesos de socialización en donde los medios de comunicación adquieren un mayor protagonismo. En este sentido, el complejo de Edipo parece perder su relevancia como el proceso por el cual el individuo incorpora las restricciones de la sociedad y donde los sentimientos de culpa se encargan de domesticar su actuar. Los valores con los cuales se sustenta el principio de realidad han sido trastocados, la prudencia por la escasez de recursos y el control de los impulsos para obtener un placer seguro a futuro son reemplazados por el consumo agresivo e inmediato con el que se incentiva la satisfacción del deseo a través de los objetos (Baudrillard, 2009). Mientras que la tecnología ha permitido la inmediatez y aceleración de una serie de procesos sociales que es imposible pensar que no ha afectado la subjetividad actual (Guinsberg, 1997; Berardi, 2017). Y a pesar que la represión en términos finales sigue estando presente (incluso las policías y la vigilancia se ha intensificado y sofisticado), la represión sexual o por satisfacer necesidades inmediatas han disminuido.

Por lo que todos estos elementos mencionados debilitan en cierto sentido el psicoanálisis social de Freud como un marco teórico para la interpretación de los fenómenos político-sociales actuales. Resulta interesante destacar al respecto el trabajo de Santander y Readi (2015) que hacen una relectura de Tótem y Tabú para explicar el proceso de transición a la democracia en Chile, los cuales interpretan la ambivalencia por parte de la población a la figura de Pinochet como un resabio afectivo común a la ambivalencia hacia el padre en el mito de la horda primitiva, y que sin lugar a duda muestra lo forzado y literal que resulta hacer uso del pensamiento de Freud para explicar un fenómeno de estas características. Son lecturas que además padecen de un reduccionismo psicológico que invisibiliza los aspectos conflictivos inherentes a los procesos políticos y cuya consecuencia es que generan una visión acrítica de tales fenómenos.

Donde sí resulta más actual el pensamiento de Freud es en la apropiación de Marcuse. Su historización de los planteamientos psicoanalíticos no solo modifica y genera nuevas categorías analíticas, sino también las hace acordes para pensar lo político. La idea de desublimación represiva es mucho más funcional para analizar el contexto actual, en donde la satisfacción inmediata de las pulsiones opera como mecanismo de dominación que sirven para los ideales de consumo en el neoliberalismo. Por otro lado, desde una perspectiva, llamémosla clásica, se podría sostener que la disminución de la represión implica disminución del malestar —algo que podría ser facilitado por el acceso al consumo que permite la satisfacción inmediata de las pulsiones—, en cambio desde la perspectiva de Marcuse se puede sostener que, incluso en sociedades donde las satisfacciones inmediatas son posibles, el malestar seguirá estando presente siempre que haya represión excedente y la promesa de la liberación siga estando frustrada mientras se sostiene un orden opresivo. Es en este sentido que la dimensión política del malestar está mucho más patente en el pensamiento de Marcuse, en tanto éste es una consecuencia de la dominación que sigue sosteniendo un modo de vida represivo a pesar de la existencia de las condiciones sociales y materiales para transformarlo. Lo que implica también un posicionamiento respecto a esta situación y una apropiación crítica del discurso psicoanalítico. A este respecto, resulta ejemplificador la diferencia en torno a la cuestión de la fantasía entre Freud y Marcuse. Mientras que para el primero es un proceso mental neurótico y aislante, para el segundo permite imaginar un futuro factible para la humanidad, lo que destaca un componente colectivo y, por qué no, también racional de la fantasía.

En alguna medida la diferencia entre Freud y Marcuse no se da solo en función de un posicionamiento hacia algún proyecto emancipatorio específico, sino que también se sitúa en el nivel de la episteme. Pues la negatividad del pensamiento hegeliano y la influencia que tuvo éste en la escuela de Frankfurt, sumado al enfoque marxistas de Marcuse, hacen que éste comprenda la libertad y al individuo no como un mero hecho positivo, dado de forma natural, sino como un producto de lo social e histórico, lo que le permite reinterpretar el pensamiento freudiano para posibilitar nuevos despliegues de este discurso. En este sentido y a pesar de que Marcuse (1983) sostenga que hay elementos emancipatorios dentro los

planteamientos de Freud, lo cierto es que tales elementos solo se hacen factibles por el cambio epistemológico que aplica el filósofo a las concepciones del padre del psicoanálisis.

Dicho todo lo anterior, podemos concluir diciendo que, en alguna medida, el discurso del malestar en el psicoanálisis social de Freud es un gran caldo de cultivo para plantear una serie de problemas, respuestas y consecuencias que giran en torno a él. A pesar de los cambios sociales de los últimos tiempos que implican cierta revisión de sus argumentos, los planteamientos contemporáneos que se debaten en torno al malestar no se alejan mucho de los ya postulados por Freud, por lo que sus ideas principales siguen estando vigentes en el pensamiento actual.

Capítulo II: La aparición colectiva del sentimiento

*Lo que se siente dentro es lo de fuera:
ello, cuando menos, borra la línea que separa ambos ámbitos.*

Pablo Fernández

Mientras que para el psicoanálisis la cuestión del malestar es tratado de forma explícita y ocupa un lugar relevante dentro de sus formulaciones, en los discursos y saberes de las ciencias sociales se presenta más bien en un sentido derivado, como consecuencia, resultado o extrapolación de algún otro tema de estudio. No es el malestar, la indignación o la rabia en sí misma la que aparece como un problema que debe ser indagado, sino más bien la masa con su respectiva irracionalidad, el suicidio o las emociones individuales con sus repercusiones colectivas los que se vuelven objeto de estudio para las disciplinas humanas y cuyos saberes tocan en parte o explican en alguna medida el malestar social. Sus teorías, pueden resultar en un principio distantes del tema que tratamos de abordar, pero su importancia radica en que son muchas veces la base con los que se desarrollan los debates actuales y con los cuales se establece cierta mirada del problema. Por consiguiente y debido al extenso material sobre estos ámbitos, pasaremos a revisar parte de las teorías y explicaciones más influyentes en ciencias sociales que corresponden a ciertas teorías sobre la emoción, la psicología de las masas, la afectividad colectiva y la sociología del suicidio de Durkheim.

Teorías de las emociones

Aunque menos conocido y no siendo el único en su especie, el texto publicado por Darwin en 1872 llamado *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* es uno de los intentos desde la racionalidad científica más influyentes en el estudio de las emociones (Velásquez & Rojas, 2009). Su influjo se encuentra en gran parte de la psicología, desde el pragmatismo norteamericano hasta autores contemporáneos como Ekman (2017) —su heredero teórico que postula la universalidad y el carácter innato de las expresiones faciales de las emociones en el ser humano—. Darwin (Calhoun & Solomon, 1996), además de plantear la idea de que las emociones son características que han sido seleccionadas por su valor adaptativo para la supervivencia, sostiene que éstas se expresan en ciertos rasgos o

disposiciones orgánicas: se llora cuando se está triste, se ríe en señal de felicidad, los animales muestran los dientes cuando se siente agredidos, los latidos del corazón aumentan cuando se tiene miedo, etc. Este aspecto, que coincide con el sentido común, será retomado y cuestionado por la psicología pragmatista, al considerar problemática la interpretación sobre que la emoción, como un estado psicológico, sea intencionalmente expresada en algunas actitudes de ciertos organismos, específicamente porque la intencionalidad de algunos actos es difícil de sostener en los animales (Mead, 1982). Esto abre el campo para el desarrollo y el debate en el estudio de las emociones.

William James (1885), cuya teoría expone con acierto y sin carecer de problemas varios de los niveles con los cuales se han definido los programas de investigación sobre el tema (Fernández & Ortega, 1985; Pereira, 2019), invierte en alguna medida este problema referente a la emoción como un estado psicológico previo que luego se ve expresado en el cuerpo:

La hipótesis defendida aquí afirma que este orden de la secuencia es incorrecto, que un estado mental no es inducido inmediatamente por el otro, que las manifestaciones corporales deben interponerse previamente entre ambos y que una exposición más racional es que nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos, y no que lloramos, golpeamos o temblamos porque, según el caso, estemos tristes, enfadados o asustados (James, 1885, p. 59).

En este sentido, para James la emoción no puede ser meramente un estado cognitivo, pues la experiencia cotidiana muestra que por mucho que intentemos estar enojado difícilmente podemos adquirir esta emoción a voluntad. De la misma manera cuando nos encontramos en una situación de peligro raramente podemos juzgar si es mejor correr o no, o golpear o no cuando se tiene ira, etc.

En la teoría de la emoción de James se pueden identificar cuatro niveles de análisis que no son necesariamente coherentes entre sí, pero que terminan definiendo toda la investigación posterior en el campo (Fernández & Ortega, 1985): la emoción como proceso fisiológico, como proceso expresivo, como proceso ideacional (los sentimientos pueden no

tener expresión corporal), y como proceso perceptivo intermedio entre la percepción y la proyección visceral. Varias teorías posteriores se podrían agrupar o relacionar con algunos de estos marcos junto con sus respectivos debates. Por ejemplo, en el nivel de la fisiología es conocida la propuesta que Cannon (Calhoun & Solomon, 1996) fórmula para criticar el funcionamiento orgánico de la teoría de James: no es que la respuesta fisiológica del cuerpo genere una emoción, sino que el tálamo envía una señal al cerebro que genera la experiencia de emoción al mismo tiempo que envía otra señal para la expresión fisiológica del sistema nervioso. En el nivel de la expresión se puede mencionar el trabajo de Ekman (2017) sobre las señales faciales de las emociones. Y en los niveles posteriores nos podemos encontrar con teorías de índole más cognitiva, como la de Lazarus y Solomon (Melamend, 2016) en donde existe una precognición que antecede a la emoción o las teorías de Schachter y Singer (Calhoun & Solomon, 1996) donde ocurre la respuesta fisiológica y luego se etiqueta cognitivamente el estado fisiológico con alguna emoción particular.

A pesar de que existen una variedad de explicaciones y campos investigativos sobre la emoción, se pueden encontrar ciertos cuestionamientos comunes a tales estudios. En el ámbito empírico y experimental no deja de existir dificultades a la hora de correlacionar ciertos estados fisiológicos o neurofisiológicos con las nociones psicológicas, lo que ha llevado en algunos casos incluso a negar la emoción como concepto (Fernández & Ortega, 1985). Para Ximena González (2013) esto se debe a la visión filosóficamente representacionista de las ciencias cognitivas en donde se mantiene la perspectiva dicotómica entre cuerpo/mente, cognición/emoción etc., o donde las emociones se presentan siempre como un fenómeno emergente o secundario de otros más importante como la fisiología o la cognición. En palabras de Fernández (2000, p.8)

los afectos son casi siempre estudiados como si fueran causas, como si fueran efectos, como si fueran conductas, como si fueran atribuciones, como si fueran funciones, como si fueran representaciones, como si fueran palabras, pero casi nunca, como siendo afecto.

Incluso biológicamente resulta reduccionista solo atribuir las emociones a funciones, procesos o vías neurobiológicas explícitas, pues tanto la plasticidad encefálica como la

complejidad biológica dan a entender que en las emociones se encuentran implicado el cuerpo en su totalidad, de aquí la importancia de la visión corporal que atribuía James a las emociones para abordar el campo de estudio desde una perspectiva transdisciplinar (González, 2013).

Sin embargo, en este trabajo consideramos importante enfocarnos en la teoría de John Dewey (1894, 1895) que, en su intento de continuar y corregir la perspectiva pragmatista inaugurada por James, instala una visión donde el estudio de las emociones va más allá de la interacción entre estímulo, respuesta corporal y afecto, entendiéndola más bien como una unidad o totalidad de la experiencia en la que se debe enfatizar también los componentes sociales de la emoción, elemento que en otros enfoques parece estar completamente ausente. Por otro lado, nos resulta relevante su concepción, principalmente porque es parte importante de lo que revisaremos en el siguiente capítulo sobre el pensamiento de Axel Honneth.

Por un lado, Dewey (1894) critica algunos aspectos de los trabajos de Darwin y James a la vez que retoma otros para articularlos entre sí y formular su teoría propia sobre la emoción. De Darwin critica la idea de expresión, ésta es más bien una atribución del observador que identifica ciertos signos como indicadores de un estado psicológico previo, pero para quien actúa, toda la experiencia incluida la conducta es parte de la emoción. A la vez le reprocha a Darwin la inexistencia de una explicación sobre la causa por las que se producen ciertos estados fisiológicos y no otros cuando se produce una emoción —por ejemplo, la aceleración cardíaca cuando se tiene miedo—. Por otro lado, Dewey plantea que la teoría de James, en donde la emoción aparece en respuesta a los estados fisiológicos, no logra identificar aquello que hace distinguible a la emoción de otros procesos, pues siguiendo su ejemplo, el temblor de frío o de fatiga es cualitativamente diferente del temblor de la rabia o el miedo, como también hay ciertos signos o expresiones de dolor o alegría extrema que prácticamente son idénticas entre sí, a pesar de que estas emociones son opuestas.

Para James (1895) el fenómeno de la emoción se divide en tres fases; un objeto o idea que funciona como estímulo, luego una respuesta conductual a ese estímulo —lo que Dewey (1894, 1895) denomina como descarga— y la emoción producto de ella. James lo ejemplifica con la imagen del oso que es un estímulo que provoca un comportamiento de huida y que

respectivamente hace aparecer la emoción de miedo. Sin embargo, para Dewey “el objeto temible y la emoción del temor son dos nombres para la misma experiencia” (Calhoun & Solomon, 1996, p. 183), por lo que la diferencia entre las fases con las que se distingue el fenómeno de la emoción son productos de la interpretación de un observador y no del proceso mismo:

El “oso” es, psicológicamente, tanto una discriminación de ciertos valores, dentro de este pulso total o coordinación de acción como el sentimiento de “temor”. El “oso” está constituido por las excitaciones del ojo y los centros coordinados del tacto, así como el “temor” está constituido por los trastornos en los sistemas musculares y glandulares. La realidad, la coordinación de estas actividades parciales, es esa actividad total que puede describirse igualmente bien como “ese oso terrible” o “¡qué asustado estoy!” Es precisa e idénticamente la misma experiencia concreta real; y el “oso”, considerado como una experiencia, y el "susto", considerado como otra, son distinciones introducidas en la reflexión sobre esta experiencia, no es una experiencia separada (Calhoun & Solomon, 1996, p. 183).

Como consecuencia, la experiencia emocional siempre es singular e irrepetible, en tanto se desarrolla como un todo. Mientras que las palabras con las que se asignan las emociones son dadas por el lenguaje que no puede reproducir realmente a lo que se refiere (Dewey, 2008). Por ello que Ximena González nos dice que “Para Dewey no era: ‘el sujeto tiene miedo’, sino la situación del miedo” (2013, p. 1436), el cual es un enfoque similar al de su amigo G.H Mead (1982), para quien lo mental no se encuentra en la cabeza de los individuos sino fuera de ella, en lo social, en el acto social.

Ciertamente para Dewey (2014) la conducta es una acción recíproca entre el organismo, el ambiente y lo social, pues hay que recordar que, a pesar de sus críticas a la propuesta de Darwin sobre las emociones, la influencia del naturalismo del biólogo se aprecia en todo su pensamiento. Y esto se puede ver en que la emoción para Dewey tiene un valor adaptativo o, en otras palabras, se rige en función de las consecuencias que producen en su medio. Por ello que la emoción tiene un objeto: se produce por, se debe a, se refiere o es acerca de algo.

En este sentido, la emoción como acto, es un medio para realizar un fin. Pero hay que tener en mente, que tal como lo plantea Dewey, esto no quiere decir que ella misma sea útil. Pues no es difícil darse cuenta de que en una situación de miedo en la que nos escondemos de un persecutor, correr de pavor puede cumplir el fin de alejarnos del peligro, pero también se corre el riesgo de revelar nuestra posición, lo cual puede ser más peligroso. Por ello es que la emoción es para Dewey (1895) una especie de ajuste, de tensión o incluso un conflicto, y en consecuencia la describe como un esfuerzo del actor que puede ser exitoso o fallido, cuya repercusión trae consigo un nuevo ajuste, una nueva emoción. Llorar es el esfuerzo de un bebé por expulsar a un desconocido, la aceleración cardiaca es un esfuerzo del organismo que nos prepara para la acción, que es común en la furia como al miedo. Y de este esfuerzo se obtienen resultados, también emocionales, como la alegría o la frustración que surgen después del éxito o fracaso de un trabajo. Por ello la emoción es un ajuste y en este sentido también un proceso.

Plantear la emoción como un acto unitario es hacer énfasis en su condición de actividad, pero además en el hecho de que es una situación que es explícitamente singular. Ciertamente para Dewey, esto implica que la diferencia entre lo intelectual y emocional es ficticia, el acto es uno solo y en él está todo disuelto. Y, sin embargo, esto tampoco quiere decir que la emoción está completa en sí misma, sino que en ciertos contextos está abierta, en suspenso o contenida en una situación objetiva, como en un partido de fútbol en el que estamos a la expectativa del resultado o en la pérdida de un ser querido, cuya tristeza no se puede entender fuera de ese contexto objetivo.

Pero además hay que destacar el componente social del pensamiento de Dewey, pues el ser humano no se encuentra solo en el mundo, sino que su actuar está insertado en un ambiente social:

Al generarse alguna actividad en un hombre, se provocan reacciones en el medio que lo rodea; los demás aprueban, desaprueban, protestan, animan, comparten y resisten; hasta el hecho de dejarlo solo en una reacción definitiva. La envidia, la admiración, la imitación son complicidades. La neutralidad es inexistente; la conducta siempre es compartida y esto es lo que la distingue de un proceso fisiológico. No es un

‘imperativo’ ético el que la conducta deba ser social; es social, ya sea buena o mala (Dewey, 2014, p. 33).

En este sentido la emoción, en tanto acto, tampoco sería la excepción, es compartida, se ajusta y se tensiona en su relación con los demás, es decir, es esencialmente social.

En un texto titulado *El arte como experiencia*, Dewey (2008) vuelve a retomar algunos aspectos de su teoría de la emoción, pero ahora relacionados con el arte. Muchas veces se interpreta la obra artística como la expresión de una emoción, sin embargo, para el pensador esto no es del todo correcto, pues la emoción no está completa en sí misma y solo para un espectador el colérico expresa su cólera, pues para quién actúa únicamente está siendo colérico, es decir, desahogando su malestar pero no con la intención de expresarlo. En consecuencia, no toda exteriorización es expresión. “La descarga emocional es una condición necesaria de la expresión pero no suficiente” (Dewey, 2008, p. 71). Y esto es relevante, pues implica que la descarga emocional puede quedar solo en eso, en una descarga, tener un periodo corto de duración y no llegar a algo más, ya que “Descargar es desembarazarse, despedir; expresar es quedar, impulsar un desarrollo, trabajar hasta la compleción” (p. 71). El llanto de un bebé o su sonrisa son actos que emite, pero cuando crece logra aprender que éstos tienen consecuencias y con ello sus respectivos significados. Solo aquí es cuando aparece la verdadera expresión. De esta forma, la tristeza por la muerte de un ser querido si se encausa con los materiales adecuados puede terminar en una obra de arte.

La importancia de las consecuencias de los actos radica en que, con ella, Dewey puede explicar la desviación de ciertas emociones sobre sus fines naturales. Por ejemplo, en un sentido naturalista, el amor puede ser funcional biológicamente para la reproducción del individuo, y en este caso un poema de amor puede permitir este cometido, sin embargo el poema mismo produce nuevas consecuencias que pueden llevarlo a ser valorado por sí mismo, alejándolo del fin biológico y natural.

Entonces, si el arte solo fuese producto de la emoción, dice Dewey, esto implicaría que a mayor intensidad de la emoción más expresaría la obra, sin embargo una ira muy

intensa impide la creación del arte. Por el contrario, el arte clarifica la emoción, la induce a partir del material y la engendra nuevamente:

Esta transformación es la esencia misma del cambio que tiene lugar en todas y cada una de las impulsiones emocionales originales cuando toman el camino indirecto de la expresión en vez del camino directo de la descarga. Se puede dejar a la irritación lanzarse como una flecha dirigida a un blanco y producir algún cambio en el mundo exterior. Sin embargo, una cosa es obtener un efecto externo y otra muy distinta hacer un uso ordenado de las condiciones objetivas a fin de dar una satisfacción objetiva a la emoción. Solamente esto último es expresión, y la emoción que se adhiere o es interpenetrada por ésta da como resultado un objeto estético. Si la persona en cuestión pone en orden su cuarto como un asunto de rutina, su conducta no es estética, pero si su emoción original de impaciente irritación se ordena y se tranquiliza con lo hecho, el cuarto ordenado refleja el cambio que ha tenido lugar en él mismo (2008, p. 89).

Este es un punto interesante a destacar en la teoría de Dewey, pues la emoción puede terminar en mera descarga o puede encauzarse para obtener una satisfacción objetiva a partir de la transformación del mundo; “el arte no es naturaleza tal cual, sino que es naturaleza transformada al entrar en nuevas relaciones que provocan una nueva respuesta emocional” (2008, p.91). Por lo que nos encontramos aquí con una vinculación de la emoción y la realidad que va más allá de una mera función adaptativa, sino que plantea un potencial transformador en ella.

De todas las teorías sobre la emoción mencionadas, es la de Dewey la única que logra una interpretación del fenómeno alejada de cierto individualismo metodológico o psicologismo centrado en las respuestas actitudinales o cognitivas en la relación individuo-ambiente. Pues el ambiente para Dewey no se reduce a un mero estímulo, sino que contempla su carácter social, los otros miembros responden y actúan en función de los actos del sujeto particular, así que podemos identificar un elemento dialéctico en su cosmovisión, pero que, sin embargo, no puede ser reducido a mera interacción, pues la emoción en tanto experiencia unificada se ubica en la situación, en la totalidad de lo social o, en otras palabras, es colectiva.

Las masas afectivas

Según Pablo Fernández (1994a) la psicología de las masas no aparece con la gran irrupción de los movimientos de masas, sino más bien por cierta melancolía de autores como Le Bon o Rossi que ven con desconfianza el cuestionamiento de ciertas creencias de sus épocas. Se inspiraron, más que en la muchedumbre o la chusma que migraba del campo a la ciudad, en la Revolución Francesa o ciertas revueltas sociales del pasado que terminaron por definir las sociedades en la que vivían dichos autores.

Sin duda alguna el autor más conocido, aunque no el primero, es Gustave Le Bon y la importancia de su obra, además de popularizar la psicología de las masas y sentar sus bases, es que “hay ahí los rudimentos nada torpes para una teoría general de la afectividad, toda vez que se equipara a lo afectivo con lo icónico, los sentimientos y las imágenes” (Fernández, 1994a, p. 40).

A pesar de que no hay una definición concreta de lo que es una masa:

se trata de multitudes sorprendentemente espontáneas, compuestas por individuos sin lazos previos entre sí que repentinamente se desindividúan al ser sustraídos por un monolito de sentimiento y actividad, dejando de pertenecerse a sí mismos para empezar a pertenecer a él: ‘esto’ es una masa. (Fernández, 1994a, p. 33).

Sin embargo, como plantea Le Bon (2018), no cualquier conglomerado de gente es una masa, pues

Bajo ciertas circunstancias, y sólo bajo ellas, una aglomeración de personas presenta características nuevas, muy diferentes a las de los individuos que la componen. Los sentimientos y las ideas de todas las personas aglomeradas adquieren la misma dirección y su personalidad consciente se desvanece. Se forma una mente colectiva, sin duda transitoria, pero que presenta características muy claramente definidas (p. 39).

Esto nos plantea varios elementos a destacar. El primero es el carácter supraindividual de la masa, es un ente diferente de los individuos que no se puede reducir a la suma de ellos,

por lo que se convierte en un objeto de estudio empírico distinto y legítimo. Ciertamente toda la psicología social nace con esta constatación, los individuos se comportan distinto cuando están solos que cuando están en grupo, pero la psicología de las masas lleva esto más allá, pues no es solo una cuestión de comportamiento, es el descubrimiento de una mente colectiva que tiene su propio modo de ser. En la masa los individuos se disuelven y adquieren una dirección común, se anulan las distancias y las jerarquías que los separan. Físicamente, como lo describió Canetti (1981), los cuerpos están tan cerca unos de otros que incluso se logra sentir alivio, una especie de sentimiento oceánico que ya había descrito Freud (1992a) refiriéndose a la religión, la idea de ser parte de algo más grande, en otras palabras, un sentimiento de comunión, que es una especie de comunicación pero sin símbolos:

La gente se reúne en una muchedumbre y se mueve de un lado a otro, se adapta a las personas que se acercan a ella, como decimos, inconscientemente. Se mueven en forma inteligente con respecto a los otros, pero encuentran en los gestos de los otros, en sus actitudes y movimientos, estímulos adecuados para distintas reacciones. Esto ilustra una conversación de gestos en la que hay actividad cooperativa sin símbolo alguno que signifique la misma cosa para todos (Mead, 1982, p. 96)

Ciertamente, como nos dice Fernández (1994a) el concepto de “masa” es mejor que el de “multitud” o “muchedumbre” pues da cuenta de ese carácter amorfo, indistinto y homogeneizador en donde el individuo se disuelve. De lo que se puede deducir además lo siguiente; “que una masa, si verdaderamente lo es, no puede tener líderes” (Fernández, 1994a, p. 34). Aunque la masa pueda expresarse en ciertos símbolos (Canetti, 1981) o individuos (Moscovici, 1985), el líder es externo y su injerencia contradice precisamente la definición de la masa, que tiene un sentido y una dirección propia. Y aunque Sloterdijk (2009) vea la necesidad de una confirmación de la masa en una figura exterior que la valide, de esto no se sigue ni lógica ni fenomenológicamente que un líder es parte de la masa, sino más bien la existencia de una relación entre dos entes. Por una razón similar es que también le resulta a Fernández (1994a) contradictorio el término “sociedad de masas” o “cultura de masas”, pues con esto se remite a un fenómeno prácticamente opuesto, la separación y uniformización de los individuos productos de los medios de comunicación e industrias del entretenimiento.

Ciertamente, es verdad que Le Bon (2018) consideró como un fenómeno de masas lo que ocurría en las representaciones teatrales y, sin lugar a duda, nadie pondría en cuestión los afectos que emergen en el cine, sin embargo no es difícil ver cómo los avances tecnológicos ha permitido un tratamiento cada vez más individualizado del entretenimiento y la información: la televisión y la radio podrían reunir a la familia, pero las plataformas digitales como Netflix o las redes sociales van dirigidas directamente al espectador individual. Por el contrario, en la masa se anulan las distancias y se disuelven las distinciones entre las personas, por lo que, si consideramos los planteamientos de Canetti (1981), la masa es un proceso regresivo de la cultura burguesa que individualiza y separa a los sujetos.

Las masas son usualmente descritas como irracionales, guiadas por fuerzas inconscientes, rápidas para actuar, pero no así para razonar, en la masa la inteligencia de los individuos se debilita y éstos ya no son conscientes de sus actos (Le Bon, 2018). No obstante “esta denominación por lo negativo, ‘irracionalidad’, se denomina por lo positivo afectividad” (Fernández, 1994a, p. 39), por ello es que Fernández cree que esta caracterización de la masa como irracional responde una identificación de la razón con el actuar del individuo deliberativo, cartesiano, hombre y adulto. Ciertamente Fernández acierta al plantear la masa como una razón afectiva más que irracional, pues el mismo Le Bon (2018) en innumerables ocasiones describe a la masa desde este marco: el sentimiento de poder que envuelve al individuo en la masa, los deseos frenéticos y exacerbados de ésta que, sin embargo, nunca son duraderos, su impulsividad que la lleva a ser parte de grandes actos heroicos, de las más altas demostraciones de bondad, como también de la crueldad máxima. La masa piensa, pero no con argumentos o lógica, sino con imágenes y solo se deja impresionar por ellas (Le Bon, 2018). En este sentido, los discursos y las palabras solo son efectivos cuando evocan imágenes y no necesariamente por lo que significan. Y no está demás destacar la gran imaginación que les atribuye Le Bon

Al igual que en el caso de las personas en quienes el poder de raciocinio está ausente, la imaginación figurativa de las masas es muy poderosa, muy activa y muy susceptible de ser vivamente impresionada. Las imágenes evocadas en su mente por un personaje, por un evento, un accidente, son casi tan vívidas como la realidad. Hasta cierto punto

las masas están en la posición del durmiente cuya razón, temporalmente suspendida, permite el surgimiento en la mente de imágenes de extrema intensidad que se dispararían rápidamente si estuviesen sometidas a la acción de la reflexión (2018, p. 75).

Por ello es por lo que parecen no distinguir lo real de lo que es fantasía, lo que llevó a Freud (1992d) a identificar los rasgos comunes que tendrían las masas con los neuróticos. Y aunque las primeras caracterizaciones de las masas parecen estar envueltas de prejuicios conservadores, es el mismo Le Bon quién rescata la ilusión como un elemento del progreso humano:

¿Debemos lamentar que las masas nunca son guiadas por la razón? No nos aventuraríamos a afirmarlo. Sin duda la razón humana no hubiera logrado espolear a la humanidad a lo largo del camino de la civilización con el ardor y la tenacidad con que lo hicieron sus ilusiones. Estas ilusiones, hijas de las fuerzas inconscientes que las guían, fueron indudablemente necesarias (2018, p. 116).

Y ya sea por este impulso que nos puede llevar al progreso o porque la masa irrumpe en la vida pública burguesa para corregirla o desviarla, es que la psicología de las masas es para Fernández (1994a) una psicología política, como también para Sloterdijk (2009) una psicopolítica, a pesar de que, para el pensamiento moderno y liberal, lo político solo se construye en un espacio de deliberación racional entre individuos. El surgimiento de la masa cuestiona la individualidad, la deliberación y lo racional, por lo que efectivamente aparece como un proyecto de práctica política diferente.

En resumen, la psicología de las masas da cuenta de una forma explícitamente colectiva de afectividad, guiada por imágenes y sentimientos exacerbados, en donde la individualidad es anulada dentro de ella, y que parece ser incomprensible desde una racionalidad individual que admira y teme a su fuerza transformadora o destructora del orden. Pero más allá de ésta común descripción de la masa, es quizá el hecho más tangible de un fenómeno afectivo que no puede ser entendido desde la perspectiva atómica del sentido

común moderno, y por ende, da cuenta de una realidad diferente y regida por sus propias reglas.

La afectividad colectiva

Como bien sostiene Fernández (2000), existe una tendencia clasificatoria por parte de los psicólogos y los científicos sociales a la hora de estudiar los afectos. Se los suele distinguir entre sensación, emoción, sentimiento, pasiones, estados de ánimo, afecciones, etc. Sin embargo

La distinción que un científico hiciera entre un sentimiento de alegría, una sensación de alegría, un ánimo alegre, no afecta mayormente a la alegría. La pasión en el fútbol y la emoción en el fútbol se siente igual en el fútbol (Fernández, 2000, p. 20).

Es la pretensión científicista que equipara los fenómenos de la vida social con los de la física lo que para el autor tiene como consecuencia que la afectividad nunca se la estudie como ella misma, sino como causa, respuesta, conducta, estados fisiológicos, pero nunca como lo que la hace singular como fenómeno. Por esto es que Fernández propone estudiarla tal como se presenta en la vida cotidiana. Esto implica abordar la cuestión desde una perspectiva diferente a la analítica que separa y distingue los elementos, sino desde una visión de “solvente”, en el sentido metafórico de la química, creando “soluciones”, disolviendo e indistinguendo. Y se debe tratar así la cuestión porque en la afectividad sus diferentes niveles se mezclan y entrelazan:

Si sentimientos son los que se sienten, éstos pueden ser: vivenciales o psicológicos, como la tristeza; corporales como la comezón; morales como la culpa; cognoscitivos como sentir que una ecuación está incorrecta; intuitivos como sentir que algo anda mal; cuando menos. El problema es cuando alguien está triste, de sentimiento psicológico, probablemente se mejore con una buena taza de café, de sentimiento corporal, del mismo modo que si está contento se le quita con una noche sin dormir. El sentimiento de culpa moral se quita con un par de buenas justificaciones cognoscitivas. Es decir, los sentimientos poéticos y los prosaicos son los mismos

sentimientos. Lo vivencial es corporal y moral y cognoscitivo e intuitivo también (2000, p. 19).

Esta indistinción propia de los afectos es la causa por la cual se los considera como irracionales, pues no se mueve bajo los criterios de la lógica formal y muchas veces tampoco son explicables por las palabras, por lo carecen de logos —es más, la constatación de este hecho es también para Dewey (2008) lo que da cuenta de la existencia singular de las emociones—. Por lo tanto, toda esta gama de conceptos, Fernández (1994b, 2000) los denominar como afectividad colectiva.

Desde este punto de vista, Fernández (1994b, 2000) sostiene que no son los individuos los que tienen sentimientos, sino los sentimientos los que tienen a los individuos, continuando así con los planteamientos de la psicología de las masas. En este sentido, “todo afecto es una ‘forma’, las formas son ‘situaciones’, las situaciones son ‘ciudades’, las ciudades son ‘sociedades’, las sociedades son ‘cultura’” (2000, p. 8), de lo que se deduce que la afectividad incluye toda la vida humana, incluso cuando es el sentimiento de un solo individuo. La única distinción que estará dispuesto a sostener el autor es la que hay entre pasión y sentimiento, así jugando con la intercambiabilidad de los conceptos, sostiene que la primera refiere a los sentimientos absolutos que llegan al límite, mientras que el segundo se relaciona con las pasiones que son relativas.

El sentimiento “es el aviso de que algo sucede” (Fernández, 2000, p. 11) o en otras palabras “‘sentir’ es el verbo que se emplea para informar que hubo una sacudida de la realidad, la aparición de lo que no se sabe” (p. 11). Por lo que la afectividad no es meramente una cuestión parcial, arbitraria y alejada de la realidad, sino que, por el contrario, no es ajena al mundo real, se relaciona íntimamente con él y constata que algo en él ha surgido. Por ello es que “sentir”, como plantea Fernández (2000), da cuenta de un impacto, es ser impactado por alguna cosa y de ahí que la sensibilidad sea una predisposición a ser impactado. Aquí es cuando ocurre una disolución, pues sentir se vincula con percibir; los cinco “sentidos” con los que percibimos —gusto, olfato, vista, oído, tacto— en el lenguaje cotidiano se entrelazan, pues los sonidos pueden ser opacos, brillantes, los colores suaves, duros, chillones, fríos o cálidos, etc. Lo que implica que “Los órganos de la percepción son aparatos del sentimiento.

Por ello, los sentimientos se sienten con las características de los objetos perceptuales, lo cual implica, además, que no están dentro del cuerpo, sino dentro de la sociedad” (Fernández, 2000, p. 21). De aquí que el autor sostenga que el sentir es una percepción difusa, mientras que el pensamiento es un sentimiento definido. Pero además, si los sentimientos son difusos y sus mezclas ilimitadas, esto implica que “ningún sentimiento ha aparecido dos veces en la historia” (Fernández, 2000, p. 23), por lo que la afectividad es singular e irrepetible, tan infinita como las situaciones en la que aparece.

La racionalidad moderna aplica el distanciamiento como método de conocimiento, surgiendo la diferencia entre sujeto y objeto, en cambio la afectividad, dice Fernández (2000), unifica el perceptor en el percepto, el objeto entra en el observador y viceversa. A la vez, cuestiones como la interiorización o exteriorización, algo que se pone adentro o se saca hacia afuera, pierden sentido desde este punto de vista. Las pasiones, eso que se padece o que nos deja pasivo ante un acontecimiento, dan cuenta de esta disolución del individuo en la situación, trayendo a colación la noción de pérdida del sujeto moderno —individual, consciente, racional—, caracterización similar a la ya revisada por Le bon (2018) sobre las masas irracionales.

La afectividad debe ser entendida como forma, configuración o *Gestalt*, como algo que es más que la suma de sus partes y que no es explicable a partir de los elementos que la componen (Fernández, 1994b, 2000): “Cuando a algo se le ha quitado la función, los componentes, las causas, las finalidades, el material, y sigue siendo algo, lo que le queda, y lo único que tiene, es forma” (2000, p 35). La forma es un modo de ser, autónomo de los materiales o ingredientes que hay dentro de ella, y a pesar de ser unitaria y centrada en sí misma, no deja de ser plural, ambigua o dinámica “como si cambiara de naturaleza a cada aproximación que se le hace” (Fernández, 2000, p. 73), lo que no implica que sean subjetivas, sino por el contrario, son objetivas, pero no cosas, sino más bien relaciones.

Si la forma de la afectividad colectiva es la de la sociedad o una ciudad, implica que habitan en ella objetos, calles, monumentos y gente de carne y hueso, lo que le brinda también un carácter material. Ejemplo de esto, según Fernández (2003), es la silla de la abuela que, cuando muere ésta, no se quiere tirar a la basura a la silla, pues botarla es como botar a la

abuela, lo que da cuenta que los objetos están llenos de afectos y se indistinguen de los sujetos, por ello que se pierde la distinción entre la abuela y la silla (Fernández, 2003).

Pero si la afectividad es como una ciudad eso también quiere decir que ésta posee límites (Fernández, 1994b, 2000). Como las ciudades que parten de un punto central y se expanden hasta crear sus contornos, la afectividad se llena desde dentro, tienen un límite interno que es el punto de fundación, origen y atracción; y otro externo y de contención que evita el desmembramiento de la forma (Fernández, 1994b, 2000). El sentimiento de enamoramiento es fundar una sociedad de dos, las protestas sociales aparecen en el centro de la ciudad, las fiestas y los rituales “tienen como objetivo principal repetir el primer día de una sociedad (doméstica, etc.) o de una ciudad (doméstica, etc.) para que a partir de ahí vuelva a desarrollarse, a expandirse otra vez” (Fernández, 2000, p. 44).

De esta forma las pasiones son afectos al límite, el individuo que las padece se enfrenta a la colectividad, cómo el suicida que le reclama al mundo su sufrimiento o el místico que se hace uno con el Todo (Fernández, 2000). En cambio, los sentimientos son singulares, una tristeza nunca es igual a otra; son sociables, se viven siempre en relación a los otros individuos o grupos; y por esto mismo son relativos, pues dependen de la situación en la que están contenidos, “Los sentimientos pueden sentirse muy mal o muy bien, pero no son de vida o muerte, y por lo tanto no se bordean los límites de la colectividad” (Fernández, 2000, p. 65). Y si los sentimientos no están en los límites, eso significa que se mueven por los matices, es decir son ambivalentes, de ahí que en un mismo sentimiento puedan habitar varios otros “como el del perdón, que es un poco amor, un poco dolor, un poco indiferencia, un poco libertad y un poco egoísmo” (Fernández, 2000, p. 68).

Fernández reitera en varias ocasiones la gran variedad de adjetivos con los que se asocian los sentimientos: la tristeza es gris, la alegría es brillante, la crueldad fría y dura, etc. Esto se debe a que la afectividad es descrita desde los modelos literarios, lo que da cuenta del componente cultural implicado en ella. Pero también de algo más, pues no es difícil ver que esta manera de tratar la afectividad vinculándola con la forma, la sensibilidad, la literatura, tiende a aproximarse a una mirada estética: “Si el modo de lo afectivo es lo estético, su método de comprensión es la estética” (Fernández, 1994b, p.103). De esta forma el afecto,

que muchas veces es indescriptible desde la lógica o la palabra, obtiene su propia lógica desde la estética: “Uno sabe que tal persona es inteligente por la lógica de su discurso, pero uno sabe que ya se enojó por la forma que adquiere, es decir, por indicadores estéticos” (Fernández, 2000, p. 82-83). Lo que trae a colación también los planteamientos de Dewey (2008) y su tratamiento de la emoción en relación con el arte.

Ahora bien, desde el punto de vista del autor, la estética no remite solo a las obras de las bellas artes, sino a toda la cultura y realidad que se pueda apreciar desde un punto de vista estético: el maquillaje como la pintura cotidiana, las conversaciones y los chismes como la literatura cotidiana, las canciones que se tararean, los silbidos y los bailes son la música y danza cotidiana y, por supuesto, el teatro de la vida misma, en la que uno escoge el vestuario, se eligen los escenarios y se piensan los diálogos (Fernández, 2000). Todos ellos sin duda poseen un carácter estético. Y si la cotidianidad es estética, ello implica también que está repleta de afectos.

Con la construcción de todo este marco psico-colectivo y estético, Fernández ya puede analizar la afectividad contemporánea. Siguiendo la tesis de Lipovetsky (1986) en *La era del vacío* constata el sentimiento de vacuidad en la sociedad actual. A pesar de que nunca antes en la historia hemos tenido tantos objetos para el consumo: “El vacío es, paradójicamente, esta situación de repletud” (Fernández, 2000, p. 115). En comparación a otras épocas donde los objetos dentro de un hogar eran limitados, hoy nos encontramos con una renovación constante de mercancías y un exceso de ella, condicionados por la obsolescencia tecnológica y las modas, entre otras cosas, que en alguna medida darían cuenta de un miedo al vacío. Lo que afectaría también a los sentidos

Los mismos sentidos de la percepción se han convertido en oquedades para rellenar: la vista requiere de recuadros en la pantalla de la televisión para ver también los canales adyacentes; el oído es un insoportable foso de silencio al que hay que ponerle música ambiental, conversación ambiental. El sentido del gusto se llena con pizzas y el sushi, el gazpacho y el mole para llenar los huecos sin sabor de la comida local. Y hasta el tiempo -o sobre todo- se llena con “pasatiempos”, con cualquier actividad,

como ver la televisión, hablar por teléfono o salir a comprar alguna cosita que falta. (Fernández, 2000, p. 127)

Y simultáneamente al exceso de objetos que la sociedad busca llenar en la realidad, aparece otra llena de vacío: la realidad virtual hecha de imágenes y palabras en una pantalla, de bits e impulsos eléctricos intangibles. Debido a ello, el autor los considera como objetos “desujetados”, pues no tienen un soporte y el perceptor solo es un espectador que no puede introducirse en ellos. Por ello, el computador y el internet son los mayores ejemplos de esta vaciedad de la experiencia actual:

Mientras que tradicionalmente los quehaceres y labores arrojaban al final del día un resultado concreto, una mesa para el ebanista, una visión del mundo para el pensador, una pila de hojas firmadas para el funcionario, en la galaxia cibernética la actividad que se desarrolla no deja nada entre las manos, ningún objeto tangible sea de manera física o mental en el cual reconocerse y depositarse (Fernández, 2000, p. 139).

Lo que en alguna medida presenta una nueva expansión de la alienación, en donde el sujeto no reconoce el producto de su actividad como suyo, ya no solo porque el trabajo es enajenado, sino además porque el producto o el resultado ya no es tangible. Lo cual no es difícil asociar también con una forma del malestar en las sociedades capitalistas contemporáneas.

En resumidas cuentas, la originalidad de Fernández está en desarrollar una teoría de la afectividad desde una mirada más comprensiva que la de la psicología más científica, en alguna medida ampliando el campo de estudio de lo afectivo, permitiendo analizar desde un marco común fenómenos tan distantes como un movimiento de masas, una relación amorosa o la repercusión de la modernidad y la producción de mercancías en la sensibilidad de la sociedad contemporánea.

El suicidio y el sufrimiento social

Es sabido que Emile Durkheim (2001) en su obra *Las reglas del método sociológico* (2001) defiende la autonomía y el estatus del estudio de lo social, la sociedad o la realidad colectiva como fenómeno que obedece a sus propias leyes e inexplicable desde otras perspectivas. A este respecto, uno de sus trabajos donde logra mostrar el potencial de su

enfoque es su, a veces olvidado, estudio sobre el suicidio (Durkheim, 1928). En él muestra cómo un fenómeno que para el sentido común remite a factores individuales o psicológicos puede ser explicado a partir de desenvolvimiento de lo social y que, en alguna medida, da cuenta de la existencia de un sufrimiento colectivo más profundo y que causa el fenómeno del suicidio.

Para Durkheim (1928) los motivos que instan a un ser humano a suicidarse pueden ser infinitos: la pobreza, la deshonra, un divorcio, una vida desgraciada, etc., cualquier contexto por muy dispar y contradictorio que sea puede impulsar al individuo a quitarse la vida. Sin embargo, ninguno de estos motivos son para el sociólogo la causa real del suicidio. Si se analiza el conjunto de los suicidios cometidos por una sociedad en un periodo de tiempo específico “se comprueba que el total así obtenido no es una simple adición de unidades independientes, o una colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo” (Durkheim, 1928, p. 8).

Cuestiones como el clima, las revoluciones, el bajo nivel económico o la personalidad de los individuos se proponen como las posibles explicaciones del suicidio. Sin embargo, Durkheim (1928) considera tales explicaciones como defectuosas: el aumento de suicidios se ha dado en lugares sin ninguna variación climática, en la Revolución Francesa disminuyó, en los países más pobres hay menos suicidios, y la personalidad de los suicidas parece ser muy variada. Por otro lado, también se han considerado a la religión, la familia o el matrimonio como factores que evitan el suicidio. Durkheim examina tales prácticas y llega a la conclusión que si éstas evitan que un individuo efectúe su autoaniquilamiento no es debido a los contenidos o valores que promueven, sino porque todas éstas se constituyen como una sociedad:

Pero hemos demostrado que si la religión, la familia, la patria, preservan del suicidio egoísta, no se debe buscar su causa en la naturaleza especial de los sentimientos que cada una pone en juego. Todas ellas deben esta virtud al hecho general de que son sociedades y no la tienen sino en la medida en que son sociedades bien integradas, es decir, sin exceso en ningún sentido. Cualquier otro grupo puede, pues, tener la misma acción, con tal de que ostente la misma cohesión (1928, p. 424).

Con esto Durkheim identifica el primer factor que determina el suicidio y que le permite hacer una primera clasificación. La integración social o la cohesión, esta capacidad que tiene la sociedad para tener a los individuos bajo su dependencia y de dar un sentimiento de pertenencia a sus miembros, impide que ellos dispongan de sí mismo a su antojo. Es decir, la creación y el sostenimiento del lazo que une a los individuos con su comunidad es uno de los factores que intervienen en el fenómeno del suicidio. Cuando en las sociedades este lazo se rompe y la desintegración social es fuerte, los intereses individuales se sobrepone a los comunes, se exalta la particularidad de la propia personalidad, y el individuo se ve a sí mismo como un ente singular que no comparte algo con sus semejantes y que, por lo tanto, no le debe nada a los otros. Al suicidio provocado por la individuación desintegrada Durkheim le llama *suicidio egoísta*.

Sin embargo, no es solo el debilitamiento de la integración social la que produce el suicidio. Por el contrario, en las sociedades donde la integración es muy intensa, se tiene el efecto de anulación de la individualidad (como en las sociedades tradicionales). Aquí se produce otro tipo de suicidio que Durkheim denomina *suicidio altruista*. En este caso es el grupo el que impulsa a la persona a que atente contra su vida, ya que éste interpreta tal acto como un deber o una aspiración moral o mística, un sacrificio por el valor o una forma para conquistar estima. En este sentido, el kamikaze japonés que se lanza en un ataque suicida por un bien mayor que beneficie a su país sería muestra de ello. Durkheim (1928) dice que en las sociedades modernas el suicidio altruista ha disminuido, pero se mantiene en instituciones más primitivas como la del ejército, en donde sus integrantes, en la medida que pasan más tiempo dentro de la institución, tienen más probabilidades de cometer este tipo de acto (Durkheim, 1928).

Pero además Durkheim identifica otro tipo de suicidio distinto de los previamente expuestos. Para el sociólogo la sociedad cumple dos funciones: la integración y la regulación social (López, 2009); y como ya mencionamos, la primera se vincula con el suicidio del tipo egoísta o altruista, pero es la segunda función la que define el otro tipo de suicidio que Durkheim denomina como *suicidio anómico*.

La anomia es uno de los conceptos centrales en la obra de Durkheim y aparece en sus dos trabajos principales: *La División del Trabajo Social* (1998) y *El Suicidio* (1928), y se puede definir como “la ausencia de un cuerpo de normas que gobiernen las relaciones entre las diversas funciones sociales” (López, 2009 p. 134). En el caso de la primera obra, el autor sostiene que debido al cambio del modelo económico que ha promovido la división de las tareas productivas y su respectiva especialización se ha contribuido a diversificar las creencias e intereses de los individuos, lo que ha provocado que las normas y patrones que regían en las sociedades tradicionales queden obsoletos, y dada la velocidad del desarrollo del régimen productivo, no ha habido suficiente tiempo para que nuevas formas de reglamentación regulen el comportamiento de los miembros de la sociedad. En esta obra la anomia aparece como un estado transitorio de la sociedad. En cambio, en su trabajo sobre el suicidio, la anomía se presenta como un mal crónico de la modernidad (López, 2009).

Para llegar a la idea de suicidio anómico, Durkheim reflexiona sobre la condición deseante del ser humano. Las necesidades de éste, a diferencia de los otros animales, están menos regida por su cuerpo, pues el ser humano —a pesar de que necesita medios materiales para el sostenimiento de su vida física— siempre puede aspirar a mejores condiciones para su existencia: “Ni en la constitución orgánica, ni en la constitución psicológica del hombre se encuentra nada que marque un límite a semejantes inclinaciones” (Durkheim, 1928, p. 263). Lo que tiene como consecuencia que el deseo y las aspiraciones del ser humano son ilimitadas y por tanto nunca pueden ser colmadas:

Pero entonces, si nada viene a contenerla desde fuera, no puede ser por sí misma más que un manantial de tormentos. Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se ha considerado la insaciabilidad como un signo morboso. Puesto que nada los limita, sobrepasan siempre e indefinidamente los medios de que disponen; nada sabría calcularlos, pues una sed inextinguible es un suplicio perpetuamente renovado (p. 263).

A esta visión trágica de la condición deseante del ser humano que tanto Schopenhauer como las filosofías orientales trataron de solucionar con el disciplinamiento individual para evitar el deseo y así anular la frustración, y que Nietzsche invierte con la voluntad de poder

y el hombre que se mantiene constantemente deseando y despreciando lo deseado, Durkheim muchos más pragmático, como es de esperar dentro de la mentalidad de la ciencia social, postuló que el límite que regula el deseo del individuo debía ser impuesto por una fuerza exterior, una consciencia superior, una ley moral y social que es dada por la sociedad. De esta forma, el orden social debe regular las aspiraciones, anhelos y expectativas de los miembros de una colectividad. Pero cuando la ausencia de normas sociales está presente y la anomia es más fuerte, el deseo se vuelve incontrolable y no se conforma con nada, causando la frustración y el desprecio por la vida que lleva al individuo al suicidio. En este sentido, el suicidio anómico se diferencia del tipo egoísta y el altruista porque éste no depende de cómo los individuos están ligados a la sociedad, sino de cómo ésta es capaz de regular el comportamiento y las expectativas de sus miembros a través de normas y leyes sociales.

Con la idea de anomia, Durkheim (1928) puede precisar las causas de los suicidios en contextos de crisis económicas. Éstas no se deben a que los miembros de la sociedad empobrecen y por ello opten por quitarse la vida, sino a que las crisis económicas son esencialmente crisis sociales que inevitablemente producen anomia. A la vez que cuestiones como la familia, la religión, la patria o el matrimonio, en el caso de los varones, son inhibidores del suicidio porque son instancias de reglamentación y regulación de la conducta humana. También Durkheim puede explicar la razón por la que en los países pobres el suicidio es menor: al disponer de menos recursos sus anhelos son naturalmente limitados. En cambio cuando se es rico “Al disminuir la resistencia que nos oponen las cosas, nos induce a creer que pueden ser indefinidamente vencidas” (Durkheim, 1928, p. 271-272), de ahí que el autor identifique la importancia que le atribuyen ciertas religiones a la pobreza, pues permite la moderación y regulación que en la riqueza no se puede tener, lo que termina en una especie de recomendación moral que para el sociólogo es importante a tener en cuenta a la hora de promover un bienestar progresivo. De hecho, precisamente es este aspecto por el cual Durkheim mira con malos ojos el desarrollo del capitalismo que promueve el consumo excesivo:

En fin, ese desencadenamiento de los deseos ha sido aún agravado por el desarrollo mismo de la industria y la extensión casi indefinida del mercado. Cuando el productor

no podía librar sus productos más que a la vecindad lo módico de la ganancia posible, no podía sobreexcitar mucho su ambición. Pero ahora, que casi puede pretender tener por cliente el mundo entero, ¿cómo ante estas perspectivas sin límites, aceptar las pasiones que se le limita como en otro tiempo? 1928, (p. 274).

Ahora bien, el concepto de anomia ha sido revisado, criticado y retomado en el desarrollo de las ciencias sociales como es de esperar. En la sociología de Merton la anomia se relaciona con la desorganización de la estructura cultural y su repercusión dependerá de la posición que ocupa el individuo en dicha estructura (López, 2009). Para Parsons los ciclos económicos y las crisis sociales producen cambios en las relaciones medios-fines que interfieren en los roles asignados a los miembros de la sociedad, lo que causa confusión en ellos (López, 2009). Han habido recepciones del concepto enfocadas en los individuos, en cómo estos no pueden constituir relaciones con los otros, o que deslocalizan el fenómeno del contexto social y lo sitúan en la personalidad y las creencias personales, pero que, como bien lo aprecia María López (2009), no distinguen la anomia de la desintegración o exclusión social, por lo que pierden de vista el componente original de la interpretación de Durkheim que consistía en buscar las causas de ciertos problemas individuales en la sociedad. Aunque es cierto, como plantean algunos de sus críticos, no queda claro si la anomalía afecta en igual grado a todos los miembros de la sociedad o que si para ciertos individuos la desregulación de las normas les permitiría alcanzar mayores grados de libertad (López, 2009). Aun así, el concepto sigue siendo fundamental para las ciencias sociales actuales.

En este sentido, es interesante destacar que el punto de vista sobre el fenómeno del suicidio en Durkheim también revela ciertos elementos de su concepción del sufrimiento. Si los individuos tienen una personalidad, las sociedades no carecen de ella, lo que implica que sus estados de ánimos son muchos más generalizados y por lo tanto afectan a sus miembros:

La sociedad, por el contrario, puede, sin sofisma, generalizar el sentimiento que tiene de sí misma, de su estado de salud y de enfermedad. Los individuos participan demasiado estrechamente en su vida para que esté enferme sin que ellos sean atacados por la dolencia. Su sufrimiento se hace el sufrimiento de ellos. Por ser él todo, el mal

de que se resiente se transmite a las partes de que está formada (Durkheim, 1928, p. 220).

Es decir, se trata de una corriente de depresión, desencanto o explícitamente malestar social, una especie de sentimiento colectivo que no emerge de ningún individuo, sino que se impregna en él. Desde este punto de vista, la personalidad es una prolongación del estado de una sociedad y precisamente “los sentimientos sociales más intensos son los que ligan al individuo con la colectividad” (Durkheim, 1928, p. 371-372), lo que en alguna medida puede sumar como insumo a la idea ya mencionada Fernández (1994b, 2000) sobre que la sociedad puede ser estudiada como un sentimiento.

Sin dificultad alguna, se puede encontrar cierta similitud de estos planteamientos con el pensamiento de Freud (1992a) sobre el progreso de la modernidad como causante del malestar:

Desde el momento en que se inculca a los hombres el precepto de que es para ellos un deber progresar, es más difícil hacer que se resignen y por consecuencia, no puede dejar de aumentar el número de los descontentos y de los inquietos. Toda moral de progreso y de perfeccionamiento es, pues, inseparable de cierto grado de anomia (Durkheim, 1928, p. 406-407)

Pero con la diferencia que para el psicoanalista la relación del malestar y el progreso se relaciona con la represión necesaria para sostener la cultura, mientras que para Durkheim es debido a que el proceso acelerado de la sociedad genera anomia y el régimen de producción capitalista suscita la aspiración al consumo al mismo tiempo que promueve el perfeccionamiento que en consecuencia inhibe la conformidad.

A pesar del tiempo y de la recepción, revisión y crítica en ciencias sociales de las ideas de Durkheim, su aportación sigue siendo relevante hasta nuestros días. Su modo de aproximación a un fenómeno, que en principio puede parecer exclusivo de una subjetividad individual, muestra la emergencia de una forma de afectividad colectiva, pues “No vemos ningún inconveniente en que se diga de la sociología, que es una psicología, si se tiene

cuidado de añadir que la psicología social tiene sus leyes propias, que no son las de psicología individual” (Durkheim, 1928, p. 341).

La afectividad como una experiencia social

Mientras que para una psicología más clásica, enfocada en el individuo como objeto de estudio, lo afectivo es algo exclusivo de éste, lo cual no implica una coherencia o unanimidad en sus postulados, sino por el contrario, una gran variedad de explicaciones que se sitúan en niveles distintos —fisiológicos, cognitivos, expresivos, ideacionales, etc.— existe otra psicología que plantea lo afectivo desde un nivel superior, desde una aproximación colectiva. El caso de la psicología de las masas y la teoría de la afectividad colectiva de Fernández son mucho más explícitos en este aspecto. Mientras que en los planteamientos de Dewey que se encuentran insertos dentro de un debate más naturalista, no deja de ser cierto que sus ideas parecen dar cuenta de lo mismo; lo afectivo como una experiencia social, en donde lo social no se remite solo a un conjunto de creencias o prácticas compartidas, sino también consta de la materialidad de las relaciones sociales con sus respectivas consecuencias en el medio y el cuerpo. En el caso de la sociología de Durkheim es más obvio este aspecto, dado el enfoque y la intención de legitimar su objeto de estudio. Pero podemos decir, sin temor a equivocarnos, que estos discursos constatan *la realidad de una afectividad colectiva*.

Pero además podemos identificar otro elemento común en estos discursos. Mientras que para el sentido común, lo afectivo posee un componente puramente subjetivo, para los pensadores de la afectividad colectiva, ésta es más bien *objetiva*, dado que siempre da cuenta de que algo sucede en la realidad de los sintientes. El suicidio indica un estado particular de la sociedad (Durkheim, 1928), la sensibilidad se relaciona con el impacto de la realidad en el sujeto (Fernández, 2000) y el contexto donde aparece la emoción da cuenta de condiciones objetivas de donde emerge (Dewey, 1894,1895). Solo en la psicología de las masas, este aspecto no se encuentra presente, dado el énfasis que se les da a las características imaginarias o fantasiosas de las masas.

De lo anterior se deduce una cierta noción de *referencialidad* de la afectividad; ésta siempre es sobre algo. La afectividad de las masas se mueve por imágenes y tanto para Dewey como para Fernández lo afectivo se relaciona o se dirige a un objeto, realidad o situación específica. Por ello Dewey (1894,1895) caracterizó la emoción como intencional, en un sentido similar a como la fenomenología caracteriza la conciencia. Aunque Fernández (2000), por el contrario, considera los afectos como inintencionales, para enfatizar el componente singular de su enfoque de estudio en el que los afectos son estudiados en sí mismo y no como causas o efectos de otros elementos y, con ello, alejarse de las visiones más utilitarista. Esta es una diferencia destacable, pues Dewey sí hace énfasis en los efectos y consecuencias de las prácticas afectivas.

Por otro lado, podemos encontrar cierto énfasis en la *singularidad* de lo afectivo; éste siempre remite a un contexto o situación específica que es irrepetible en sí misma. De aquí radica la dificultad para definir o delimitar los diferentes procesos o estados afectivos. Solo en la sociología de Durkheim este aspecto no se presenta, dado que la anomia o la desintegración social son descritos y analizados como procesos de una temporalidad más amplia y con un transcurrir más lento, por lo que pueden ser considerados fácilmente como estados de la sociedad y en consecuencia para el sufrimiento social, a pesar de tener un contexto específico, este rasgo queda en duda.

El carácter *situacional* de la afectividad enfatiza la deslocalización de ésta en el individuo. Ciertamente esto podría llevar a pensar que la afectividad carece de sujeto, siempre y cuando se identifique sujeto con individuo. Sin embargo, tanto en la psicología de las masas (Le bon, 2018) como en aquellas referencias que hablan sobre la presencia de algo psíquico por fuera de la conciencia individual en Durkheim (1928) y Fernández (1994) dan cuenta de la existencia de un sujeto que no se identifica con el individuo sino con algo más grande, un sujeto colectivo. En este sentido, la afectividad se presenta como una actividad de este tipo de sujeto.

Por último, no está de más destacar la vinculación de la afectividad con el elemento *estético* con el que se la suele describir: imágenes, sensibilidad, expresión, su relación con él

arte, etc. Ciertamente Fernández (1994b, 2000) tiene razón al encontrar en la estética cotidiana indicios de la afectividad humana.

Pero la importancia de todos estos rasgos radica, al fin de cuentas para este trabajo, en lo que nos pueden decir las diferentes teorías de la afectividad sobre el malestar. Ya vimos que no en todas ellas se hace un tratamiento específico del tema. Tampoco vamos a reiterar lo ya visto sobre el sentimiento de vacío en la sociedad contemporánea o el sufrimiento social producto de la desintegración de la sociedad o su anomia. Sino de lo que se trata es de cómo estos marcos interpretativos y explicativos nos pueden dar ciertas pautas o nos permiten derivar ciertas consecuencias sobre el malestar.

En primer lugar, si tomamos en cuenta que la afectividad es singular y corresponde a una situación y contexto en específico, implica que el malestar debe ser entendido de la misma forma. Más aún, si asumimos la tesis de Fernández (2000) sobre el modo de ser ambiguo de la afectividad en la que se disuelven y habitan varios sentimientos en el mismo afecto, esto implica también que el malestar puede ser caracterizado y nombrado de varias formas, ya sea desprecio, indignación, agravio, etc. En este sentido el malestar depende de la situación particular de dónde emerge, lo que determinará también cómo debe ser caracterizado e interpretado.

Por otro lado, si la afectividad siempre hace referencia a algo y da cuenta de una realidad, significa que el malestar no se lo puede considerar puramente como una cuestión subjetiva, sino por el contrario, es un indicador objetivo de un hecho en la realidad.

Ahora bien, si existe una afectividad colectiva, ello implica que existe un malestar también colectivo que se puede además diferenciar de un malestar individual. Y esto es relevante porque la existencia de dos tipos o niveles de malestar implica la pregunta por cuál es la relación que hay entre ambos. Además, esta diferencia entre un malestar colectivo y otro individual puede dar ciertas luces sobre la posibilidad de que el malestar se vincule o se convierta en un asunto político. Pues remite a la pregunta sobre el sujeto del malestar y las condiciones por las cuales puede ser agente de transformación social. Y en este aspecto es sumamente relevante destacar la diferencia que propone Dewey (2008) sobre la emoción

como descarga y la emoción como expresión; pues el primero remite a la cuestión más impulsiva de la emoción y mientras que solo en el segundo la emoción desemboca en la transformación de las condiciones objetivas del sujeto particular. De lo que se deriva que, si el malestar es solo descarga, no implica necesariamente que éste puede desembocar en un proceso de politización, mientras que si el malestar se presenta como expresión esto daría cuenta de un proceso de transformación de lo social, y por lo tanto se hace explícito su rasgo político.

En conclusión, a pesar de que los saberes y discursos de las ciencias sociales no hay un tratamiento explícito en todos los casos sobre el malestar, de las diferentes teorías de la afectividad sí se pueden deducir ciertos rasgos y elementos que pueden servir como herramientas teóricas para indagar en el malestar social y su relación con los procesos de subjetivación política.

Capítulo III: El daño a la comunidad

*Es una lástima que haya caído en desgracia
hablar de los sentimientos morales*
Peter Strawson

Ha surgido en cierto sector de las filosofías contemporáneas un interés especial hacia la importancia de los sentimientos negativos en el desarrollo en la vida en comunidad. Cuestiones tales como el resentimiento, la indignación, el agravio moral o el desprecio cumplirían un rol determinante en ámbitos tan variados como los del conflicto social, la organización humana, la política o los valores morales. El pensamiento de Axel Honneth, Jacques Rancière y Peter Strawson pueden ser agrupados como ejemplos paradigmáticos de este interés particular y que revisaremos en este capítulo. Su respectiva relevancia para nuestros fines es que, como se mostrará, sus planteamientos pueden ser considerados como nuevas apropiaciones del problema del malestar y su relación con lo político.

El menosprecio como motor de la historia en la filosofía de Honneth

La filosofía social se diferencia de la filosofía política y moral, ante la mirada de Honneth (2011), en que ésta no busca resolver la pregunta por la posibilidad o justificación de un orden social, ya sea justo o bueno, sino que examina cómo el desarrollo histórico de las sociedades ha puesto límites a los objetivos de autorrealización humana o, en otras palabras, se encarga del diagnóstico de las patologías sociales que alejan a la civilización del bienestar social e individual. Desde los planteamientos de Rousseau hasta Habermas, pasando por Marx, Nietzsche y Hannah Arendt, entre otros, todos estos autores tienen en común, según Honneth (2011), la idea sobre que en el desarrollo de la modernidad la civilización se desvió del objetivo de conseguir una “vida buena” para la humanidad. Honneth se considera heredero de esta tradición, particularmente como continuador de la Teoría Crítica de la escuela de Frankfurt.

Como es sabido, Horkheimer y Adorno (1998) plantearon que el proceso de desmitologización y desencantamiento del mundo con el que inició el proyecto de la ilustración desembocó en el sometimiento del hombre; la técnica que sirvió para la domesticación de la naturaleza, en la modernidad pasa a ser el instrumento de domesticación

de la humanidad. La conclusión trágica de este diagnóstico es que la dominación sería el resultado del proceso civilizador mismo, lo que tiene como consecuencia la imposibilidad de plantear algún modo de existencia humana que no esté envuelto o mediado por relaciones de sometimiento. Al respecto, Habermas intentó sacar a la Teoría Crítica del callejón sin salida en la que había quedado estancada. Consideró que Horkheimer y Adorno identificaron a toda la racionalidad humana con la racionalidad instrumental, propia del capitalismo, dejando de lado todos aquellos procesos donde los seres humanos deliberan y se entienden entre sí: la racionalidad intersubjetiva de la acción comunicativa (Habermas, 1998). Esto le permitió a Habermas identificar con mayor precisión aquel ámbito que se ve amenazado por el desarrollo del capitalismo —la capacidad de entendimiento humano— y que le sirve como criterio de diagnóstico para reorientar la crítica en la teoría social. Su respectiva conclusión es que la patología social se encuentra en todas aquellas imposiciones y prácticas que impiden o bloquean la comunicación libre entre los miembros de la comunidad (Honneth, 2011).

Sin embargo, para Honneth (2011) la perspectiva de Habermas no carece de ciertas dificultades. Desde su punto de vista, Habermas acierta al reemplazar el paradigma de producción, con el que era evaluado el progreso social, por el de interacción social. No obstante, identifica su potencial normativo con las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación (Honneth, 2009). Lo que tiene como consecuencia la imposibilidad de pensar el poder como un componente constitutivo de las interacciones sociales y cuyo efecto es la invisibilización de las relaciones asimétricas en la acción comunicativa, como también la incapacidad para ver las influencias que las instituciones ejercen sobre ella (Herzog y Hernández, 2012). Estos cuestionamientos ya habían sido planteados por el paradigma marxista y reforzadas por los análisis de Foucault. Pues en los procesos de deliberación y toma de decisiones siempre ha habido miembros de la sociedad que son excluidos de estas instancias o que el estatus de su palabra no es valorado de la misma manera en comparación a los demás miembros de una comunidad (Honneth, 2011). Además, la perspectiva de Habermas sitúa el espacio de lo político solo en el ámbito del debate público, por lo que Honneth considera que “la teoría social de Habermas está constituida de manera tal que tiene que ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes

que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico” (Honneth, 2011, p. 57), con lo que también tiende a invisibilizar diferentes formas de opresión no reconocidas. Por otro lado, mientras que en la tradición marxista clásica se podía articular la idea sobre que en las relaciones de producción capitalista que oprime e impone límites a la capacidad de trabajo humano el proletariado adquirirá conciencia de su posición de explotado, en los planteamientos de Habermas no queda del todo claro cómo los miembros de la comunidad adquirirán la experiencia de injusticia producto de la práctica comunicativa de la que ya dominan.

Es en este punto donde surge la propuesta de Honneth, cuyo objetivo es reorientar a la Teoría Crítica hacia el examen del conflicto social y de aquellas instancias en que los sujetos se constituyen como agentes de la emancipación, cuestiones que en el devenir del pensamiento de Frankfurt se dejan de lado ya sea por el intento de comprender el fascismo o por crear una antropología discreta o una ética formal de la comunicación (Herzog y Hernández, 2012). En este sentido y en un comienzo, la preocupación principal de Honneth es develar aquella instancia primordial en que los sujetos adquieren las experiencias que les permite tener una “conciencia de injusticia”:

El concepto ‘conciencia de injusticia’ debe subrayar que la moral social de las agrupaciones oprimidas no contiene representaciones independientes de la situación de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa, sino que presenta una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada. (Honneth, 2011, p. 60).

A partir de aquí Honneth desarrolla su teoría de la lucha por el reconocimiento, con la cual intenta vislumbrar ese estado previo en el que los sujetos adquieren las experiencias que pueden ser el desencadenante para una lucha social y que, siguiendo en la tradición de la filosofía política, le permite formular un criterio patológico para realizar un diagnóstico crítico de la sociedad. Para esto Honneth toma las ideas del joven Hegel y las pasa por el filtro de las ciencias sociales contemporáneas.

En resumidas cuentas, en la visión hobbesiana la sociedad es producto del conflicto por la autoconservación de los individuos, sin embargo el idealismo alemán pone en cuestión el atomismo social con el que se piensa la comunidad. En este espectro, Hegel va a conservar la idea del conflicto como motor del desarrollo de la sociedad, pero reemplazará la autoconservación por la idea del reconocimiento de Fichte (Honneth, 1997); en este sentido, las subjetividades surgen de la interacción con los otros y en la medida que se saben reconocidos por los demás miembros de la comunidad;

El modelo hegeliano parte de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; sólo si los dos individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, puede llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo (Honneth, 1997, p. 87).

A la tesis fichteana, Hegel agrega que los sujetos al experimentar una dimensión nueva de su identidad se verán obligados a modificar sus relaciones éticas, lo que desencadenará nuevas situaciones de conflicto que exigirán escenarios más complejos de reconocimiento (Honneth, 1997). Así la lucha por el reconocimiento se desenvuelve en un juego constante de conflicto, reconocimiento y reconciliación.

Pero Honneth (1997) además identifica dos tesis más en los planteamientos de Hegel. Por un lado, existen dimensiones diferentes de reconocimiento que se diferencian en función del grado de autonomía de los individuos, que son las esferas del amor, derecho y valoración social. Y por otro, que las relaciones de reconocimiento, junto con su respectivo producto que es la identidad, se desarrollan y complejizan en función de una lucha moral. Así, si se niega el reconocimiento se producen sentimientos de menosprecio en los sujetos. En este sentido, el proyecto filosófico de Honneth consiste en actualizar y enriquecer teóricamente tales ideas. Para ello hace uso de la psicología social de G.H Mead (1982).

Como mencionamos en el capítulo anterior, el pragmatismo norteamericano cuestionó la idea darwiniana de que los gestos son expresión de una emoción dentro de un proceso mental previo. Mead (1982) interpreta la conducta de interacción entre animales

como un fenómeno de comunicación, pero sin lenguaje. En una riña de perros, uno muestra los dientes, el otro se lanza hacia atrás y el primero avanza, los actos generan respuestas y las respuestas generan nuevas respuestas. Para Mead esto es una conversación de gestos, sin embargo “La conciencia no es necesaria para la presencia de significación en el proceso de la experiencia social” (1982 p. 116). Para el psicólogo, el problema de su disciplina es que presupone la existencia de la intencionalidad o lo mental y de ahí su dificultad para explicar la conducta social o las emociones:

La dificultad reside en que Wundt presupone personas como antecedentes del proceso social, a fin de explicar la comunicación dentro de ese proceso, en tanto que, por el contrario, ha de darse cuenta de ellas en términos del proceso social, y en términos de comunicación; y los individuos deben ser puestos en relación esencial dentro de ese proceso, antes de que la comunicación, o el contacto entre los espíritus de distintos individuos, se haga posible. El cuerpo no es un yo, como tal; sólo se convierte en persona cuando ha desarrollado un espíritu dentro del contexto de la experiencia social”. (p. 91-92).

En alguna medida la crítica de Mead hacia la psicología de su época es similar a la crítica que el idealismo alemán hace contra el atomismo político del empirismo inglés o el liberalismo francés. En este sentido se invierte el problema, no se trata de explicar lo social en función del individuo sino el individuo en función de lo social. Para Mead la interacción antecede a los agentes, por ello ve comunicación en un intercambio de gestos entre animales. Pero en el caso de la comunicación humana hay algo que la distingue y que la hace adquirir un nuevo nivel de complejidad. Los humanos también hacen gestos, pero por sobre todo emiten ruidos; el gesto vocal, a diferencia del gesto facial, provoca la misma respuesta tanto para quien la emite como para quien la recibe

Ahora bien, cuando ese gesto representa la idea que hay detrás de él y provoca esa idea en el otro individuo, entonces tenemos un símbolo significativo. En el caso de la riña de perros, tenemos un gesto que provoca una reacción adecuada; en el caso actual tenemos un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el

gesto llega a esa situación, se ha convertido en lo que llamamos “lenguaje”. Es ahora un símbolo signifiante y representa cierto significado (Mead, 1982 p.88).

Esto explica por qué los actores y las actrices tienen que practicar sus gestos al espejo para que sus expresiones intencionales se vean reales: mientras no podemos estar seguros de lo que expresan nuestras caras, sí podemos estar seguros de lo que expresan nuestras palabras. Con el gesto vocal, que es un símbolo signifiante, el individuo puede reaccionar a sus propios estímulos de la misma manera que reacciona hacia el de los demás. Es con esta característica particular de la comunicación humana que Mead puede explicar el surgimiento del pensamiento —como una especie de conversación interior—, pero por sobre todo puede explicar el origen de la persona y su conciencia:

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados (Mead, 1982 p.170).

Es decir, el individuo solo se experimenta como tal a partir de la perspectiva de los demás miembros de su comunidad. Y debido a que interioriza las respuestas de los otros a sus propios estímulos es que puede interactuar consigo mismo.

Pero además Mead (1982) comienza a desmenuzar tal proceso y sus respectivas consecuencias. A este todo que engloba la perspectiva de la comunidad, que envuelve a la persona y le da sentido, es denominado por el autor como el *otro generalizado*. Y la interiorización del otro generalizado en el proceso de socialización provoca la bifurcación de dos instancias diferentes en el individuo. Está la instancia del *yo* que corresponde a la

reacción del particular a las actitudes de los otros, y la instancia del *mí* que son las actitudes organizadas de los otros que adopta la persona. Además, estas dos facetas interactúan entre sí, el *mí* puede juzgar los actos del *yo*, y este último reaccionar al *mí*.

En la lógica del juego con reglas es donde mejor se puede apreciar lo dicho. En un deporte como el fútbol la función del defensa es distinta a la del delantero, los jugadores saben cómo se espera que actúen en el partido dado a que conocen la perspectiva de los otros. Pero en una jugada rápida un defensa puede cometer una falta, ésta pudo haberse realizado solo porque el jugador respondió de forma automática, dando un patadón a un rival que se acercaba con gran velocidad, lo que provoca el reproche de la audiencia y el de los demás jugadores y cuyo resultado culmina en la expulsión del defensa. Las reglas son parte del otro generalizado con las que se guía el actuar de los jugadores, espectadores y árbitros, la pura reacción del defensa que comete la falta es el *yo*, y el *mí* aparece cuando el jugador es consciente de su actuar errado y sale del partido encolerizado al darse cuenta de que dejó en desventaja a su equipo.

No es difícil ver que, de los planteamientos de Mead, Honneth fundamenta de manera materialista las ideas de Hegel sobre el reconocimiento:

Si el sujeto debe llegar a identidad de un miembro socialmente aceptado de su comunidad, porque aprende tomar sobre sí las normas de un otro generalizado, entonces tiene todo el sentido emplear el concepto de reconocimiento para esta relación intersubjetiva; en la medida que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su sociedad (Honneth, 1997, p. 99).

Pero además Honneth, enfatiza el componente conflictivo de las instancias del *mí* y el *yo* para situar el reconocimiento en el horizonte de una lucha moral

Si este potencial reactivo del ‘*yo*’ es entendido como la contrapartida psíquica del ‘*mí*’, entonces no es posible conformarse con la simple interiorización de las perspectivas del ‘otro generalizado’ en la formación de la identidad moral. El sujeto más bien comprobará constantemente en sí impulsos de exigencias inconciliables con

las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social, de tal modo que debe poner en duda su propio 'mí' (p. 102-103).

A este respecto podríamos agregar que para el mismo Mead (1982) la espontaneidad del yo por realizar sus impulsos se ve obstaculizada por las normas de su comunidad, pero el individuo no está obligado a aceptarlas, sino que puede cambiarlas. Para ello tiene que plantearse una comunidad futura, establecer un otro generalizado distinto en donde sus impulsos puedan ser satisfechos (Mead, 1982).

Esta tesis es complementada por Honneth con el trabajo sobre las emociones de Dewey. En el capítulo anterior mostramos que este autor le da una gran relevancia al contexto y las consecuencias de la emoción, que es entendida como una experiencia social, un acto que se ajusta, se tensa y que es un esfuerzo enfocado hacia la realización de un fin, se da para cumplir un objetivo o como resultado del fracaso o éxito por alcanzar dicho objetivo. Honneth (1997) se apropia especialmente de este último aspecto; si las emociones positivas son producto del cumplimiento de las expectativas de la acción y las emociones negativas cuando el desenlace de los actos no son los esperados, el autor se hace la pregunta sobre qué tipo de instancias ponen restricciones al éxito de nuestras pretensiones. Por un lado, nos encontramos con las expectativas de éxito instrumental cuyo fracaso se debe a las resistencias al dominio de tareas técnicas por parte de los individuos que desembocan en una gran variedad de emociones. Por otro lado, tenemos las expectativas del comportamiento normativo, cuyo fracaso se debe a que las acciones de los individuos chocan o violan las normas sociales lo que provoca conflictos morales. Honneth (1997) plantea que los sentimientos que se producen por quebrantar la norma social dependerán de si su causante es el sujeto mismo o el otro de interacción: en el primer caso los sentimientos que surgirán serán los de culpa, mientras que en el segundo caso se generarán sentimientos de indignación moral. En este sentido, la importancia de los afectos es que le permiten al individuo hacerse consciente de lo que llevó al fracaso su obrar o, en otras palabras, le permite adquirir la conciencia de que se encuentra inmerso dentro de una situación de injusticia.

Esta es la base de la filosofía social de Honneth. Con la psicología social de Mead sustenta la tesis hegeliana del reconocimiento y en conjunto con la teoría de las emociones

de Dewey puede establecer ese momento en el que los individuos adquieren la conciencia de injusticia a través de los sentimientos de menosprecio, con los cuales los particulares deberán formular una comunidad futura donde sus pretensiones sean satisfechas. A partir de aquí, los sujetos deberán efectuar una lucha moral para poder traer a la realidad dicha comunidad. Sin embargo, para Honneth (1997) la lucha solo adquirirá el carácter de social en la medida que los objetivos de los sujetos particulares puedan generalizarse hasta llegar a ser la trama común de un colectivo o movimiento. De esta forma su concepción de lucha social por el reconocimiento se define de la siguiente manera:

se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento (Honneth, 1997, p.196).

Lo siguiente que hace Honneth (1997), para desarrollar más los aspectos de su teoría, es caracterizar los tres ámbitos donde se desenvuelve las relaciones de reconocimiento y que el autor ya había identificado en el pensamiento de Hegel, en la separación que hace entre familia, Estado y sociedad civil (Tello, 2011). La primera esfera es la del amor y hace referencia a las relaciones primarias que entabla el ser humano, es decir familia y amigos, por lo que corresponde a la esfera más elemental de todas. Para fundamentarla, Honneth se basa en el psicoanálisis de Donald Winnicott; en los primeros meses de vida los lactantes son dependientes de su madre para satisfacer sus necesidades vitales, por lo que se genera una relación de codependencia entre ambos. A medida que el infante crece y va adquiriendo más autonomía y la madre recupera la que había perdido por cuidar de su hijo, se genera un conflicto entre la simbiosis mutua, que implica la necesidad de afecto, y la autonomía de ambos. Este conflicto se resuelve con el reconocimiento de que ambas partes son sujetos de necesidad afectiva y que obtienen el afecto del otro de manera incondicional, por lo que su autonomía no restringe tal cuestión. Honneth (1997) plantea que el rasgo de la identidad o autorrelación que se genera en esta esfera es la de la autoconfianza.

La segunda esfera es la del derecho y corresponde a las características que comparten todos los individuos, independientes de su origen económico, social o cultural, es decir es la

esfera de la universalidad. En ella se reconocen como sujetos poseedores de derechos y deberes, dado que están de acuerdo y obedecen las leyes porque son capaces de tomar decisiones racionales, libremente y como iguales sobre las normas morales que rigen su comunidad. Por ello Honneth (1997) plantea que la autorrelación que surge es la del autorrespeto ya que los individuos se pueden concebir a sí mismos como sujetos con responsabilidad moral. Ahora bien, la esfera del derecho a diferencia de la del amor, está determinada por el desarrollo histórico, pues surge de las revoluciones burguesas de la modernidad y se desenvuelven en función de los requerimientos que aparecen cuando se alcanza un tipo de principio normativo. Por ejemplo, los derechos de participación derivan de los derechos de libertad liberal que tenían aquellos que poseían renta y propiedad; las exigencias de igualdad obligaron a ampliar estos derechos a toda la comunidad; pero no todos estaban en las mismas condiciones para ejercer su ciudadanía; entonces la educación apareció como una necesidad que desencadenó en luchas sociales por su universalización; por lo que los derechos de bienestar son un efecto de los de derechos de participación (Honneth, 1997). Este componente histórico en donde los derechos se van abriendo a nuevas necesidades por satisfacer es trascendental en la teoría de Honneth, pues fundamenta su tesis sobre que las luchas sociales son motivadas por las exigencias de ampliación de las relaciones de reconocimiento.

La última esfera es la de la valoración social o solidaridad, que a diferencia de la esfera anterior en la que los sujetos se reconocen en sus características universales, aquí por el contrario se experimentan en su diferencia y particularidad que los hace únicos para la comunidad. La autorrelación que surge en esta esfera es la de la autoestima. Al igual que el estadio anterior, la esfera de la valoración social también se ha desarrollado a partir de las determinantes históricas; pues en las sociedades tradicionales la valoración social de un individuo estaba dada al estamento al que pertenecía —siendo una valoración simétrica entre miembros del mismo estamento y asimétrica con los individuos fuera de él— cuestión que se modificó con el advenimiento de la burguesía que cuestionó la jerarquía de valores que la sociedad medieval había impuesto, depositando el valor de un sujeto en su individualidad y no al grupo de pertenencia.

Ahora bien, el problema que identifica Honneth (1997) en la esfera de la valoración social, que es común tanto en Hegel como Mead, es que aquel criterio con el que se mide el valor de un individuo depende del marco interpretativo de la cultura hegemónica. Es decir, el ideal de vida buena corresponde a una interpretación particular y situada que difícilmente se puede levantar como un modo de vida universal. Este problema sería común a todas y todos los pensadores que abordaron el problema de la filosofía social (Honneth, 2011). Ciertamente no es difícil darse cuenta que la valoración social se relaciona con la autorrealización humana, por lo que la solución del problema es crucial para hacer de la teoría de la lucha por el reconocimiento una herramienta de diagnóstico social. Para responder al asunto, Honneth (1997) va plantear un concepto de eticidad formal que no defina los contenidos de la autorrealización humana, sino que se preocupe por las condiciones que la posibilitan: “Un concepto formal de eticidad engloba las condiciones cualitativas de autorrealización que pueden destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, en la medida que constituyen condiciones generales de la integridad de los sujetos” (Honneth, 1997, p. 208), entendiendo que estas condiciones siempre estarán a la palestra del desarrollo histórico. En un sentido similar, Honneth dirá que la esfera de la valoración social es la esfera de la solidaridad, pues si el valor de un individuo depende de cómo éste es un aporte a la comunidad y si el desarrollo de las capacidades de los otros es necesario para el cumplimiento de los objetivos comunes, en consecuencia, la valoración social debe ser solidaria, lo que requiere de una implicación activa de las personas en el desarrollo de las capacidades de los demás miembros de la comunidad. En este sentido, nos encontramos aquí no con los postulados correspondientes a cómo debe considerarse el valor de una persona, sino a las condiciones ideales de posibilidad que permitan a los particulares valorarse recíproca y simétricamente.

Pero si el reconocimiento recíproco amplía las características de las identidades de los particulares y tiene como resultado una forma singular de autorrelación —autoconfianza en la esfera del amor, autorrespeto en la del derecho y autoestima en la de la valoración social— cuando el reconocimiento es negado, la forma positiva con la que se autorrefieren los individuos es lesionada, generando sentimientos de menosprecios. El maltrato físico,

como la tortura o la violencia, que atenta contra la autonomía y la propia disposición del cuerpo quiebra la autoconfianza y la seguridad propia, adquiridas en la esfera del amor; la desposesión de derechos implica que al individuo afectado no se lo considera de igual manera como los demás miembros de la comunidad, lo que causa la pérdida del autorrespeto; y finalmente la degradación de un modo particular de vida implica que un individuo o grupo de personas no puedan considerarse como un aporte positivo para la comunidad y en consecuencia ser valorados por ella, lo que trae consigo la pérdida del autoestima a partir de sentimientos como la deshonra o indignación. Al igual que en el reconocimiento, las formas de menosprecio también están afectadas por el desarrollo histórico. Y éstas son siempre acompañadas de sentimientos negativos, como vergüenza, desprecio o cólera, por lo que Honneth no duda en vincularlos con la salud psíquica y el peligro que suponen para ésta. Pero su principal relevancia en la teoría del reconocimiento radica en que es a partir del menosprecio que “se coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva de reconocimiento social” (Honneth, 1997, p. 165).

Entonces, cuando la sociedad defrauda las expectativas de los individuos se presentan las formas de menosprecios y los sentimientos de injusticia que en tanto experiencias comunes de un grupo pueden desembocar en las exigencias por nuevas formas de reconocimientos y en consecuencias ser motivos para la acción. Honneth (1997) es cauteloso en decir que su concepción de lucha social por el reconocimiento no pretende posicionarse sobre algún tipo particular de protestas, violenta o no, ni tampoco plantear si los sujetos son conscientes o no de sus motivaciones de lucha, ni que los objetivos individuales se articulen con los colectivos. Sin embargo, a la hora de hablar de movimientos sociales, Honneth es claro en decir que sí es necesario articular lo individual y lo colectivo a través de una semántica o un modo de interpretación común:

Pero el sentimiento de violación sólo puede devenir la base de esa resistencia colectiva si el sujeto puede articularlo en un espacio intersubjetivo de elucidación que se considera característico para todo el grupo; en esa medida, el surgimiento de movimientos sociales depende de la existencia de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no

sólo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido (Honneth, 1997, p. 197).

En síntesis, los sentimientos de menosprecio son el mecanismo por el cual los individuos se percatan de una situación que les afecta de manera negativa. Con esto Honneth logra explicar la cuestión sobre cómo surgen las experiencias de injusticia que en la teoría de la acción comunicativa no lograba fundamentar. De la posibilidad de articular las expectativas individuales con pretensiones colectivas y generar una semántica que interprete el menosprecio, Honneth resitúa a la Teoría Crítica en el plano de la lucha social, pero no remitiéndola solo al aspecto público, sino también al privado, logrando expandir su teoría y el estudio del reconocimiento y la lucha social en ambos sentidos. Por último, con los conceptos de menosprecio, reconocimiento y su énfasis en la eticidad y las condiciones de autorrealización humana, el filósofo encuentra su propio criterio de diagnóstico crítico, que versa sobre que en las sociedades actuales nos encontramos con una constante negación del reconocimiento y autonomía de los sujetos. Honneth logra completar así los objetivos que se había propuesto.

Sin embargo, en la recepción de su teoría surgen algunas críticas y tensiones que en alguna medida terminan delineando las pautas de los trabajos posteriores del filósofo. Por ejemplo, Nancy Fraser (1997) agrupa los planteamientos de este autor con los de Charles Taylor dentro de lo que denomina como “paradigma del reconocimiento”, cuyas características son: una interpretación de las injusticias sociales como producto de la estructura cultural o simbólica, centrada en las identidades de los sujetos y cuya solución a las injusticias se encuentra en una política del reconocimiento. El problema de esta perspectiva, según la visión de Fraser, es que es reduccionista pues invisibiliza las desigualdades materiales o las interpreta como origen de la dominación cultural, además que el énfasis en la identidad tiende a la reificación, es decir, acentuar un tipo de modelo ideal para un grupo que termina invisibilizando las diferencias al interior de él, además de fortalecer cierto separatismo o la rigidez de los grupos que contradice la visión dialógica de la construcción de la identidad hegeliana (Fraser, 2000). Y particularmente en su debate con Honneth (Fraser & Honneth, 2006), la autora sostiene que la teoría de éste es demasiado

psicologiscista. Aunque ciertamente hay que decir que Fraser parece obviar que en Honneth la dimensión del conflicto y la teoría social está mucho más acentuada que en los tratamientos de Taylor (1993) o Paul Ricoeur (2006) —ya que la perspectiva comunitarista del primero como el enfoque más hermenéutico del segundo consideran que la dimensión de la lucha pone en peligro la cuestión del reconocimiento (Salas, 2016)— sí es cierto que al hacer un mayor énfasis en la identidad y los daños del menosprecio en su constitución y bienestar, se puede dejar de lado el aspecto social de la teoría más centrada en el conflicto. Por otro lado, como el mismo Honneth (2006) da cuenta, el reconocimiento también ha sido interpretado como un mecanismo de sometimiento en donde a partir de una autopercepción positiva los sujetos son integrados al orden social.

Para responder a tales cuestiones Honneth ha precisado más en el concepto de reconocimiento y su diferencia con sus versiones negativas como las prácticas de humillación (Honneth, 2006), la reificación (Honneth, 2007) o la invisibilidad (Honneth, 2011), enfatizando más el aspecto performativo y así separarlo de la visión más cognitiva o simbólica de él, como también vinculándolo directamente con la formación de la autonomía para distanciarse de una versión ideológica del reconocimiento. En este sentido, no es ilógico pensar que la recepción de su teoría ha delineado el trabajo posterior de Honneth que se ha centrado más en la cuestión teórica del reconocimiento que en los aspectos relacionados al conflicto social:

Tanto en el ámbito de la filosofía social como en el conjunto de las ciencias sociales, el éxito del concepto ‘reconocimiento’ amenaza, no obstante, con eclipsar o incluso suprimir el primer concepto del título de la obra de Honneth: la ‘lucha’ (Herzog y Hernández, 2012).

El interés de Honneth por no excluir aquellas instancias privadas de una dinámica del conflicto social y que su teoría articula de forma coherente, en la idea de los sentimientos de menosprecio como gatillantes de un lucha social por el reconocimiento, terminan generando esa tensión entre dos formas o posibilidades de interpretación de su teoría: una más relacionada con el aspecto psicológico y privado —aunque intersubjetivamente

constituido— del reconocimientos y sus expresiones negativas, y otra relacionado con el ámbito del conflicto o la lucha social, que parece haber sido olvidada por el mismo autor.

Sin embargo, habría en la teoría de Honneth ciertos elementos, aunque no explícitos, de una concepción particular de lucha social (Herzog y Hernández, 2012): una realidad habitada por conflictos latentes o manifiestos en donde las experiencias morales de los sujetos trascienden a la comunidad presente para perfilar otra más justa donde sus expectativas se cumplan. O, en otras palabras, cierta noción de transformación social que, sin ser explícita en los contenidos o dar una valoración sobre cómo ésta debe ser llevada a cabo, y a través de un continuo entre el espacio privado de las experiencias de menosprecio hasta la esfera pública en donde pueden formularse objetivos generales y universalizables, se perfila un desenvolvimiento lógico y fenomenológico de la génesis del conflicto, su desarrollo y su culminación posible en la transformación de la comunidad. En este sentido, podemos plantear que en la filosofía de Honneth está esbozada una teoría del malestar mucho más afincada en lo social y directamente enfocada en los procesos de politización de los sujetos, que otros proyectos teóricos que intentan darle una matriz política al pensamiento de Freud sobre el malestar.

Particularmente, como bien lo han visualizado Herzog y Hernández (2012), si se enfatiza el elemento intersubjetivo y hegeliano de la teoría de Honneth —y a nuestro parecer, sobre todo su relación con Dewey y Mead—, resulta que la lucha por el reconocimiento es una lucha por la comunidad: “Así, crítica y cambio social surgen justamente de la experiencia de una falta de comunidad que ofrecería al individuo el pleno reconocimiento” (Herzog y Hernández, 2011, p. 24). En este sentido, no es del todo erróneo plantear el malestar social —entendiendo toda la dinámica expuesta sobre los sentimientos como productos del choque entre las expectativas de los particulares y la realidad social— *es el resultado de una falta de comunidad*.

Rancièrè y la palabra del agravio

La filosofía política, al menos para Jacques Rancièrè (1996), no es una subdivisión disciplinar de la filosofía. Si hay algo llamado filosofía política, solamente refiere al

pensamiento que se adentra en el problema de la política, en la ambigüedad, la confusión o el escándalo que surge entre la existencia de la igualdad y la desigualdad. A diferencia de otras concepciones de la política que la vinculan con el ámbito de la economía, el derecho o el poder, Rancière prefiere preguntarse por lo que la hace singular, aquello que le es propio y no como un producto derivado de otro ámbito humano. Para el filósofo, la política se relaciona principalmente con lo común, con la distribución de lo común y con la facultad de decidir sobre el reparto de lo común (Rancière, 1996, 2011). Este reparto se da en un sentido completamente estético, es decir, en lo sensible, como un sistema de formas a priori que delimitan lugares y espacios, tanto lo visible como lo invisible:

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de partes y lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempo y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto (Rancière, 2017, p. 9).

En este sentido, la comunidad se ordena en torno a un reparto de lo sensible, en donde se designan los lugares y las posibilidades de acción de sus miembros. Pero este reparto, nos explica Rancière (1997), siempre deja afuera a alguien de la cuenta, es un cómputo erróneo, cuya implicancia es que la totalidad de la comunidad nunca es idéntica a ella misma, pues siempre queda un excedente, un resto que es la parte de los sin parte. Este error en la cuenta de la comunidad revela la distorsión de su constitución, una comunidad dividida entre los que tienen parte —están contabilizados en ella— y los sin parte.

La distorsión de la cuenta se presenta como agravio, un perjuicio o un daño para la parte de los sin parte. La noción de agravio es un concepto técnico en la filosofía de Rancière (Bassas, 2019), ya que expone la falta de fundamento del orden social existente, pues en la distribución de la comunidad en la que se deja a una parte de la comunidad sin ser parte de ella misma, se demuestra la contingencia del reparto; los órdenes y jerarquías de la comunidad no tienen fundamento, no hay ley ni naturaleza que la sostenga, sino solo una

representación de la comunidad que no coincide con su totalidad. Es aquí cuando aparece el conflicto en la que la parte de los sin parte levanta un litigio para sostener la única propiedad común a los miembros de la comunidad: la igualdad de cualquiera para decidir sobre los asuntos comunes.

A este respecto hay que decir que para Rancière la igualdad no es un horizonte al cual debe aspirar la comunidad, sino es, más bien, el presupuesto que organiza a la política. En este sentido la igualdad no se busca, sino que se verifica o, en otros términos, no se trata de “llegar a ser iguales” sino “somos iguales ¿pero nos estamos tratando como iguales?”

El agravio de una comunidad es la puesta en escena de una división en ella misma. El perjuicio de la parte de los que no tienen parte desemboca en un litigio, un enfrentamiento entre dos visiones de comunidad:

las sociedades pensadas bajo el modo orgánico y funcional, el modo de la identidad del ser, del hacer y el decir; y, por otra, las comunidades fundadas en la simple igualdad de los seres hablantes, fundadas en la contingencia de su reunión (Rancière, 2011, p. 67-68)

Es decir, el enfrentamiento es entre dos formas distintas de hacer comunidad, entre la parte contada en la comunidad que posee el *logos* —lo que implica que puede decidir sobre los asuntos comunes— y la parte de los sin parte que, para la primera, solo tiene voz (*phoné*) (Rancière, 1996).

Hay política porque el *logos* nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la cuenta en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta (Rancière, 1996, p. 37).

Hay que entender que el *logos* refiere a la propiedad dual de la palabra, es la palabra y la cuenta de la palabra. Rancière (1996) lo aclara con la diferencia entre la lengua de las órdenes y la lengua de los problemas. No es lo mismo comprender las órdenes que comprender el problema para poder dar las órdenes que solucionen el problema. En su

paradigmático ejemplo, los esclavos para los escitas hablan y comprenden las órdenes, pero no poseen el logos. Un caso contemporáneo, podríamos decir, es la diferencia entre el experto —el economista— y el ciudadano común que, a la hora de tomar decisiones sobre los recursos, el mercado o el trabajo, la opinión de uno pesa más para los gobiernos que la de los demás miembros de la sociedad; uno está capacitado para comprender los problemas en materia económica, es decir posee el logos, mientras que los demás ciudadanos solo hablan. En este sentido, la dualidad de la palabra refiere a la capacidad de los miembros de una comunidad para discutir los asuntos comunes. Y esta idea es relevante porque refuerza la concepción de que el enfrentamiento entre las partes y la parte de los sin partes no es una cuestión de exclusión, es decir sobre sujetos que deben ser integrados al orden común, sino de dos formas de concebir la comunidad (Rancière, 2011). En este sentido, la parte de los sin partes que en diferentes periodos se ha denominado como los pobres, el pueblo o el proletariado (Rancière, 1996; 2011), toma la palabra y dice poseer la palabra.

Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en él (Rancière, 1996, p. 75).

El enfrentamiento entre las partes no es un conflicto de intereses, ni la discusión sobre una problemática particular, no se trata de la discrepancia que presupone un consenso previo, es sobre si los participantes del desacuerdo y el desacuerdo mismo existen y son válidos. Por ello la parte de los sin partes debe levantar un mundo común de argumentación:

El sujeto obrero que se hace contar en él como interlocutor debe hacer como si el escenario existiese, como si hubiera un mundo común de argumentación lo que es eminentemente razonable y eminentemente irrazonable, eminentemente sensato y resueltamente subversivo, porque ese mundo no existe (Rancière, 1996, p. 71-72).

Esta es la razón del por qué la política se da en el campo estético, porque el desacuerdo está en el plano de lo sensible, no es un malentendido entre las partes, ni un desconocimiento

sobre el tema que se discute, sino que es el conflicto entre dos formas de experimentar la comunidad.

Desde esta perspectiva, Rancière puede precisar ciertos aspectos de los que él considera como política y diferenciarla de otros modos de lo social que comúnmente también son considerados bajo el mismo rótulo. Para el filósofo aquellos asuntos que refieren a la organización de la sociedad, la distribución de los poderes, lugares y funciones dentro del orden social no corresponden con la política, sino con lo que él denomina como policía. En un sentido técnico, la policía es

un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido (Rancière, 1996, p. 43).

En este aspecto, es necesario precisar que la palabra “policía” no hace referencia a lo que cotidianamente se entiende por el mismo concepto, como aquella institución encargada de mantener el orden público y la seguridad de los ciudadanos. Si no, más bien, corresponde con un modo de ser de lo social, como una especie de lógica burocrática en donde se asignan jerarquías, normas, funciones, multas, premios, beneficios, etc., o, en otras palabras, un orden de legitimidades que no solo consiste en la represión por parte del Estado. En este sentido se puede decir que la policía de Rancière no coincide con la noción de aparato de Estado (Althusser, 2003), pues en la visión althusseriana se contraponen la sociedad civil al Estado, mientras que en la filosofía de Rancière la policía es un modo de ser de la sociedad (Rancière, 1996). En consecuencia, el término no es peyorativo sino neutral. Es más, el mismo Rancière (1996) nos plantea que en el desarrollo de la historia los mecanismos de la policía han mejorado en comparación a las formas y niveles de represión de otras épocas. Sin embargo, y aquí radica su importancia: la policía se contraponen a la política.

En el reparto de lo sensible, la lógica policial instauro el orden —los modos de hacer, ser y decir—, pero su reparto nunca coincide con la comunidad misma, siempre queda un

excedente, una parte de los que no tienen parte. Es importante enfatizar aquí que la condición de posibilidad de la política para Rancière es este aspecto; es porque no hay una identificación de la representación de la comunidad con la comunidad real que es posible la política. Pues la parte de los sin parte, contrapone su visión igualitaria de comunidad con la lógica policial y solo en el encuentro de estos dos principios —el policial y el igualitario— es que surge la política.

La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquélla hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial (Rancière, 1996, p. 47).

Con esto Rancière efectúa un doble movimiento: identifica lo que hace singular a la política a la vez que muestra su ausencia de fundamento. Esto a la vez implica cierto cuestionamiento a las interpretaciones foucaultianas que vinculan la política al poder, pues “El concepto de poder permite concluir desde un todo es policial a un todo es político” (Rancière, 1996, p. 49), lo que tiene como consecuencia que en la omnipresencia de las relaciones de poder en lo social se difumina —o quizás incluso se banaliza— el campo de lo político. Por el contrario, para Rancière “ninguna cosa en por sí misma política. Pero cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas” (1996, p. 49), al establecimiento del desacuerdo que contrapone la lógica de la igualdad a la lógica policial. De la misma manera, Rancière cuestiona a los conjuntos de saberes filosóficos o científicos sociales que han concebido la política a partir de un fundamento rector que la guíe, la política es solo el producto de estas dos contingencias: la inconsistencia del reparto policial y la igualdad del demos.

Sin embargo, es la misma ausencia de fundamento la que define la singularidad de la política, pues ésta aparece solo bajo ciertas condiciones. La política es la puesta en escena de lo común, de algo, que dado el reparto del orden social, quedó fuera de los asuntos comunes.

Un proletario es un obrero que se separa de su estatuto de empleado doméstico para afirmar su capacidad frente a lo común, para afirmar que el espacio privado del trabajo

es un espacio público y que el espacio público es asunto de todos. Como aquel a quien se dirige no ve los objetos comunes de los que el primero le habla y no oye como enunciante de lo común, la comunidad que se abre es una comunidad disensual que provoca un mundo común en otro (Rancière, 2011, p. 160).

En este sentido, cualquier ámbito como el trabajo, la reproducción sexual, la familia o la educación se transformará en político siempre que se levante un nuevo mundo común donde estos ámbitos sean materia de preocupación de los miembros de la comunidad. Por lo mismo, algo se vuelve político cuando los sujetos, la parte de los sin parte, reafirman su capacidad para discutir lo común y esos ámbitos de lo común que quedaron fuera en el reparto.

Pero ¿cómo se establece ese nuevo mundo común? ¿cómo la parte de los sin parte verifica su capacidad y su igualdad para intervenir en los asuntos comunes? Pues si la lógica policial asigna los lugares y las funciones, los modos de ser, decir y hacer a través de un mecanismo de identificación que ordena los cuerpos y los discursos, la política hace uso de la lógica contraria; deshace las asignaciones que emplea el orden. La parte de los sin parte entra en un proceso de subjetivación política que, a partir de un mecanismo de desidentificación, posibilita la apertura de otra forma de experiencia donde cualquiera puede contarse y cualquiera tiene la capacidad para decidir sobre los asuntos comunes. Rancière (2010) lo ejemplifica con la figura del proletario francés que en su tiempo libre inventa poemas, escribe novelas o se dedica a tareas que no corresponden con la imagen y la identidad del obrero como hombre duro y de trabajo físico. Otro ejemplo que podría mencionarse, son las luchas feministas, en donde las mujeres se escapan de las asignaciones que les impone el patriarcado, el lugar del hogar en las que se las ha encasillado, para proponer que lo privado es un asunto de todos y que ellas sí pueden realizar las tareas masculinas de las que históricamente fueron excluidas porque de hecho las hacen.

Esta idea de la subjetivación política como una forma de desidentificación del reparto del orden policial es relevante pues contrasta con otras formas que piensan lo político desde un sujeto identitario. Para Rancière (2011) plantear la política desde la perspectiva de la

identificación es confundirla con la policía, pues los sujetos al identificarse se están integrando a un orden y no cuestionándolo.

La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disenso, a los dispositivos de demostración que son, en cada momento, al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo, la apertura de mundos comunes —lo que no quiere decir consensuales—, de mundos donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador (Rancière, 1996, p. 79).

Aquí aparece otro aspecto relevante del pensamiento de Rancière, pues este proceso de producción doble de la subjetivación política, de demostración de las capacidades y apertura de mundos, se debe principalmente al vínculo que existe entre la política y la palabra; “El hombre es un animal político porque es un animal literario, que se deja desviar de su destino ‘natural’ por el poder de las palabras” (Rancière, 2017, p. 50). La palabra, en este sentido, no solo se desenvuelve en el mundo de la racionalidad y la validez, en el ámbito del argumento, sino también en el poético, en el de las metáforas y las ficciones. Entendiendo que el carácter ficcional de la palabra no implica ni debe ser asimilado como ilusión, mentira o señuelo, sino como una instancia que posibilita la elaboración de estructuras de inteligibilidad (Rancière, 2017). En este sentido, la palabra permite la apertura del mundo y también la argumentación sobre su existencia.

Ahora bien, en toda esta formulación que construye Rancière para pensar la política, en la diferencia que plantea con la policía, en lo común como reparto y la igualdad como constatación de un modo de ser y no un llegar a ser, desemboca para el autor en una reapropiación y reinterpretación de la democracia. Ésta no corresponde con un conjunto de instituciones o una forma de organización de la sociedad, sino que es una práctica, un modo de subjetivación o el nombre con el que se denomina a la irrupción de la parte que no tiene parte en el orden del reparto (Rancière, 1996; 2011). La democracia se define en la figura del pueblo, que es una unidad indiferenciada, no identificable consigo misma, pues siempre excede su propia cuenta, por lo que para Rancière no corresponde con un grupo social, económico o étnico. Como el pueblo excede a su representación es que aparece el litigio que

muestra esta bifurcación del pueblo. En este sentido, la democracia es el litigio del pueblo, y su poder, nos dice el filósofo, no reside en el poder de la mayoría, sino en la subversiva idea de que cualquiera tiene la capacidad para tratar los asuntos comunes.

De esta manera, queda dibujado todo el proceso o la lógica de lo que Rancière entiende por política. El orden social está dado por un reparto de lo común donde se asignan los lugares y las funciones de los cuerpos en la comunidad y en donde la policía es la encargada de su distribución y legitimación. Pero lo constitutivo a todo orden social es el *tort*, la distorsión de la cuenta, el agravio y el daño a la comunidad que deja a una parte de ella fuera de los asuntos comunes, la parte de los sin parte. Sin embargo, es este exceso de la cuenta, la diferencia entre la apariencia de la comunidad y la comunidad real siempre incontable, la que sirve como condición de posibilidad de la política. El agravio conduce al litigio donde se cuestiona el reparto y la parte de los sin parte entra en un proceso de subjetivación política como desidentificación de las asignaciones impuestas por el orden. A partir de esto, la parte de los sin parte es capaz de levantar un mundo común en donde éste se cuenta como un argumentador y poseedor del logos. Lo que muestra que el disenso es por la comunidad y el conflicto por cómo se hace esa comunidad, de una forma funcional y separada entre las partes o una en que se asume la igualdad de todos los miembros que pertenecen a ella.

No es del todo errado pensar en la idea del agravio (*tort*) como otro de los nombres del malestar. La cuenta errónea constitutiva de la comunidad es la que daña a una parte de ella, provocando el malestar que luego se transforma en el vínculo común que hace aparecer la política. En este sentido, podemos decir que se trata de *un malestar por la ausencia de lo común, por el olvido de la igualdad de los miembros de la comunidad*.

Dicho todo lo anterior, si entendemos la importancia del agravio y todas sus consecuencias en el pensamiento de Rancière, ciertamente podemos plantear que en su filosofía también existe una formulación del malestar como condición de posibilidad de la política.

Una mención: los sentimientos morales de Strawson

En un momento anterior a las dos filosofías expuestas, Peter Strawson publicaba en 1974 su libro *Libertad y resentimiento*, donde abordaba ciertos temas alejados del campo de estudio de la filosofía analítica —donde es mayormente conocido— para exponer su perspectiva sobre campos como la moral, el lenguaje, el arte, entre otros. Resulta relevante hacer esta mención a su pensamiento pues, como se verá, tiene ciertos paralelos con la filosofía de Honneth y Rancière, a pesar de que su entrada para abordar la cuestión sobre los sentimientos en la comunidad es totalmente distinta a la de los dos autores mencionados.

Strawson (1995) parte sus reflexiones sobre los sentimientos morales a partir de las discusiones sobre el libre albedrío en filosofía, entre los que sostienen una concepción determinista del ser humano y quienes defienden su libertad. Particularmente el debate se da entre aquellos que consideran que de ser cierta la tesis de la determinación del comportamiento humano no se pueden sostener ideas tales como la obligación o responsabilidad moral —lo que además implicaría que las prácticas de condena, castigo o aprobación moral, con las que se intenta regular el comportamiento humano, pierden justificación—, y quienes sostienen la tesis del compatibilismo que son aquellos que no ven una contradicción entre la libertad humana y la determinación de su conducta (Ortiz, 2015). A los primeros Strawson (1995) los denomina como pesimistas y a los segundos como los optimistas, mientras que existiría un tercer grupo, el de los escépticos, que consideran que tales nociones como las de responsabilidad o libertad son confusas e injustificadas, coincidiendo en ciertos aspectos con los pesimistas.

Sin embargo, Strawson prefiere tratar el problema moral desde otro enfoque, alejándose de la abstracción de las nociones de libertad y determinación y optando por una mirada más práctica centrada en los sentimientos morales (Ortiz, 2015). El filósofo enfatiza la importancia que tienen los sentimientos en las relaciones interpersonales, destacado particularmente cómo muchos de estos sentimientos dependen de las creencias que tenemos sobre los otros cuando éstos se relacionan con uno mismo:

Si alguien me pisa la mano accidentalmente mientras está tratando de ayudarme, el dolor podrá no ser menos agudo que si lo hace con despectiva desconsideración de mi existencia o con el malévolos deseo de herirme. Pero, en general, en el segundo caso sentiré un tipo de grado de resentimiento que no sentiré en el primero. Si las acciones de alguien me sirven para lograr una ventaja que deseo, entonces me benefician en cualquier caso; pero si su intención es que me beneficien a causa de una buena voluntad general hacia mí, sentiré con razón una gratitud que no sentiría en absoluto si el beneficio fuese consecuencia incidental, no querida o incluso lamentada por él, de algún plan de acción con un objetivo distinto (Strawson, 1995, p. 42).

En este sentido, para Strawson los sentimientos nacen de las relaciones interpersonales, son el resultado del cruce o colisión de las expectativas que tenemos de los otros con las actitudes o prácticas que éstos efectúan. En la terminología de Strawson (1995), los sentimientos son denominados como *actitudes reactivas* y “son esencialmente reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal y como se manifiestan en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o a su falta de interés” (p. 53). Y el sentimiento que instala el pensador como paradigma para sus respectivas reflexiones morales es el de resentimiento que se provoca como reacción a una ofensa o a la indiferencia de un otro.

A partir de aquí, el filósofo desarrolla una fenomenología de los sentimientos, situando en un primer grupo a las *actitudes reactivas personales* u ordinarias, que son la respuesta a la ofensa de una persona hacia uno mismo, y en un segundo grupo las *actitudes reactivas generales* que son el análogo vicario o altruista de las primeras, “son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos, sino hacia los demás” (Strawson, 1995, p. 53). En el primer grupo se ubica el resentimiento y en el segundo la indignación. Mientras que en el primer caso uno está implicado directamente en la ofensa, en el segundo es el otro el que ha sido ofendido, pero que compartimos su reacción:

Lo que tenemos aquí, como si dijésemos, es resentimiento en nombre de otro uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter

impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la cualificación de ‘moral’ (p. 53).

En este sentido, hay que destacar que es este aspecto impersonal el que posibilita el elemento moral en los sentimientos para Strawson.

Ahora bien, es importante aclarar que la definición de indignación usada por Strawson (1995), como él mismo menciona, no es rigurosa en un sentido empírico, no es que no exista una indignación que sea el resultado de una ofensa hacia uno mismo, sino que usa este término en un sentido analítico para diferenciar entre dos tipos de actitudes reactivas.

Tanto las actitudes reactivas personales como las generales tienen a la base la expectativa de la buena voluntad de las personas. Y esto es relevante porque intervienen también en las consideraciones que mitigan el resentimiento o disminuyen la herida u ofensa. Sobre esto Strawson (1995) identifican dos grupos de consideraciones especiales de mitigación de la ofensa; el primero relacionado con afirmaciones como “no pretendía”, “no sabía”, “estaba obligado” etc., que a pesar de las diferentes circunstancias en las que puedan ser dichas, tienen en común que no se suspende la exigencia de buena voluntad o la total responsabilidad de los agentes ofensores, “Ninguna de ellas invita a que suspendamos nuestras actitudes reactivas hacia el agente, ni el momento de su acción ni en general” (p. 44). El segundo tipo de consideraciones especiales corresponde aquellas donde sí se suspenden las actitudes reactivas, ya sea temporal o permanentemente. Por ejemplo, si el individuo que cometió la ofensa se encontraba bajo los efectos del alcohol, es decir “no estaba en sus cabales”, o si es un niño y por tanto es moralmente inmaduro, o el caso de un loco, donde se suspende totalmente las actitudes reactivas hacia él.

Vamos a detenernos en las implicancias de las consideraciones especiales que mitigan el resentimiento, pero antes hay que mencionar el tercer y último grupo de sentimientos que identifica Strawson (1995), que es el de las actitudes autorreactivas. Si hay exigencias de uno mismo hacia los demás, también hay exigencias de los demás hacia uno mismo, de aquí es que surjan sentimientos de autoevaluación del propio comportamiento. Ejemplos de estos son la culpa, el remordimiento, la obligación o la responsabilidad.

Volviendo al tema de las formas de inhibir el resentimiento, esta diferencia entre aquellas que suspenden las actitudes reactivas o sentimientos hacia un otro y las que no, dan cuenta de un vínculo o relación previa que se establece con el otro. Strawson (1995) caracteriza la noción de actitudes reactivas agregando el elemento de la participación; son sentimientos de participación porque los agentes están involucrados en relaciones humanas. Esto es lo que diferencia al grupo que da sus explicaciones de la ofensa del grupo de los psicológicamente anormales o inmaduros, temporal o permanentemente —el niño o el loco—, pues los primeros se encuentran involucrados en las relaciones humanas, mientras que los segundos estas descomprometidos de estos vínculos. Por la misma razón es que se suele tomar una actitud objetiva o cosificadora frente a los individuos del segundo grupo. Y esto es válido tanto en las actitudes reactivas personales como las vicarías donde se puede inhibir el resentimiento o la indignación pero no el compromiso humano.

Es a partir de esta idea de respeto interpersonal o compromiso humano que Strawson crítica los enfoques con los cuales se discuten los problemas sobre la moral. La responsabilidad moral no tiene nada que ver con la determinación o libertad de la conducta humana, sino con el compromiso que se tiene con los miembros de la comunidad y el vínculo que existe con un otro. El caso del agente psicológicamente anormal resulta paradigmático, la suspensión de responsabilidad moral de sus actos no se debe a que su conducta esté determinada:

Podemos decir: en la medida en que el agente sea visto a esta luz, no aparece como alguien a quien se dirigen demandas y expectativas de la manera particular en que se dirigen cuando hablamos de obligación moral; en esa medida no se le ve como un agente moralmente responsable, como parte de relaciones morales, como miembro de la comunidad moral (Strawson, 1995, p. 57).

Ciertamente para Strawson el resentimiento, la indignación y la culpa son sentimientos que giran en torno a la pertenencia de una comunidad moral. Si bien, por ejemplo, sentir resentimiento hacia un ofensor inhibe o limita la buena voluntad hacia esa persona, tales actitudes son el correlato de la exigencia moral, de la pertenencia a la comunidad que ha sido ignorada.

La comunidad es necesariamente moral para Strawson (1995), pues para que exista cualquier tipo de organización social es necesario que las comunidades tengan ciertas expectativas sobre el comportamiento de los miembros que deben satisfacerse, debe existir algún grado de regularidad en su actuar, ya sea bajo las formas de obligaciones, deberes o reglas. La observación de las reglas que permitan la existencia de la comunidad es lo que denomina el filósofo como la interpretación mínima de la moralidad (Strawson, 1995). Para este pensador las reglas dentro de las sociedades no son axiomas universalizables, sino que coexisten, incluso en conflicto, una gran variedad de exigencias y expectativas hacia sus miembros que la componen. Y esto es básicamente porque en las sociedades coexisten también subgrupos que tienen sus propias reglas. A pesar de esto, parece ser que la mayoría de los sistemas morales tienen en común el reconocimiento de ciertas nociones como la de virtud, obligación, honestidad, justicia o de ayuda mutua. Sin embargo, lo que sí puede ser caracterizado como universal en los sistemas morales es “la necesaria aceptación de la exigencia de reciprocidad.” (Strawson, 1995, p. 82) ya que es

una manera de equilibrar una demanda que se dirija a un individuo por parte de los demás con una demanda que se les haga a éstos en interés del primero es a través de la operación de una regla o principio general que se aplique a todos por igual. Sin embargo, no se sigue de esto que todas las exigencias morales tengan, ni que se considere por parte de quienes las hacen que tienen, el carácter de aplicaciones de principios universales válidos para todos los hombres (82-83).

No es difícil ver que el reconocimiento de los derechos y deberes de las sociedades tienen a la base la cuestión de la reciprocidad. Y es esta misma reciprocidad la que implica una cierta disposición a reconocer las reclamaciones de los demás, como también la expectativa sobre la buena voluntad de los otros.

En este sentido, el pensamiento moral de Strawson es un intento por situar esta materia en las relaciones sociales para alejarla de las discusiones abstractas con las han sido debatidas: “Nada hay de misterioso ni de metafísico en el hecho de que deberes y obligaciones sean inseparables de oficios, puestos y relaciones con los demás” (Strawson, 1995, p. 78). De aquí que el autor denomine su perspectiva como moralidad social. Su crítica

al determinismo, tanto a los optimistas y pesimistas como de las consecuencias de él, es que se busca una racionalidad externa para justificar la moral, cuando ésta se encuentra en el plano interno, en las relaciones humanas, particularmente en los sentimientos morales.

Resulta curioso que cierta recepción y críticas hacia la propuesta de Strawson sigan girando alrededor del determinismo (Díaz, 1994; Braicovich, 2008; Ortiz, 2015), cumpliendo con la sentencia que él mismo autor trató de combatir al hablar del rol de sentimientos y su relación con la moral: “Es una lástima que haya caído en desgracia hablar de los sentimientos morales” (Strawson, 1995, p. 66).

En cierto sentido, al revisar el enfoque moral de Strawson y su énfasis hacia los sentimientos morales se dan algunos indicios para hablar de un tipo de malestar hacia la falta de buena voluntad del otro o, en otras palabras, los sentimientos de resentimiento o indignación que describe el autor corresponden con *un malestar por la indiferencia hacia la comunidad*. Pues la buena voluntad o el compromiso humano, con su reciprocidad de exigencias a la base, son las que garantizan la organización social. Vínculo humano y comunidad están tan implicados entre sí que su olvido o indiferencia se expresa ante sus miembros irremediamente como un tipo de malestar.

El malestar es social porque es un perjuicio a la comunidad

Cada propuesta filosófica de los tres autores revisados en este capítulo contiene dentro de sí, presupuestos, ideas o marcos teóricos distintos. Cada objetivo o problema a tratar es diferente el uno del otro —esto se puede ver directamente en que cada autor se sitúa en un campo filosófico distinto: filosofía social para Honneth, filosofía política para Rancière y filosofía moral para Strawson—, sus diferencias de enfoques saltan a la vista, por lo cual una comparación entre los tres autores resulta en alguna medida artificiosa. Sin embargo, sus coincidencias o similitudes son varias a destacar, sobre todo si nos preguntamos qué es lo que plantean estos pensadores sobre el malestar.

Sin duda alguna la primera constante que encontramos es la cuestión de *la comunidad*. La política para Rancière es la puesta en juego sobre lo común, el enfrentamiento entre dos tipos de comunidad; la base de toda organización social es la comunidad moral para

Strawson; y ya desde la tradición hegeliana que retoma Honneth, la comunidad es el resultado de la lucha por el reconocimiento.

En alguna medida se puede comparar este interés por la comunidad con el conocido debate filosófico nacido en Norteamérica entre comunitaristas y liberales. Los argumentos de los tres autores visto podrían ser situados dentro del enfoque comunitario, aunque esto sería un error, ya que “Para los comunitaristas, las luchas sociales ponen en peligro el acuerdo social y, por lo tanto, la existencia de la sociedad” (Hernández y Herzog, 2011, p. 24). La tradición comunitarista, en contraposición por ejemplo al marxismo, entiende la comunidad como una instancia existente previamente a los individuos, un acuerdo entre el Estado y sus miembros, en donde cualquier forma de conflicto pone en peligro la existencia de la comunidad. Por el contrario, para Honneth “la comunidad se presenta como el lugar y el resultado de la lucha por el reconocimiento” (Herzog y Hernández, 2012, p. 616). Si bien, al igual que los comunitaristas, Honneth piensa al individuo como constituido por la comunidad —en este sentido la posibilidad de su autonomía y autorrealización se da dentro de la comunidad— la sociedad y el individuo se constituyen mutuamente, por lo que el conflicto es parte central para el desarrollo de nuevas formas de comunidad. El elemento del conflicto social también distancia a Rancière del enfoque comunitario, pues es a través del conflicto que se restablece la comunidad igualitaria. Sin embargo, en el pensamiento de Strawson esto no está presente, al menos en la forma de una lucha social, lo cual se correlaciona con su perspectiva menos política. Ya que tanto Rancière como Honneth formulan sus propuestas en un horizonte emancipador mientras que Strawson solo se queda en las consecuencias morales de su perspectiva.

La otra gran constante que nos encontramos en el pensamiento de estos tres autores es la importancia de los *afectos negativos* en la experiencia social de los sujetos, particularmente cómo éstos dan cuenta de una situación de injusticia. Las pretensiones de los seres humanos se enfrentan con las limitaciones que impone el mundo social lo que genera un sentimiento de menosprecio en la teoría de Honneth. Para Rancière es el agravio moral el que da cuenta de un daño y distorsión en la comunidad; la existencia de una parte que no tiene parte. Y para Strawson son los sentimientos de resentimiento o indignación los que

aparecen cuando el compromiso humano —esta forma de buena voluntad recíproca— se ve alterado o rota. De esta manera, si pensamos los sentimientos negativos como la expresión de un malestar, llegaremos a la interesante conclusión de que *el malestar es producto y da cuenta de una injusticia social*.

Ahora bien, si ponemos el malestar como experiencia de injusticia en el contexto y su relación con la comunidad, ciertamente podemos hablar de que el malestar es resultado de una *falta de comunidad*. Por lo que el malestar es, en alguna medida, la instancia con el cual se pone en escena esa falta de comunidad.

La relación con el otro o la reciprocidad tienen un rol fundamental para las respectivas filosofías. En el caso de Strawson y Honneth esto es explícito: para el primero es la reciprocidad la que permite la expectativa de buena voluntad y de aceptar las reclamaciones de los otros, para el segundo la formación del yo práctico se da a partir del reconocimiento recíproco. Pero también en Rancière podemos identificar un elemento similar en su idea de subjetivación política:

Este trabajo me condujo a otro pensamiento de la subjetivación, en el cual un sujeto se constituye tomando las frases de otro, las frases por las que ese otro constituye su relación consigo mismo, para deshacer la relación identitaria a sí en la que se veía encerrado por ese otro (Rancière, 2011, p. 130).

No es difícil ver este paralelismo con la psicología social de G.H. Mead, base del pensamiento de Honneth, pues para este autor, es a partir de la perspectiva de los otros que el ser humano se puede relacionar consigo mismo, tener conciencia y autodeterminarse, en otras palabras, ser sujeto. En este sentido, el proceso de subjetivación política como desidentificación a partir de la perspectiva de los otros, es sumamente coherente con los planteamientos de G.H. Mead. Pero de la misma forma que aparece este elemento común, también surge una diferencia con el mismo Honneth. Y es que Honneth interpreta el reconocimiento como un proceso que genera identidad, cuestión que desde la perspectiva rancieriana sería situada en la lógica policial que integra a los individuos al orden social. Por esta misma razón —al plantear el reconocimiento como un mecanismo de integración de los

sujetos al orden— es que el autor ha tenido que vincular su versión del reconocimiento con la autonomía para diferenciarla del reconocimiento como ideología (Honneth, 2006).

Podríamos seguir ahondando en las constantes y discontinuidades entre las perspectivas de estos autores, cuestiones como el vínculo que podría haber entre las actitudes autorreactivas de Strawson con las formas de autorrelacionarse de Honneth; el componente intersubjetivo de estos dos autores y su diferencia con lo común de Rancière; el cuestionamiento de Honneth y Rancière a la idea habermasiana de la suficiencia de las capacidades comunicativas para la emancipación; o la relación de estos dos con Foucault, etc. Pero de lo que se trata es de comprender las implicancias de sus reflexiones en el problema del malestar. Y a este respecto es de suma relevancia destacar que tanto para Honneth como para Rancière la experiencia de injusticia —los sentimientos de menosprecio y el *tort* o agravio— es una condición de posibilidad, la instancia inicial que puede desembocar en una lucha social o un proceso de politización de los sujetos, pero que no es suficiente para este cometido.

Como bien se mostró en los planteamientos de G.H. Mead, cuando las exigencias de los sujetos particulares no se pueden satisfacer en la comunidad existente, éstos tienen que pensar en un otro generalizado, una comunidad futura donde sus exigencias sean satisfechas. En un sentido similar, para Rancière es el hombre como animal literario el que a partir de las palabras logra desviarse del destino al que está sometido o, en otras palabras, es su capacidad ficcional de generar estructuras de inteligibilidad la que le permite la apertura de mundo para levantar otras comunidades. En este sentido, podríamos decir que *es una condición de posibilidad y al mismo tiempo necesario que exista esta capacidad de imaginar una comunidad futura distinta, para que el malestar pueda llegar a constituirse en una lucha por hacer realidad esa comunidad.*

Por otro lado, si bien los sentimientos de menosprecio se pueden dar en un ámbito privado, para Honneth (1997), solo si se articulan en el espacio intersubjetivo, como una gramática colectiva que permita interpretar las experiencias singulares como vivencias de descontento de un grupo, es que se pueden levantar exigencias colectivas capaces de desembocar por ejemplo en un movimiento social. *En este sentido se puede decir que el*

malestar tiene que ser necesariamente colectivo para llegar a desembocar en un conflicto social.

De esta manera, podemos concluir que, a partir de las filosofías del daño a la comunidad, el malestar es el correlato de las situaciones de injusticias experimentadas por un sujeto particular. Sin embargo, para que el malestar devenga en subjetivación política y lucha social, es necesario tanto la posibilidad de plantearse nuevos mundos por parte de los sujetos, como la necesidad de que las experiencias sean colectivizadas y compartidas.

Capítulo IV: Las desilusiones de la modernización contemporánea. El neoliberalismo en Chile

*Siempre hubo períodos de certeza y períodos de duda;
bien visto, sólo hay desencanto donde hubo ilusiones.*
Norbert Lechner

En el marco de los regímenes autoritarios de las décadas de los 60 y 70 en América del Sur, junto con sus respectivos procesos de transición hacia la democracia y sus repercusiones en las sociedades latinoamericanas actuales, se gestan una serie de debates que, en el intento de comprender tales sucesos, aparece de manera común y desde diferentes aristas cierta conciencia del malestar social que aqueja a estas naciones. En este ámbito, nos centraremos particularmente en los aportes teóricos e interpretativos que giran en torno al contexto chileno, pues es a partir de su proceso de transición y dado a su imagen emblemática de implantación del neoliberalismo en el cono sur, junto con sus respectivas movilizaciones sociales que emergen en la última década, el malestar surge como problema primordial a ser tratado para varios intelectuales. Es por esto que en este capítulo revisaremos la caracterización que hace Tomás Moulian sobre la sociedad chilena; para proseguir con las interpretaciones de Norbert Lechner sobre la democracia y el pensamiento posmoderno; continuar con los aportes de Alberto Mayol sobre la crisis del modelo; luego examinaremos las respectivas repercusiones y cuestionamientos que ha tenido la tesis del malestar en Chile; y por último, culminaremos con un breve análisis general de todos estos discursos previamente revisados.

Es importante entender a este respecto que a pesar de que esta revisión se sitúa en los debates sudamericanos sobre el malestar, especialmente en el contexto chileno, no deja de ser cierto que —al igual como los regímenes autoritarios y sus vías de redemocratización se efectuaron en el marco global de la Guerra Fría— sus contenidos sobrepasan la esfera de su localidad, por ello que también haremos mención de los vínculos existentes con el pensamiento de otros autores ajenos a este contexto.

La instalación del mito y la sociedad del consumo

Tomás Moulian en su obra magistral *Chile actual: anatomía de un mito* se sumerge en la historia del Chile de la dictadura y su desgarrado tránsito hacia la democracia para comprender el estado contemporáneo de la nación. A pesar de que su trabajo fue escrito en 1997, su núcleo central no ha perdido actualidad, por lo que sigue siendo en referente primordial a la hora de entender los procesos constitutivos que dieron forma a la sociedad chilena.

Para el sociólogo resulta crucial entender la dictadura de Augusto Pinochet como un proceso revolucionario (Moulian, 1997). No fue tan solo una respuesta conservadora al proyecto de una vía chilena hacia el socialismo de la Unidad Popular, sino más bien fue una revolución capitalista tal cual como se entiende el concepto de revolución; el resultado de la intervención de un sujeto de la historia sobre la reproducción del sistema con el objetivo de transformarlo radicalmente (Moulian, 1997). En este sentido, esta revolución fue orquestada por la alianza entre militares, empresarios e intelectuales neoliberales que con el acaparamiento del Estado monopolizaron todas las instancias de poder, anulando cualquier otro contrapeso que pudiese interferir en la toma de decisiones. En términos generales, las dictaduras revolucionarias se caracterizan por el monopolio y la aleación del poder jurídico, el saber y el despliegue del terror, donde este último cumple un rol crucial cuando se trata de la dictadura de una minoría, como fue en el caso de la dictadura de Pinochet (Moulian, 1997).

Moulian (1997) identifica dos fases de la dictadura chilena, una primera terrorista y otra constitucional. La primera etapa, situada en los primeros años después del golpe, se caracterizó por la desvinculación del derecho de toda esfera de legitimidad; la concentración del poder y su capacidad de legislar en las FF.AA; se despojó al saber teórico de toda confrontación crítica y se levantó como dogma para orientar las decisiones políticas; y el uso del terror que operó de forma elástica para anular opositores (Moulian, 1997). La segunda etapa hace referencia al periodo entre el plebiscito constitucional de 1980 y el plebiscito sucesorio de 1988, donde se preparó una Constitución que garantizaría una serie de derechos y mecanismos de representación política, pero que sin embargo se mantuvo suspendida y anulada por la constitución del periodo de transición.

El despliegue del terror —a partir de la violencia contra los cuerpos de los detractores, la desaparición de los adversarios y su perpetuación en el dolor de las familias, como la represión policial hacia todos los ciudadanos— tiene el objetivo de permitir el operar de los dispositivos de saber y jurídicos sin restricción alguna. Sobre el primero, “La función del dispositivo saber en una dictadura revolucionaria es operar como sistema cognitivo-ideológico que provee las bases o fundamentos para la formulación del ‘proyecto revolucionario’ ” (Moulian, 1997, p. 194). Este trabajo fue efectuado en gran medida por los intelectuales neoliberales que construyeron un nuevo discurso que se elevaría a ortodoxia y cuya difusión estaba facilitada por el monopolio de los medios de comunicación. Por un lado, se formuló una teoría social y, por otro, se instaló un nuevo sentido común. La tesis fue que la intervención humana en materia económica, la planificación y regulación alteraba el orden natural del mercado, trayendo como consecuencia la desgracia a la sociedad. Por lo tanto, el Estado debía ser reducido en su relación con el mercado, pues solo en el capitalismo hay crecimiento económico que permita el desarrollo de la sociedad y la democracia. Esta última fue despojada de su principio de supeditación a las mayorías y de su carácter de autodeterminación, como instancia de los pueblos para autoponerse fines, para ser reemplazada por un mecanismo de elección de líderes —en la misma lógica de la oferta y la demanda que articula el mercado—, pues solo así se mantendría el orden natural de la sociedad. La idea de orden natural del mercado es relevante pues le asigna el carácter de cientificidad al discurso de los neoliberales, ya que éstos basarían su saber en la disciplina económica que se encarga de estudiar las leyes que rigen el mercado.

En el plano del dispositivo jurídico, se realizaron una serie de reformas que permitieron la flexibilización laboral. Como la sindicalización es vista como una traba al desarrollo del mercado, ésta se restringe más, lo que tuvo como efecto la pérdida de la asociatividad en las relaciones del trabajo, tendiendo a su atomización. También se eliminaron una serie de subsidios del Estado y se privatizaron varios servicios públicos, el más relevante de ellos, el de la seguridad social. La integración de los individuos a la economía se efectuó ampliando el acceso a los créditos de consumo para una gran parte de la población. El disciplinamiento no fue solo exclusivo para el trabajador que tuvo que

adaptarse a los ritmos de la producción del libre mercado, sino también para al empresariado que debía prepararse para la intensidad de la competencia nacional y extranjera (Moulian, 1997).

Todos estos cambios fueron asegurados con el desarrollo de la Constitución que debía permitir la continuidad de las transformaciones alcanzadas en la dictadura. Moulian (1997) denomina este proceso como transformismo:

Llamo “transformismo” al largo proceso de preparación, durante la dictadura, de una salida de la dictadura, destinada a permitir la continuidad de sus estructuras básicas bajo otros ropajes políticos, las vestimentas democráticas. El objetivo es el “gatopardismo”, cambiar para permanecer. Llamo “transformismo” a las operaciones que en el Chile Actual se realizan para asegurar la reproducción de la “infraestructura” creada durante la dictadura, despojada de las molestas formas, de las brutales y de las desnudas “superestructuras” de entonces (p. 145).

El proceso de transición a la democracia debía asegurar los cambios efectuados en la dictadura. Los gobiernos democráticos posteriores, sin importar la posición política, solo profundizaron más en el modelo. Moulian (1997) plantea que el Estado neoliberal, en su forma democrática, debe asegurar cuatro tipos de operaciones: a) el sistema de decisiones políticas debe preservar el modelo económico, b) la instalación de la idea de “modernidad” que funciona como una ideología legitimadora, c) asegurar mecanismos de integración de los trabajadores que no contradigan la flexibilidad laboral y la privatización, como por ejemplo a través del acceso al crédito y al consumo, y d) favorecer la despolitización a través del privilegio de estrategias individuales de solución de conflicto, en vez de las colectivas.

Todo lo anterior delimita y describe a la sociedad chilena. Pero es necesario detenerse en ciertos aspectos para comprender cómo estas transformaciones generan cierto descontento o inconformidad con la sociedad actual.

La “vuelta” a la democracia se debió asegurar con el consenso entre diferentes actores sociales —políticos de distintos bandos, elites, intelectuales, empresarios y militares— que confirmarían que el modelo económico no iba ser modificado. Esto a fin de cuentas implicaba

que “El consenso es la resultante de una mimesis, de la desaparición del Nosotros en el Ellos” (Moulian, 1997, p. 38), y no producto de una negociación donde todas las partes se viesen reflejadas en el acuerdo común. Esta “vuelta” a la democracia es entre comillas, pues no fue un regreso al tipo de democracia que operaba antes de la dictadura, sino una democracia desparasitada, despojada de todos los elementos que se consideraban nocivos para la sociedad. La democracia previa, participativa y amplia, tenía el riesgo de fomentar los conflictos y la incertidumbre, por lo tanto tendía a la polarización —era centrífuga, en palabras de Moulian—, en cambio la democracia actual es centrípeta, basada en el consenso. Jaime Guzmán, ideólogo de la constitución de los 80, lo expone de la siguiente manera: “Una democracia solo puede ser estable cuando en las elecciones populares se escoge entre diversas opciones políticas o tendencias de gobierno, pero en que no se juegue lo esencial de la forma de vida de un pueblo” (1979, p. 17).

Elección y consenso son las bases de la democracia actual, pero además se tiene que agregar el componente tecnificador; el del “gobierno científico”. El saber de los expertos, expresado en sus instituciones y comisiones tiene el deber de impedir los errores políticos posibles de seguir a la voluntad popular. La democracia como una actividad en la que los sujetos racional y deliberadamente se ponen fines es reemplazada por la visión tecnificada, “el reemplazo de la política como confrontación, por la política como administración, generará las condiciones de la perfecta gobernabilidad.” (Moulian, 1997, p. 59). Este viraje hacia una tecnocracia se funda en el intento de extirpar de la sociedad toda forma de ideología, sin distinguir entre la ideología utópica de la ideología como sistema de normatividad política que, para Moulian (1997), es condición fundamental de la política misma, dejando a ésta solo como cálculo coyuntural y mero arte de lo posible. Pero este proceso de “desideologización” es todo lo contrario, es más bien la implantación de la ideología neoliberal que erradica de la sociedad todo discurso alternativo, levantando como verdad el orden natural dado por el mercado, cuyo crecimiento es la única vía para alcanzar la realización humana (Moulian, 1997). En este sentido el neoliberalismo plantea el fin de la historia, al mismo nivel que lo hacen las interpretaciones escatológicas de la ortodoxia

marxista, “Trascendentalización y deliberación son dos formas antagónicas” (Moulian, 1997, p. 58) y en esto el neoliberalismo ha mostrado su posición.

La razón profunda de la crisis de la política en el Chile Actual proviene de la falsa muerte de las ideologías, perpetrada por una ideología hegemónica que pretende la tecnificación de la política y por ello se encarga de asesinar a las ideologías alternativas (Moulian, 1997, p. 56).

Aquí es cuando aparecen los efectos secundarios de la implantación del neoliberalismo en Chile. La democracia reducida a la administración y basada en los hechos “objetivos” del mercado y en la realidad de lo posible, genera la imagen de corrupción de los políticos; su lógica utilitaria se mimetiza con la lógica de aquel que solo se mueve por su propia conveniencia sin moral alguna. También provoca la decepción de la gente que espera cambios reales y que al final solo se quedan con gobiernos que trabajan en “la medida de lo posible”. Y la política tecnificadora aleja al ciudadano común de su propia influencia social, concibiéndose a sí mismo como irrelevante, pues toda decisión es al final tomada en las altas cúpulas.

El consenso, por otro lado, trae consigo la homogeneidad de la política. El giro de los antiguos partidos de izquierda hacia la socialdemocracia liberal, en desmedro total de las políticas socialistas o de Estado de bienestar, solo refuerzan la imagen de que “los políticos son todos iguales”. En este sentido, no es apreciable una diferencia real entre ellos, sin importar de donde venga su perspectiva política. Esto sumado a la visión tecnocrática crea la impresión de “la clase política”, pues son indistinguibles entre sí y además poseen todo el poder decisional.

Al contrario de lo que se piensa, tanta moderación obligatoria le hace mal al sistema de partidos. Primero porque no entusiasma, segundo porque tanto acuerdo no es creíble, tercero porque hay demasiada redundancia, poca identidad de las fuerzas en competencia. Ante un sistema tan homogéneo, en el cual detrás de las etiquetas están los mismos contenidos, la política parece ociosa. Como antes se dijo: irrelevante (Moulian, 1997, p. 76).

Y esta irrelevancia es experimentada como tedio por parte de la ciudadanía, lo que es un indicio de *un malestar con la democracia y la política actual*.

Pero sumado a todo lo anterior, la flexibilización laboral que se expresa a fin de cuentas como pauperización de las condiciones del trabajo construye una situación de vulnerabilidad de las y los asalariados frente al mercado y sus empleadores. En este sentido, puede ser cierto que el libre mercado puede traer crecimiento, pero no necesariamente desarrollo, cuestión que afecta en las condiciones de vida de la mayoría de las personas.

A partir de todo lo anterior, la pregunta que se debe formular entonces es: si la implantación del neoliberalismo en Chile trae consigo malestar, tedio, desconfianza e inseguridad ¿por qué esto no se expresa en una crisis social (por lo menos hasta el momento en que escribía Moulian)? Aunque el sociólogo no lo formule explícitamente, es en su interpretación del consumo donde se puede identificar una respuesta.

Con la instalación del modelo neoliberal en Chile la lógica de redistribución de ingresos e inyecciones salariales para estimular la demanda es reemplazada por la masificación del crédito; “Esta forma de acceso al crédito permite la instantaneidad del consumo, lo que para el cliente es la rápida realización del deseo” (Moulian, 2018, p. 38). El consumo siempre ha sido relevante para el capitalismo pues permite la producción constante de bienes y servicios, pero estaba restringida por la capacidad adquisitiva del trabajador dado a su salario, el crédito, en cambio, facilita el consumo a costa del endeudamiento (Moulian, 2018). Es aquí donde aparece el carácter disciplinante del crédito, en palabras de Baudrillard (2009, p. 84):

el crédito es, en realidad, un adiestramiento socioeconómico sistemático para el ahorro forzado y para el cálculo económico de generaciones de consumidores que, de otro modo, habrían escapado, a lo largo de su subsistencia, a la planificación de la demanda y habrían sido inexplotables como fuerza consumidora. El crédito es un proceso disciplinario de extorsión del ahorro y de regulación de la demanda, de la misma manera que el trabajo asalariado fue un proceso racional de extorsión de la fuerza de trabajo y de multiplicación de la productividad.

Sin embargo, hay que enfatizar que el crédito es una forma de disciplinamiento más sutil que otros basados en la fuerza externa que condiciona para la reproducción del trabajo, pues el crédito potencia las capacidades del individuo. Es decir, en su relación con el consumo existe una dimensión de goce (Moulian, 1997; 2018), ya que el crédito permite mejorar las condiciones de vida, acceder al “confort”. Además el consumo crea identidad, pues dependiendo de los objetos y servicios que posee un individuo éste tendrá un estatus, un aura de prestigio. En este sentido, el consumo no es solo un mecanismo de integración del individuo al régimen económico, sino que también es una forma de integración social.

El consumo además tiene efectos políticos —o más bien efectos de despolitización— funciona como un mecanismo de atomización que crea un tipo de ciudadanía distinta, pues aquellas estrategias de colectivización o las posibilidades de la deliberación con las cuales se buscaban mejorar las condiciones de vida de los individuos pierden peso frente a la inmediatez del consumo que permite el crédito.

Ahora bien, es importante destacar que esta “democratización del crédito” no implica movilidad social, pues los individuos no cambian de estrato social, sino que solo pueden acceder a bienes y servicios que antes eran exclusivos de los ricos. Por ello es que plantea Moulian (1997) que el crédito es, sobre todo, un acceso a la “modernidad”. Es más, su integración es profundamente desigual, pues, mientras para unos su consumismo los llena de prestigio, otros solo buscan mejorar sus condiciones deficientes de existencia a través del crédito. De aquí que para Baudrillard (2009) el consumo sea una institución de clase. La competencia inherente al libre mercado tiene como base la desigualdad y el consumo no es diferente, pues el fetichismo de los objetos se sostiene en la diferencia, en la exclusividad y escasez de éstos.

Si el consumo es tan importante para el capitalismo actual no es casual que el neoliberalismo fomente una ética hedonista basada en la búsqueda incesante del goce a través de los bienes y servicios. El hedonista “Debe consumir lo más rápidamente posible el deseo, llegar al goce y reempezar porque el placer es solo la sombra del deseo” (Moulian, 2018, p. 17). En este sentido, Baudrillard (2009) en su teoría del consumo plantea que los objetos adquieren la propiedad del signo, no refieren a su objeto en sí, sino que su valor está inmerso

en una cadena de significación, “Así, la lavadora sirve como utensilio y representa un elemento de comodidad, de prestigio, etc. El campo del consumo es propiamente este último. En él, toda clase de objetos diferentes pueden reemplazar a la lavadora como elemento significativo” (p. 78).

Un objeto específico, como el más reciente teléfono celular salido al mercado, es una demostración de acceso a la tecnología, cualquier individuo quiere estar a la vanguardia, pero en la medida que se obtiene el objeto, al mes siguiente ya es superado por otro teléfono más reciente y con prestaciones superiores a su predecesor. Así el objeto nunca satisface al deseo, pues a través de la innovación y la moda nuevos objetos adquieren nuevos valores haciéndolos más apetecibles, manteniendo el flujo constante del consumo.

Pero es importante aquí hacer notar una diferencia entre Baudrillard y Mouliau. Pues el primero asume una perspectiva psicoanalítica y/o nietzscheana del deseo, en tanto deseo como falta y voluntad de poder —en el que se desprecia lo obtenido para desear nuevos objetos—, el neoliberalismo se aprovecharía de esta forma del operar humano. En cambio, Mouliau no entiende la falta y la necesidad de nuevas gratificaciones como parte de la condición humana, entiende que cuestiones como la moda o la innovación influyen en el valor de los objetos consumidos o por consumir, y si bien el consumo no es solo una necesidad del sistema sino especialmente del individuo, el problema radica en que el neoliberalismo lo eleva a la única forma de gratificación humana, negando otras formas de existencia, fetichizando objetos que transforman las relaciones sociales y en donde el valor del objeto es mayor que el de la propia vida.

La ética del consumo hedonista mantiene activa la maquinaria del capitalismo actual. Pero Baudrillard identifica una contradicción en su operar: “el crecimiento no implica solamente el crecimiento de las necesidades y cierto desequilibrio entre bienes y necesidades, además conlleva el crecimiento de ese desequilibrio mismo entre crecimiento de las necesidades y crecimiento de la productividad” (2009, p. 60). Lo que quiere decir que las necesidades humanas son ilimitadas en cambio la producción no. Por lo cual implicaría que el capitalismo actual llegaría a un nivel donde no podría satisfacer todas las necesidades que

su misma ética hedonista fomenta dado que su producción no es ilimitada ¿es que tenemos aquí el origen del malestar?

Ciertamente para Moulian (1997) la gratificación se va rápidamente cuando el objeto es consumido/adquirido y queda ahora la deuda por pagar, el sacrificio posterior “El hedonismo acarrea, de vuelta, el ascetismo” (p. 120). Pero el neoliberalismo produce dos tipos de conformismo: uno optimista en donde la masificación del consumo traerá crecimiento económico, ello llevará a la modernización y mejores tipos de democracia, es decir, los problemas se resolverán con el tiempo; otro, en cambio, pesimista en donde lo único que queda es sacar el mayor provecho de una existencia que siempre será agobiante. Al fin y al cabo “La ‘amistosidad’ en las relaciones de consumo contrarresta, en muchos casos, las durezas de las relaciones de trabajo” (Moulian, 1997, p. 99). Y en este sentido el consumo juega un rol fundamental para mantener el malestar bajo control.

El desencanto posmoderno y las dificultades de la democracia latinoamericana

Otro pensador que intuyó la existencia de cierto malestar fue Norbert Lechner (1988), particularmente en un periodo en donde la discusión en Latinoamérica giraba en torno a pensar las implicaciones de ese orden alternativo a los regímenes autoritarios llamado democracia. Lechner se propone abordar tales cuestiones desde un enfoque de la subjetividad que le permitiera encontrar los elementos políticos que hay en la afectividad desencantada de las sociedades latinoamericanas.

Para Lechner (1988) el orden social tiene a la base la certidumbre de las relaciones humanas, exige en cierto sentido algún grado de seguridad. A diferencia de las sociedades europeas y norteamericana, donde la construcción del orden social está situada en la integración cultural o en las relaciones sociales, para Lechner (1988), en Latinoamérica, está puesta en la política. Luego la pregunta que surge es si la política es capaz de garantizar la demanda de certidumbre.

En este sentido, no resulta difícil ver cómo el autoritarismo es un intento por sostener la promesa de la certidumbre, pues precisamente su justificación es dada porque, según su propio discurso, antes de él solo habitaba el caos y el desorden en la sociedad. Sin embargo,

la promesa fracasa dado su propio operar. El autoritarismo se sostiene en una cultura del miedo, “la dictadura agudiza una demanda de seguridad que a su vez nutre el deseo de una ‘mano dura’” (Lechner, 1988, p. 96) o, en otras palabras, se sostiene fortaleciendo la percepción de inseguridad e incertidumbre. Es más, la dictadura transforma toda la vida cotidiana, que es experimentada como un estado constante de anormalidad, en un permanente Estado de Excepción, tanto en el orden legal como en el cotidiano. “De este modo, la tendencia del autoritarismo a desorganizar las identidades colectivas termina por socavar su propia base legitimatoria. La promesa del orden desemboca en una experiencia agudizada de desorden” (Lechner, 1988, p. 101).

Para Lechner (1988) la pregunta por la certidumbre implica plantearse la cuestión del tiempo. El orden implica continuidad y esa continuidad se hace estructurando el futuro. La política se basa en establecer plazos, plantear actividades a desarrollar, etc. Se busca una forma de domesticar la incertidumbre. Pero la libertad del otro es una constante irreductible que siempre será causante de incertidumbre. Para ello el mecanismo de la expectativa es crucial para reducirla:

La expectativa imputa al otro determinada pauta de conducta, pero no obliga a cumplirla. El otro conserva su libertad de acción y no renunciará a innovaciones posibles, salvo que reciba a su vez una seguridad relativa. Es decir, la eficiencia de las expectativas requiere cierto ajuste recíproco (Lechner, 1988, p. 80).

En este sentido, la estructuración del tiempo se hace en base a relaciones de confianza. La apelación a la confianza tiene una impronta luhmanniana, pero Lechner a diferencia del sociólogo alemán, no la entiende solo en un nivel intersubjetivo, sino como identificación y reconocimiento de la ciudadanía con el sistema político, es decir, como la base de su legitimidad. Pero en los regímenes autoritarios la percepción del tiempo se experimenta como inmediatez, como un presente constante del cual no se puede salir, además que las dictaduras ponen resistencias a cualquier intento por planificar el futuro, pues éste, a fin de cuentas, para reducir su incertidumbre implica un horizonte común, una tarea hecha por todos, cuestión contraria al operar autoritario que busca reprimir y aplastar lo diferente. En este sentido,

Lechner (1988) se pregunta si acaso la democracia es capaz de hacer frente a la demanda de certidumbre.

Las democracias latinoamericanas aparecen en un contexto habitado por un clima posmoderno:

A mi entender, la llamada posmodernidad es más que todo cierto desencanto con la modernidad: modernidad que a su vez ha sido definida como un “desencantamiento del mundo” (Max Weber). Es decir, se trataría de una especie de ‘desencanto con el desencanto’. Fórmula paradójica que nos recuerda que el desencanto es más que una pérdida de ilusiones, la reinterpretación de los anhelos (Lechner, 1988, p. 167).

Si la modernidad fue el proceso de secularización de la organización religiosa, el desencanto de los principios divinos que regían el mundo para poner al ser humano como el único productor de su realidad, el pensamiento posmoderno sería la secularización del discurso moderno. Las promesas del iluminismo como la autonomía humana, la liberación por medio de una razón universal o una visión omnicomprendiva de la historia son puestas en duda por la cultura posmoderna. Se desconfía de los “grandes relatos” pues se intuye en ellos una visión totalitaria, relativiza las normas pues ellas son constituidas por relaciones de poder, el sujeto pierde relevancia ya que no es autónomo sino determinado por contingencias, y la inconmensurabilidad de los discursos implica la ruptura radical con el otro. La influencia del pensamiento posmoderno se puede apreciar al ver que las izquierdas latinoamericanas han dejado de creer en un sujeto revolucionario o en la posibilidad de alcanzar una utopía real con el proyecto socialista (Lechner, 1988).

Lechner (1988) considera algunas críticas del pensamiento posmoderno justificadas y necesarias, pues dan cuenta de la complejidad de la vida social, pero también arrasan con nociones que son importantes para la política y la democracia. Además “la crítica a una solución dada no elimina el problema” (Lechner, 1988, p. 134); la exigencia de certidumbre, el problema del orden común, la necesidad de emancipación o la pregunta por una vida mejor siguen siendo cuestiones por resolver. En este sentido, “la cultura posmoderna se libera de ilusiones iluministas; en realidad, sin embargo, pierde noción de la historia y, por encima de

todo, pierde capacidad para elaborar un horizonte de sentido” (Lechner, 1988, p. 122). Frente a la crítica al progreso solo queda el “arte de lo posible” y la heterogeneidad de los discursos, y la vida social parece ofrecerse como un elemento intercambiable de la misma forma en que los son los objetos de consumo en el mercado. En este sentido, el clima posmoderno no es para Lechner una mera perspectiva intelectual —por lo demás, necesariamente crítica y cuestionadora de los discursos con pretensiones de verdad—, sino es ante todo el resultado del estado actual de las sociedades; “Quizá debamos entenderla como una racionalización *ex post* de un desencanto; pero una racionalización mimética, no reflexiva” (1988, p. 120-121). *El desencanto posmoderno es entonces un desencanto social.*

Lo anterior se puede apreciar, por ejemplo, en el cambio del rol del Estado. La heterogeneidad de la vida social no puede ser abarcada por el Estado que es rechazado por el pensamiento posmoderno, pues en su intento de unificar el orden colectivo suprime la singularidad del individuo. Esta crítica al Estado benefactor es correlativa con su transformación a herramienta de administración de particularidades, reduciendo su eje público/político a uno netamente burocrático. Este paso del Estado benefactor al Estado técnico/administrativo puede ser catalogado bajo el rótulo de modernización; “la modernidad ha quedado reducida al despliegue de la racionalidad formal” (Lechner, 1988, p. 181). Y esto se da simultáneamente con la transformación de la democracia:

Se define entonces la modernización política de un modo ahistórico por el desarrollo de las diversas capacidades del sistema (simbólicas, reguladoras, extractivas y distributivas). Los requisitos funcionales del ‘sistema’ reemplazan a las antiguas categorías de soberanía, representación, voluntad, etc., neutralizando políticamente la cuestión del orden. La democracia es ‘limpiada’ de toda aspereza y resistencia a la racionalidad formal, al punto que se elimina igualmente todo *pathos* (p. 181).

Aquí es donde se puede apreciar la ambigüedad del discurso posmoderno. La crítica a la razón totalizante, que es vista como un proyecto de control, sometimiento, cálculo y objetivante, es para Lechner (1988) —en un sentido similar al de Habermas (1998)— una crítica a la racionalidad formal, pero que al ser confundida con la racionalidad en general erosiona las bases de la política y la democracia como construcción deliberada del orden

común. En este sentido el pensamiento posmoderno deja sin capacidad de resistencia frente a las operaciones del neoliberalismo, que postula el orden como producto de la autorregulación del mercado. Se puede sostener, en un sentido similar, que la crítica a los “grandes relatos” en tanto poseedores de una verdad trascendental —que son legítimamente cuestionables por su pretensión homogeneizante— profundizan en la idea de que no hay alternativa al orden contemporáneo.

La desestructuración posmoderna refleja, de manera consciente o no, ‘crisis de proyecto’. Por un lado, el porvenir es visto más como resultado de los efectos no deseados de la acción humana que como construcción deliberada. O sea, el futuro sería no solamente abierto, sino esencialmente opaco; la política podría intervenir puntualmente, resolviendo conflictos menores, pero no dirigir el curso de la historia. ... Por otro lado, hay una crisis de proyecto en tanto se han desdibujado nuestras imágenes del orden deseado. Ni capitalismo ni socialismo ni izquierdas ni derechas ofrecen un ‘modelo’ que resuma las aspiraciones mayoritarias (Lechner, 1988, p. 186)

Es por esto que para Lechner el pensamiento posmoderno y el clima social contemporáneo resultan sumamente conservadores, ya que como no hay alternativas solo queda adaptarse al devenir del sistema.

Ahora bien, esta diferencia entre razón y racionalidad formal le permite a Lechner identificar el desencanto con mayor precisión: “el desencanto actual se refiere a la modernización” (1988, p. 181). Es decir, el malestar con la política es en realidad el malestar con *la forma actual* de hacer política, con el estilo burocrático y técnico con el que se desarrolla la democracia contemporánea. Se podría llevar más allá la afirmación, pues si seguimos a Lechner y consideramos con él la política como aquella forma deliberada de construir el orden común, *el descontento aparece como respuesta a la ausencia de política.*

Si el mercado y la administración burocrática promueven la desintegración social, en tanto privatización de los intereses de los ciudadanos —la pérdida del rol público del Estado y la privatización de los derechos sociales son ejemplo de esto— frente a la ausencia de política, lo político se moviliza hacia otros sectores de la sociedad: la vida cotidiana (Lechner,

1988). Aunque Lechner, desde una visión más clásica, considera este movimiento hacia la cotidianidad como un deterioro de la práctica política, por lo cual no concibe que desde ahí pueda reconstruirse y emerger lo político, le da gran importancia dado que es desde ahí donde se produce y reproduce el orden social. Por ello es que es el principal lugar donde aparece el malestar.

La democracia, a ojos de Lechner, tiene que hacerse cargo del desencanto y de la exigencia de certidumbre, tiene que ser capaz de estructurar el tiempo, crear un proyecto futuro y articular la diversidad social. Esto es relevante porque

La historia nos enseña que cuanto mayor es la fragmentación de la sociedad en campos segmentados, mayor es el voluntarismo por restaurar una integración orgánica. Pero la voluntad de síntesis, cuando no están dadas las condiciones objetivas, no puede sino expresarse por un acto de violencia sobre la sociedad (1988, p. 175-176)

Las históricas dictaduras latinoamericanas son prueba de ello, intentos fallidos de cohesionar la sociedad a costa del miedo, la incertidumbre y la destrucción del otro. Por otro lado, la autorregulación del mercado no permite distinguir entre la diversidad deseable y la desigualdad que sostiene un orden opresivo (Lechner, 1988).

En resumen, Lechner interpreta el pensamiento posmoderno como un desencanto con la modernidad, sin embargo este desencanto es realmente hacia la modernización. Pero como el pensamiento posmoderno no logra distinguir entre estos dos términos, su crítica erosiona el proyecto del iluminismo junto con los discursos de emancipación. La repercusión de esto es el empobrecimiento de la política y la democracia que comienzan a guiarse bajo el paradigma del neoliberalismo con su orden autorregulado del mercado y perspectiva tecnificadora. Frente a esto, Lechner considera que la democracia es la única que puede hacerse cargo de la demanda de certidumbre para articular el tiempo en la formulación de un proyecto futuro:

La democracia moderna nace junto con el desencanto del mundo. Solamente cuando la sociedad percibe problemática su constitución en tanto sociedad, puede aparecer la

política moderna como acción consciente de la sociedad sobre sí misma. Entonces ha concluido la lenta transición secular de un orden integralmente recibido a un orden más y más producido (1988, p. 138).

Ciertamente Lechner es consciente de las dificultades de la construcción del orden propio, el trabajo que implica y la fragilidad que es su constante. Pero si se quiere salir del estado de malestar naturalizado con el orden social se hace necesario crear una alternativa, al fin de cuentas “Ya lo percibió el sagaz Maquiavelo: la sociedad requiere ilusiones, no como engaño ‘maquiavélico’, sino como proyecto de futuro que le permita cerciorarse de su presente fugaz. (Lechner, 1988, p. 188).

La crisis del modelo chileno

El 2011 en Chile es un año marcado por las movilizaciones sociales. Miles de estudiantes secundarios y universitarios salimos a la calle para exigir cambios y reformas a la educación. Si bien, ya antes en el 2006 había ocurrido la “Revolución Pingüina” —donde las y los estudiantes secundarios fuimos los protagonistas de una serie de manifestaciones que desembocaron en la derogación de la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza— el 2011 es relevante porque genera un ciclo de protestas que se extienden hasta el 2012 y que ya no solo incluyen demandas en materia educacional; las protestas de Aysén por el costo de la vida en la zona, las manifestaciones contra el proyecto HidroAysén que intentaba instalar hidroeléctricas que generaban daño relevante al medio ambiente, el movimiento socio-ambiental de la provincia del Huasco que culmina con el cierre de la planta de alimentos de Agrosuper en Freirina, entre otros. Todas estas movilizaciones tienen en común una crítica a los efectos dañinos que genera el modelo económico-social chileno: el lucro en la educación y su conceptualización como bien de consumo, la privatización de la salud, la educación y las seguridades sociales que hacen más difícil el alto costo de la vida, la libertad de las grandes empresas para instalar sus plantas e industrias sin importar si afectan la salud y la vida de los habitantes de la zona y el medio ambiente, etc. Ciertamente todo este escenario daba cuenta del fenómeno del malestar social en el Chile posdictatorial.

En este contexto Alberto Mayol escribe su obra más conocida hasta el momento *El derrumbe del Modelo*, obra que generó un gran debate sobre el tema. En este libro Mayol (2014) sostiene la existencia de una crisis en Chile que se encuentra arraigada en las bases de su modelo económico. Para justificar tal sentencia expone por un lado los motivos y las causas que llevaron al modelo chileno a su fractura y, por otro, formula una explicación para dar cuenta de las razones por las cuales esta crisis no se había dado antes, en lo que desarrolla una visión propia del malestar.

El modelo económico chileno se ha denominado como economía social de mercado y como su nombre lo indica se basa en la creación y profundización del mercado. A grandes rasgos, esto se hace disminuyendo las restricciones a los inversores extranjeros que tienen facilidades para poner sus negocios, extraer recursos y ofrecer sus servicios. También se ha desarrollado el mercado interno a través del retail y el surgimiento de empresas que ofrecen servicios de educación y salud, es decir a través de la privatización de los derechos sociales. El caso del sistema de pensiones es uno de los más importantes, pues con su privatización se puede generar un mercado de capitales con gran capacidad de inversión a costa de la cotización de los trabajadores (Mayol, 2014). El rol que juega el Estado es el subsidiario:

Dicho rol consiste en dejar que los mercados operen y, cuando muestran deficiencias y generan dificultades sociales, el Estado interviene paliando esas dificultades en favor de quienes más lo necesitan. ... La lógica de fondo, por su parte, establece que la relación del Estado no se da por definición con toda la sociedad, sino en aquella parte de ella que ha quedado fuera de mercado. El Estado es un medio de inclusión en el mercado, de este modo. La labor estatal general (es decir, para toda la población) se limita a lo policial, a la dimensión judicial, la militar, legislativa y a la existencia de entes reguladores (Mayol, 2014, p. 42-43).

El Estado en su rol activo con el modelo de mercado opera generando ciertas garantías a los inversionistas, asume los costes de los riesgos y promueve ciertos negocios, a la vez que amortigua los daños causados por la precarización del empleo a través de subsidios o bonos que mejoran los sueldos de los trabajadores (Mayol, 2014).

El ideario del modelo es una especie de ética del emprendimiento; “Si alguien ha triunfado, ha de haber sido emprendedor. Si ha fracasado, debe aprender más sobre emprendimiento” (Mayol, 2014, p. 151). Mientras el pensamiento conservador anterior había atribuido los fracasos del capitalismo chileno a las características del trabajador —flojo, improductivo, irresponsable—, para Mayol (2014) la matriz del emprendimiento no solo cambia las justificaciones, sino que se presenta como una forma de redención, un camino más corto para el éxito y una manera para equipararse con los triunfadores, “Si no se llegara a ser el trabajador responsable, entonces se podía ser el empresario, en forma de emprendedor” (p. 160). De esta forma los fracasos son pasos para alcanzar el triunfo, el emprendedor siempre aprende de éstos y al final le espera la victoria en la medida que sea buen emprendedor. En este sentido es una cultura de enunciados no falsables, pues todo error queda explicado y el éxito justificado y predicho por la matriz.

Pero la cultura del emprendimiento devela una cara oscura, como hija del capitalismo, se sostiene en la desigualdad, la cual normaliza. Ésta es el resultado operacional de la competencia: para que haya triunfadores debe haber perdedores. El espíritu competitivo que se ha elevado a valor humano resulta ser, en su reverso, causante y naturalizador de la violencia. No solo se trata de que el éxito económico se eleve a un ideal absoluto donde las capas bajas, en su intento por alcanzar dicho objetivo, opten por estrategias delictivas, como ya ha sido explicado por los teóricos de la criminalidad (Lamnek, 1980), sino que en las capas altas se puede apreciar, por ejemplo, en las escuelas privadas, niveles más elevados de violencia física y psicológica (Toledo, Magendzo & Gutiérrez, 2009). Mayol (2014) al respecto nos dice:

Dueños de los criterios de diferenciación, los más competentes para ejecutar actos de violencia, sobre todo psicológica, son quienes están más integrados. Es normal que las sociedades se tornen violentas en medio de la desintegración. Lo notable investigativamente es que en nuestros colegios sean precisamente los más integrados los que efectúan más violencia (p. 57).

En este sentido, la conclusión paradójica que nos plantea Mayol es que la integración se basa en la exclusión.

Esto se puede apreciar bien en la faceta de la educación. Como bien lo sostuvo el presidente Piñera el 2011 “La educación es un bien de consumo”, de aquí es que sea entendida como una inversión individual y que por tanto debe costearla principalmente el alumno. Los grupos con mayor capacidad para invertir, los más ricos, acceden a las escuelas privadas, los pobres dado el principio de subsidiaridad del Estado acceden a las escuelas públicas, y las capas medias con menos dinero para acceder a los colegios privados pero con el suficiente para diferenciarse de las capas bajas, acceden a los colegios subvencionados. El principio a la base es la idea de quién invierte más accede a una mejor educación. Demás está decir que, como muestra Mayol (2014), tal cuestión no se cumple, “el sistema educacional chileno es tan ineficiente que reproduce en resultados condiciones de vida, pero no reproduce la calidad educativa recibida” (p. 121). Aquí nuevamente podemos identificar una contradicción en el modelo, pues resulta que la ideología del emprendimiento se basa en la meritocracia —los que se esfuerzan más obtienen más— pero en su conformación los frutos de la educación son el resultado de la inversión monetaria y no el esfuerzo —además que como ya se mencionó, ni siquiera esto último es correcto—.

Al respecto, el sistema de salud tampoco sería la excepción, la eficiencia del sistema privado se basa en la exclusión de la población proclive a enfermarse. Mientras que al rescate de las bajas pensiones que el sistema privado genera tiene que intervenir el Estado para subir su monto (Mayol, 2014).

Además de la desigualdad y exclusión estructural, se puede agregar lo ya mencionado por Baudrillard (2009) sobre el requerimiento del sistema de consumo de crear nuevas necesidades, que al fin de cuentas son producción de expectativas. Para Mayol (2014) las altas expectativas se transforman en la base del malestar: “Todas las sociedades requieren algún nivel de malestar. El capitalismo parece ser una forma de organización social donde se requiere una dosis alta de malestar, dado precisamente el hecho de que vive de elevadas expectativas” (p. 106). El modelo de mercado que integra a los miembros de la sociedad vía inversiones y consumo es productor constante de expectativas que, dado a que no puede cumplir con todas éstas, genera malestar. Por lo demás, esta producción de expectativas que es funcional al consumo se transforma para Baudrillard (2009) en una obligación, en la norma

social que contradice la ausencia normativa de las interpretaciones durkheimnianas sobre la anomia. En cambio, para Mayol (2014) es esta lógica estructural del modelo neoliberal la causante de la crisis de institucionalidad y de los permanentes casos de corrupción, colusiones y estrategias al margen de la ley en los que se encuentran permanentemente involucrados miembros de las altas esferas de la sociedad; “Una de las sombras del modelo es que en rigor odia las reglas, los principio normativos, legales o éticos” (154), de aquí es que el modelo sea anómico en sus efectos.

Si como hemos visto, la dinámica en la que se mueve la sociedad chilena está estructuralmente llena de contradicciones que son causantes de malestar social, surge irremediamente la siguiente pregunta ¿porque no ha desembocado en una crisis antes y qué cambió para que ahora se presente? Para responder a tales cuestiones Mayol esboza una especie de dinámica homeostática del malestar.

Al fin de cuentas el aumento de expectativas implica también aumento de demandas, cuestión que el capitalismo debe armonizar. Esto se hace a través de la fantasía:

El malestar evita el pecado de *hybris*, pues plantea un escenario donde la fantasía (enorme signo más) se encuentra con el malestar (intenso signo menos) y resultante de su conjunción se produce la sumisión de los individuos a un orden que prometía lo que no cumpliría. Todo esto con la enorme ventaja operacional que implica el hecho de que los individuos que habitan el malestar siguen operando en la lógica de las grandes esperanzas (Mayol, 2014, p. 106).

Para Mayol (2014) *es la fantasía el mecanismo de mitigación del malestar*, pues ésta llena de esperanzas a los individuos hacia un futuro mejor. Esto se hace posible porque el capitalismo desarticula las expectativas sociales de las individuales. Es decir, mientras el clima social puede ser percibido como una crisis, en términos individuales se espera un futuro más alentador. Como ya se ha descrito, el neoliberalismo se caracteriza por fortalecer las estrategias individuales por sobre las asociativas en diferentes ámbitos (Moulian, 1997), los individuos se experimentan ajenos de su contexto social y de los demás; “No veo en mi vecino que tiene diez años más mi propio futuro, porque asumo fantasiosamente que mi vida

no se parece a ninguna.” (Mayor, 2014, p. 168). Este desanclaje entre lo colectivo y lo individual transforma a la fantasía en un mecanismo despolitizante (Mayol & Azócar, 2011; Mayol, 2014).

Esta tesis sobre la fantasía como estrategia de analgesia o mitigación del malestar, Mayol (2014) la sustenta con una serie de datos que se pueden resumir en su siguiente descripción:

En la encuesta realizada por el Centro de Investigación en Estructura Social el año 2009, se detectó que la posición social esperada a diez años plazo por cada encuestado, mostraba una visión de enormes expectativas en el futuro. Se consideraba que en ese plazo se obtendría un aumento al doble de las condiciones actuales de vida. Cuando se observaban los datos cualitativos, se revelaba que esa esperanza era individual y que mientras se asumía que lo colectivo se degradaba y que las esperanzas grupales eran menores cada vez, siempre se apostaba por la salida individual (p. 60).

También Mayol (2014) muestra que las esperanzas de un buen porvenir aumentan en los grupos de ingresos más bajos. Todo esto da entender que es la fantasía esperanzadora la que fomenta el conformismo con el modelo. Así, la dinámica de equilibrio social queda descrita de esta forma: al creciente malestar se le impone una creciente fantasía.

Ahora bien, no es difícil ver que esta interpretación homeostática del malestar plantea también las condiciones para la crisis. Cuando el equilibrio entre fantasía y malestar se rompe la sociedad es cuestionada. Si el malestar es bajo, las expectativas aumentan; si el aumento de éstas es demasiado grande por sobre la capacidad de satisfacción que el sistema permite, el malestar aumenta; y si éste aumenta por sobre las mitigaciones de la fantasía se rompe el equilibrio.

El malestar dejó de mantener a los individuos adaptados y pasó a ser combustible de lo contrario, energía de disidencia, de ruptura, necesidad de cuestionarlo todo, de preguntarse una y otra vez por el sentido de los gestos del modelo económico (Mayol, 2014, p. 108).

Esto es lo que Mayol cree que sucedió el 2011 en Chile. La percepción de injusticia era alta, pero era mitigada por la fantasía de un porvenir mejor. Pero ese año se rompió la fantasía, la injusticia se percibió como vulnerabilidad de una mayoría carente de poder frente a una minoría que lo concentraba todo. El malestar emergió como cuestionamiento del modelo económico chileno. La prueba de esto es que el descontento se dirigió contra el lucro, “No al Lucro” fue la consigna de los y las estudiantes. Para Mayol “La crítica al lucro es un síntoma que sorprende. Una sociedad de mercado, un ejemplo del neoliberalismo, una sociedad que parecía haber legitimado el modelo, de pronto se levanta con una frase que lo niega por completo” (2014, p. 33). También, frente a la deuda que miles de estudiantes poseían por haber cursado en la universidad, se instaló la idea de que la educación debía ser gratuita. La gratuidad a ojos de Mayol (2014) es la contrapartida de la deuda, que no solo se remite al ámbito educacional, sino al de toda la sociedad de mercado que se integra al consumo por ella. Sumado a esto, la consigna transversal de los movimientos posteriores fue “No + abusos”, que apelaba explícitamente a los beneficiarios del mercado, aquellos que sacaron rendimientos económicos a costa de los demás miembros de la sociedad. Uno de los casos más emblemáticos de esto último fue las repactaciones sin consentimiento de los clientes de La Polar que vieron cómo sus deudas crecían injustificadamente. El abuso se transformó en una especie de conciencia de injusticia que hizo explícita la desigualdad del modelo, unos que sacaban provecho de él, “los poderosos” y otros que eran sus víctimas.

De esta manera Mayol recorre el camino que propone: a) plantea las causas de la crisis, las contradicciones del modelo; b) explica cómo éste solventa sus fracturas, mitigando el malestar a través de la fantasía; c) muestra el punto donde esto ya no es posible, el desequilibrio; y d) levanta las pruebas para demostrar que el malestar es explícito hacia el modelo. Sin embargo, este recorrido tuvo repercusiones, generó un debate sobre la existencia de este malestar que para Mayol era tan explícito, otros lo veían lejano, por lo que se suscitaron críticas que ahora pasaremos a revisar.

Los escépticos del malestar

En un informe sobre el desarrollo humano en Chile el año 1998, el PNUD sostenía la existencia de un malestar difuso en la sociedad:

La cara oscura del desarrollo chileno consiste, según el diagnóstico presentado, en un conjunto de hechos, objetivos y subjetivos, que producen inseguridad e incertidumbre. Estas situaciones, expresadas de modo difuso en el malestar existente, parecen ser el producto de un desajuste entre la modernización y la subjetividad (p. 223).

Dicha conclusión, sin embargo, fue rebatida el mismo año por José Joaquín Brunner para quien dicho diagnóstico le resultaba un “curioso descubrimiento” (1998, p. 174). Brunner (1998) identifica muy claramente las cuatro causantes que se suelen plantear como productoras de malestar: a) la desigualdad que provoca el modelo, b) la mercantilización de los bienes públicos, c) el proceso de transición democrática y d) la cultura neoliberal que fomenta el consumismo y el individualismo. Sin embargo, para Brunner estas causas no se corresponderían con la realidad ni con la percepción que tiene la ciudadanía, pues, para él, ésta es mucho más compleja. Hasta ese momento, nos dice Brunner (1998), los niveles de conflicto social son bajos, las personas son moderadas políticamente y cumplen con el trabajo, además que resulta curioso que el diagnóstico sobre el malestar aparece en un periodo donde hay un mayor crecimiento económico. Para Brunner, la ciudadanía reconoce el progreso en sus condiciones de vida, identifica las desigualdades y los problemas prioritarios de la nación, lo que está en sintonía con una percepción más matizada y realista de su situación que la que describen los pensadores del malestar.

La percepción respecto del desigual acceso y calidad de los servicios esenciales está seguramente en la base de una difundida desconfianza en las oportunidades, la cual coexiste con las altas expectativas de corto y mediano plazo. Esta asimetría es típica de países en rápido proceso de modernización (Brunner, 1998, p. 186).

Brunner (1998) muestra que la ciudadanía parece estar satisfecha con la intervención de privados en lo que eran antes bienes públicos. Por otro lado, la tesis sobre que la abstención electoral es un síntoma de malestar, para el autor, no se sostiene, porque la mayor abstención electoral no se correlaciona con la conducta de los votantes de comunas del país donde hay mayor desocupación y hacen más uso de los servicios públicos. Además que la abstención es un fenómeno mundial lo que da cuenta que no se vincula precisamente con el modelo chileno.

Sobre el cambio cultural que el neoliberalismo ha impulsado en la población, Brunner (1998) considera que los elementos negativos que se le atribuyen corresponden a una visión neoconservadora que se ha infiltrado en el pensamiento progresista tal que no le permite ver los beneficios de la liberalización de la sociedad chilena, como la mayor autonomía individual, una creación de una sociedad pluralista y más abierta. Con respecto a esto, Eugenio Tironi (1999) plantearía algo similar, las tesis sobre el malestar reflejan más bien la disconformidad de las elites que miran con sospecha los procesos de modernización, como es el caso de la democratización del consumo donde los sectores marginados acceden a espacios, bienes y servicios que antes eran exclusivos de la elite. En este sentido, podríamos hacer el paralelo con la postura aristocrática de parte de los críticos apocalípticos de los *mass media* (Eco, 1984); la tesis del malestar en Chile sería la visión de los apocalípticos del modelo chileno. Ahora bien, de los planteamientos de Brunner se podría deducir que la percepción de incertidumbre o inseguridad del cambio cultural promovido por el neoliberalismo se debe a que una parte de la ciudadanía no se ha adaptado a los valores de la modernización. Al fin de cuentas, podemos decir que, para el emprendedor, el riesgo es parte de las reglas del juego y en afrontarlo radica su valor. En este sentido, solo para una mentalidad anticuada puede ser percibido el riesgo como un factor de incertidumbre.

La crítica de Brunner (1998) se mueve por varias dimensiones. En el plano metodológico, Brunner plantea que los pensadores del malestar se basan en datos empíricamente débiles. En el ámbito conceptual, el término “malestar” es difuso, pues se usa para denominar una serie de fenómenos diferentes entre sí, como la desconfianza a las instituciones, la incertidumbre hacia el futuro, la inseguridad del orden, etc. Además, el término se aplica en dos niveles distintos, uno macro asociado al sentir de una época y otro micro, de carácter empírico que designa situaciones y prácticas individuales o grupales, sin además tener una teoría que articule ambos niveles. La dimensión sociológica es la más interesante, pues Brunner postula que si hay desconfianza no es por disconformidad con el modelo, sino que, más bien, se relaciona con la velocidad de realización de las expectativas: “La gente desea seguir mejorando sus condiciones de vida —y de su familia— pero más rápido. Quiere ‘más de lo mismo’ pero en un menor tiempo, de manera de, así, satisfacer sus

expectativas” (1998, p. 187). Es decir, no quiere cambiar el modelo, sino que sea más eficiente. De la misma forma el malestar de los ciudadanos no tiene a la base la creencia de que el modelo crea desigualdad, sino que su disconformidad da cuenta de una exigencia; que el modelo sea más rápido con la disminución de esta desigualdad. El último nivel de la crítica de Brunner es totalmente existencial, el malestar que describen algunos es solo parte de la condición humana:

Sus componentes principales serían la inseguridad ciudadana, la inseguridad socio-económica-laboral y la inseguridad sicosocial (vida urbana, contaminación, droga). Estas tres inseguridades corresponderían a tres temores básicos: temor al otro, temor a la exclusión social y temor al sinsentido, cuyas contrararas positivas serían la confianza en los demás, el sentido de pertenencia y las certidumbres que ordenan el mundo de la vida cotidiana (1998, p. 195).

En resumen, hay un malestar que es natural en el ser humano, por lo tanto, no se vincula con el modelo. Y cuando se relaciona con éste, no es por insatisfacción hacia él sino porque se espera más de él, es decir se le exige más al modelo.

Hasta ese momento, 1998 las críticas de Brunner a los pensadores del malestar en Chile podrían ser factibles, pero desde el 2006 en adelante comienzan a erosionarse. Pues los movimientos sociales, por ejemplo, en la educación, la huelga de la CTC o el ámbito de las pensiones (NO+AFP), dan cuenta de una disconformidad explícita hacia las políticas neoliberales implantadas en Chile. La satisfacción con la intervención privada en ámbitos públicos que describía Brunner ya no era cierta, tampoco se produjo ese cambio esperado de valores donde la exigencia de certidumbre que era un resquicio del pasado fuera reemplazada por el valor emprendedor del riesgo. La inseguridad era real, causada por la precarización del empleo, la vulnerabilidad económica, las bajas pensiones, el sistema de salud que no cubría las enfermedades y cuando lo hacían era con un atraso monumental en los tiempos de atención, etc.

Sin embargo, esto no aflojó el escepticismo frente al malestar. Varios intelectuales salieron a dar respuestas a la presunta aparición de éste en medios de comunicación y en

debates académicos. Aunque bien es cierto, sus argumentos no se distanciaron mucho de los ya planteados por Brunner en 1998. Por ejemplo, Marcel Oppliger y Eugenio Guzmán (2012) no ven en las manifestaciones del 2011 un descontento explícito con el sistema económico y social chileno, “Las protestas no fueron tantas, ni tan masivas ni tan diversas como para que se justifique hablar de ‘movilización social’, sino que representan a grupos específicos con intereses conocidos” (p. 153). Para Oppliger y Guzmán (2012) el malestar no era el diagnóstico de una sociedad, sino solo una interpretación sin sustento, común en todas las épocas —haciendo uso del argumento del malestar existencial para decir que este es natural a la condición humana y no referido al orden social—. Por lo demás, de haber existido algo que se podría denominar como malestar, remite solo a la exigencia del ciudadano promedio que pide que el modelo sea más eficiente:

Lo que se vio en 2011, entonces, fue el comportamiento esperable en ciudadanos de una democracia: detectaron problemas que los afectan y preocupan; ejercieron su derecho a opinar y a quejarse al respecto; y demandaron a las instituciones que dieran las respuestas que esperaban de ellas (y les pusieron mala nota cuando no quedaron satisfechos (Oppliger & Guzmán, 2012, p. 155).

En este sentido, es un malestar del ciudadano por el modelo, no contra el modelo.

En esta misma línea se encuentra la interpretación de Carlos Peña (2013) sobre las protestas estudiantiles. El sistema de educación superior chileno, a partir del crédito y su privatización, permitió su acceso a sectores antes excluidos de la sociedad. Ello trajo consigo un aumento de expectativas de tales grupos que vieron en la educación superior el medio por el cual asegurar su estabilidad social y económica. Sin embargo, tales aspiraciones —que en cierta medida responden a lo que representaba la educación para los grupos que fueron excluidos de ella en el pasado— no son posibles de satisfacer a corto plazo por la sociedad. Es decir, nuevamente nos encontramos con la tesis que versa sobre que el malestar es producto del rápido proceso de modernización. Pero Peña (2013) lleva esta interpretación más allá, porque lo que al final muestra las protestas estudiantiles del 2011 es para él, a pesar de las críticas de este movimiento a la educación de mercado o a la financiación de la educación, que en el fondo sus proclamaciones son exigencias de consumidores insatisfechos

con la calidad del bien al que accedieron. El malestar, en este sentido, es hijo del sistema económico y social chileno, pero uno que exige más de él, no que se contrapona a él.

Para Alfredo Joignant (2012) fue una mera “casualidad” que haya habido protestas y movilizaciones en el primer gobierno de Sebastián Piñera. Y en una entrevista vuelve a rescatar la idea del malestar difuso en un periodo de alto crecimiento económico; el malestar existe, es generalizado, pero no tiene un objeto preciso, de aquí que no se pueda sostener una crisis del modelo ni tampoco su inexistencia (Joignant, 2014). Además, el sistema heredado de la dictadura ha sido sometido a reformas que impiden decir que es exactamente el mismo, por lo que las críticas hacia el modelo neoliberal chileno son infundadas (Joignant, s.f.). Ciertamente esta opacidad del concepto de malestar difuso, en este caso como lo plantea Joignant, a nuestro modo de ver, solo sirve para suprimir la pregunta por su objeto, transformándose más en una excusa epistemológica que inhibe la reflexión.

Sin embargo, las manifestaciones no disminuyeron con el tiempo, es más, se acentuaron. Prueba de ello fue el Mayo Feminista del 2018 que reunió un número inigualable de mujeres en distintas zonas del país y cuya manifestación tomó tintes internacionales. Y sobre todo la revuelta social de octubre del 2019, mediáticamente conocida como “El estallido social”. Una subida de precios en la tarifa del sistema de transporte en Santiago desembocó en la indignación de miles de personas que salieron espontáneamente a demostrar su descontento. El escenario de protestas creció y se expandió rápidamente por todo el país. La consigna fue “No son 30 pesos, son 30 años” y la movilización se transformó en una de las más masiva desde el regreso a la democracia. Así versaba en un texto difundido por internet:

La manifestación es un aullido de rabia y frustración generalizada contra la miseria de los salarios y las pensiones, y el alto costo de los servicios básicos. Pero el malestar ha dado prontamente lugar a la conciencia sobre la causa de esas miserias: una política de cuatro décadas basada en la privatización de los servicios sociales, la educación y la salud, legitimada por los consensos políticos y un sistema jurídico y legal que garantiza al gran capital sus beneficios y a la población su miseria. (Stange, Fauré, Lagos, Salinas, Jara & Lagos, 2019, p.10).

Este nuevo escenario de descontento cambió la percepción de algunos escépticos del malestar. Por ejemplo, Joignant (2019), en una columna de opinión titulada *Al final era el modelo*, aceptaba que el malestar se dirigía contra del sistema neoliberal chileno. Brunner por otro lado, incluso antes de este escenario, ya con las protestas del 2011 y posteriores había refinado y modificado su perspectiva sobre el malestar de 1998. Ahora el malestar ya no era tan difuso y Brunner (2016) lo identifica en varios niveles: a) en la opinión pública donde se muestra inconformidad con las instituciones y las gestión política —no así necesariamente en la vida privada de los ciudadanos—; b) sobre y dentro de la democracia, cuyos ideales de igualdad y deliberación chocan con el capitalismo, donde las relaciones son desiguales en el nivel de la producción y donde el poder del pueblo se fragmenta en ciudadanos-átomos que deben ser representados por otros que son parte de una élite privilegiada; c) en las contradicciones de la modernidad y el capitalismo, su constante innovación también trae ruptura, la mercantilización de la vida trae consigo el caos del mercado a otros ámbitos, la tecnificación de la vida desencanta el mundo teniendo como consecuencia cierta pérdida de sentido, etc. y; d) la transparentización de la política, donde los medios de comunicación y las redes sociales juegan un rol importante en la vigilancia y la comunicación de la vida de políticos y burócratas, poniendo al descubierto malas prácticas que terminan erosionando la confianza de la ciudadanía en sus dirigentes. Sin embargo, Brunner (2016) continuó sosteniendo que los pensadores del malestar seguían confundiendo sus niveles y que, de la misma forma que no se podía menospreciar las manifestaciones de la opinión pública, tampoco se debía sostener que el malestar anunciará el derrumbe del sistema chileno. Ya para el 2019 y con la revuelta social, Brunner abandonaba todo escepticismo respecto al malestar —y como ya nos tenía acostumbrado con sus análisis y críticas sobre la discusión— propuso cuatro ejes para analizar la situación: los hechos que gatillaron las protestas, el malestar sistémico correspondiente a la radicalidad del rechazo frente al sistema, las causas profundas como las desigualdades económicas y la represión policial. Las viejas denuncias sobre la democracia moderna, la crisis de las instituciones, las consecuencias de la cultura del mercado e incluso “la aparente ausencia de alternativas a una globalización fallida” (parr. 28), cuestión que ya había sido deslumbrada por Lechner (1988) y Moulian (1997), aparecía ahora en el discurso de Brunner. Aun así, para él la idea de que el malestar

era causado por la instalación y desarrollo de políticas neoliberales en Chile era una lectura parcial, “Pues no da cuenta de los sustanciales mejoramientos que la sociedad chilena experimentó durante las últimas tres décadas en todos los aspectos económicos y sociales (y no solo en los respectivos índices)” (Brunner, 2019, parr. 37). Al final de la historia, las grandes críticas a la tesis del malestar se transformaron en una petición de reconocimiento sobre las bondades del modelo.

El que no cambió de parecer, a pesar de la masividad de las protestas del 2019, fue Carlos Peña, quien escribe “el fenómeno de octubre en Chile no es raro ni sorprendente en una sociedad que ha experimentado un rápido proceso de modernización” (2020, p. 9). Para Peña el malestar se explica por la paradoja del bienestar, como éste aumentó en la población chilena tiene como resultado que toda forma de desigualdad es experimentada con una excesiva intensidad. Sumado a esto, Peña retoma la tesis durkheimiana de la anomia, la modernización chilena ha debilitado las instituciones que antes regulaban normativamente a los individuos y grupos:

El fenómeno, especialmente entre los más jóvenes, se acentúa como consecuencia de que los grupos primarios de pertenencia, las habituales y más inmediatas agencias de socialización, la familia, la iglesia, el barrio, se han debilitado como resultado del cambio en las condiciones materiales de la existencia. El desenlace es que las nuevas generaciones se han quedado, por decirlo así, a solas con su subjetividad como una fuente definitiva de certeza (2020, p. 16).

Esta última idea, la subjetividad como fuente única de certeza, sería potenciada por la cultura del consumo que permite “autoeditarse” (Peña, 2020, p. 18), individualizarse a través del consumo. Esto le permite a Peña sostener que “En procesos de cambio como el que la sociedad chilena experimenta desde hace algún tiempo, no es el relativismo el que aparece, sino el absolutismo de la propia voluntad” (p. 16). Es decir, el malestar social no responde a variables objetivas, sino completamente subjetivas que no coinciden con la realidad —la percepción de desigualdad no concuerda con la desigualdad real—. Lo que además explicaría por qué las movilizaciones se dieron sin dirigencia y referidas a un gran

número distinto de reivindicaciones sociales, dado que el consumo genera distintos tipos de necesidades.

En este sentido, Peña sigue sosteniendo la tesis de Brunner de 1998 sobre el malestar como resultado del proceso de rápida modernización en Chile. Pero adquiere un carácter infalsable, pues a posteriori se afirma que toda forma de manifestación o protesta social se encuentra contenida dentro del sistema y por tanto no la contradice. Es decir, la tesis de la modernización se convierte en dogma, pues todo se explica dentro de esta interpretación. Para Peña (2020) las razones de la movilización no corresponden con sus causas: “Los actores sociales y políticos se apresuraron, como era natural, a adscribir un significado a esos hechos, un significado, desde luego, que coincidiera con su propio punto de vista.” (p. 12). Como todo un psicoanalista Peña define las “verdaderas” causas del malestar, en contraposición a las explicaciones conscientes de los actores sociales, a la vez que levanta el principio de realidad en oposición a la fantasiosa subjetividad de los ciudadanos que perciben desigualdad donde no la hay. En esto último se diferencia Peña del Brunner de 1998, quien planteaba que la miopía para ver los beneficios del modelo neoliberal chileno se debía a una interpretación neoconservadora de la modernización, en cambio, para Peña la miopía es inherente a la estructura del modelo que a través del consumo y la anomia deja a los ciudadanos solos con su subjetividad; una subjetividad solipsista que les impide apreciar la realidad beneficiosa del modelo.

Aun así, para Peña —y para todos los escépticos— el malestar es innegable, solo que ahora debe ser integrado a su discurso explicativo y con ello respaldar el modelo chileno, para defender que el malestar no es prueba de una disconformidad con el sistema económico-social, ni su contradicción, sino un producto de él, en la medida de que el sistema sigue modernizándose.

El malestar frente a la modernización

Después de todo este recorrido salta a la vista una constante en los discursos del malestar en Chile; *éste es producto de la modernización*. Es decir, del proceso económico, político y social que se gestó y desplegó en dictadura, se consolidó con el regreso a la

democracia y que continúa hasta nuestros días. No es objetivo de este trabajo entrar en el debate de la modernización, sino que nos remitiremos a la caracterización que hacen los autores revisados.

Es la instalación del neoliberalismo en Chile el que se despliega como un proceso modernizador, a través del fortalecimiento de la economía de mercado; el consumo como mecanismo de integración e individuación que, a partir del endeudamiento, permite a los ciudadanos acceder a bienes y servicios de los que antes eran excluidos; el despliegue de la racionalidad técnica como único discurso que garantiza el orden, el crecimiento económico y el desarrollo social. De estos elementos se desprenden los cambios en el nivel del orden social, político e institucional: la democracia, despojada de la voluntad del pueblo y de la deliberación, es transformada en un mecanismo de administración basado en el consenso, de elección de alternativas políticas encarnadas en la clase política que adquiere un aura de experticia; la privatización de bienes y servicios públicos, considerados antes derechos ciudadanos, son integrados a la competencia del mercado; y el rol del Estado cuya función ahora es la de ser subsidiario, auxiliar a la parte de la población que no es capaz de introducirse en el mercado.

Para los pensadores del malestar —Moulian, Lechner, Mayol — estos cambios arrastran una serie de corolarios negativos. El mercado se basa en la competencia, es decir tiene a la base la desigualdad, cuya consecuencia es que su integración a través del consumo se da como un proceso de exclusión, cuestión que además permea más allá del campo económico a otros ámbitos de la vida. La flexibilización laboral es la pauperización del trabajo, donde los asalariados quedan a la deriva del movimiento del mercado laboral, sin un trabajo estable y por tanto en la constante incertidumbre. Se instaura una ideología que afecta en varios niveles: a) es una hegemonía que excluye otros discursos de saber; b) reduce la racionalidad humana a la formal/técnica, deslegitimando la capacidad de raciocinio de cada ciudadano que queda supeditada al saber de los expertos, c) la ética hedonista que describe Moulian (2018) excluye otras formas de gratificación humana que no pasen por la consumación de los deseos a través de objetos y servicios. Los efectos en la democracia basada en el consenso y cuyas decisiones se toman en las altas cúpulas, hacen que la política

sea experimentada como irrelevante, un lugar donde el ciudadano común no tiene ningún peso. Por esto hablábamos de un malestar por ausencia de política, lo que coincide con el escenario de la posdemocracia que describe Rancière (1996; 2006).

Además, la ideología del neoliberalismo como única forma de modernización, sumado al carácter de cientificidad de su discurso, en el contexto de clima posmoderno, descrito por Lechner (1988), que rechaza los grandes relatos y los discursos emancipadores, y con el predominio del realismo político que solo genera cambios en la “medida de lo posible”: tienen como resultado la percepción de que no hay alternativas al orden actual. Esto es el realismo capitalista descrito por Fisher (2016) resumida en la archiconocida frase “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (p. 22). Esta falta de alternativas —sobre todo entendiendo que después del consumo queda la deuda que debe ser pagada a través del disciplinamiento ascético (Moulian, 2018) —, es vivenciada como *resignación*, una clara señal de malestar.

Pero hay un elemento que los escépticos del malestar no tratan, porque simplemente lo niegan, que tiene relación con la cuestión de la dominación que sustenta el proceso de modernización. Moulian (1997) acepta los beneficios del modelo de mercado, en tanto les permite a los ciudadanos acceder a mejores condiciones de vida, sin embargo también les niega el ascenso social. Las jerarquías de la sociedad siguen estando intactas, las diferencias de poder siguen siendo las mismas, y peor aún, cómo bien ejemplifica Mayol (2014) con el sistema de pensiones —a costa de los ingresos de todos los trabajadores los inversores tienen capital que no surge de su propio bolsillo — da cuenta que hay un sistema orientado hacia la explotación capitalista de los trabajadores. Los escépticos del malestar pueden obviar tal discusión en la diferencia entre la dictadura anterior y la democracia actual, donde el terror de la primera es el escenario de la opresión total, sin embargo eso no implica la inexistencia de formas de dominación y explotación en la sociedad contemporánea. Y en este sentido, la consigna “No + abusos” da cuenta de una dimensión del malestar a la modernización relacionada con un nivel de dominación.

El primer Brunner (1998) atribuye como causa de malestar, en los discursos de los pensadores del malestar, al individualismo, pero eso no es del todo correcto. Pues el

individualismo es solo importante en tanto mecanismo de despolitización —y siguiendo el argumento anterior, también de dominación—, pues el neoliberalismo, como ya vimos, privilegia las respuestas individuales por sobre las colectivas, ya sea en la resolución de conflictos o en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Solo para alguien que no conoce la diferencia entre los comunitaristas, que ven en la desintegración y el conflicto un elemento que pone en peligro a la comunidad, y los comunistas —entendiendo por esto a un campo más extenso que los militantes del partido— como aquellos que ven en el conflicto una forma de hacer comunidad, puede pensar que cualquier forma de autonomía individual es productora de malestar y por tanto “neoconservadora”. Más bien, lo que se cuestiona es el tipo de individualismo, basado en el consumo, y que provoca el malestar, a la vez que funciona como un mecanismo que impide que éste devenga en una forma de acción política.

Lo último es sumamente importante porque, si los pensadores del malestar constatan la inconformidad con el orden contemporáneo, deben explicar por qué éste no deviene necesariamente en crisis del sistema. Moulian (1997; 2018) plantea que a través del acceso al consumo se satisface de manera inmediata el deseo, luego se transforma esto en responsabilidad ante la deuda, es decir, en disciplinamiento. Esto es una inversión de Freud, dado que éste consideraba que la promesa por aprender a imponerse a la necesidad de satisfacción inmediata, adquirida por el proceso de socialización del Edipo, es la obtención parcial pero segura del placer (Rojas, 2012); es decir, trabajar y luego recibir, así se sostenía la sociedad. En cambio, el orden del consumo propone recibir, no solo parcialmente sino incluso en exceso, y luego trabajar. Esto es lo que Marcuse (1993) había llamado desublimación represiva. Pero la importancia del consumo inmediato no es solo un elemento psicológico, sino que, en el orden del discurso del neoliberalismo, sirve para sostener la idea sobre la masificación del consumo que permite más producción, más intercambio de capital, más oferta y demanda, más trabajo y más crecimiento económico. Es decir, se sostiene la idea que la modernización traerá consigo un porvenir mejor. Esta es la cara positiva del conformismo según Moulian (1997), pero a la vez identifica su reverso negativo —Lechner (1988) también daría cuenta de esto —: la resignación, la falta de alternativas, el conformismo pesimista que solo puede pensar en sacarle provecho a una vida asfixiante. De

esta forma crédito, ilusión del porvenir y resignación son las causas que inhabilitan al malestar.

Aquí se puede notar una diferencia con la perspectiva de Mayol (2014) y también una desventaja por parte de esta última. Mayol es el único que propone una teoría propia del malestar en sí: como una regulación homeostática entre crecimiento de expectativas, capacidad de satisfacción y equilibrio entre malestar y fantasía. A partir de la fantasía, como porvenir de un futuro mejor, Mayol (2014) explica que el malestar no devenga necesariamente en crisis social. Esta sería una interpretación profundamente freudiana, pues a través de la fantasía el neurótico huye de la realidad y se aísla de la colectividad (Freud, 1991b). Fantasía e individualismo serían los síntomas de una sociedad neurótica. Sin duda este tipo de interpretaciones suelen ser atractivas para filósofos y sociólogos que quieren constatar la enfermedad de una sociedad, pero tienen el problema que no dan cuenta del otro tipo de conformismo con su respectivo discurso de legitimación: el realismo político que se guía solo por el utilitarismo de lo posible, que cataloga precisamente como fantasía a los discursos alternativos al orden, donde la emancipación es anulada por el principio de realidad, quedando solo como posibilidad real la adaptación al escenario actual, la resignación. Y esta es una cuestión que no aparece en lógica del malestar que propone Mayol. Por otro lado, no queda del todo claro cómo es que el malestar, que es producto de expectativas frustradas, se mitiga con más expectativas. Pues la fantasía es finalmente eso, una promesa que crea más expectativas. Se entiende que la explicación de la crisis versa sobre que la sociedad del consumo no puede satisfacer las expectativas, pero resulta algo contradictorio también que, si el aumento de expectativa aumenta el malestar, la sociedad disminuya el malestar aumentado más las expectativas. En este sentido ¿el aumento de expectativas a través de la fantasía disminuye y aumenta el malestar a la vez? No queda del todo claro cómo el crecimiento de expectativas puede ser frustrante y esperanzador al mismo tiempo. En este sentido la crisis no se daría porque se rompe el equilibrio, pues nunca hay equilibrio solo crecimiento de expectativas, por lo que la crisis debería darse por un salto cualitativo que no se explica. Mayol tiene el mérito de crear su propia perspectiva del malestar, pero ésta no deja de tener clavos sueltos.

Los escépticos del malestar no deben explicar los mecanismos de contención del malestar, pues no ven en el malestar un síntoma de crisis del modelo. De hecho, nunca niegan el malestar rotundamente, sino que en principio lo naturalizan y/o lo integran al modelo. La naturalización consiste en decir que el malestar es parte de la condición humana, siempre ha existido, es parte de los temores históricos del hombre (Brunner, 1998; Oppliger & Guzmán, 2012). Pero como bien le recrimina Hugo Herrera (2014) a Oppliger y Guzmán la existencia de un malestar permanente no significa que en ciertos periodos o contextos históricos el malestar no se acentúe y se exprese como crítica social. Es la misma diferencia propuesta por Marcuse (1983) entre la represión basal y la represión excedente, la primera siempre va a existir, pero la segunda no es deseable, la existencia de una represión necesaria para la existencia humana no implica la legitimación de la violencia o la opresión. Como los escépticos saben que la naturalización no es suficiente argumento para negar el malestar acuden a la reinterpretación e integración del malestar a su perspectiva.

Curiosamente, la tesis de los pensadores del malestar y los escépticos es la misma: *el malestar es producto del proceso de modernización al que ha sido sometido Chile*. Es más, ambos asumen que el malestar aparece por la contradicción entre las altas expectativas que genera el sistema con la capacidad real que tiene éste para satisfacerlas. Entonces ¿por qué difieren? Una primera explicación que podría darse es que esta diferencia es debida al valor que se le atribuye, ya sea por posicionamiento político o moral de los autores, a la instalación del modelo neoliberal. Es decir, los escépticos son defensores del modelo en cambio los pensadores del malestar son sus adversarios y por ende críticos. Peña (2020) lo cree así, la explicación se debe a la adscripción política. Sin embargo, esto resultaría una conclusión profundamente simplista.

Como mencionamos, los escépticos reinterpretan el malestar, la insatisfacción no es contra el modelo sino a favor de él, esperan que sea más rápido, más eficiente en sus respuestas (Bruner, 1998). Es decir, es una diferencia en el nivel del *contenido* u objeto del malestar. En este sentido, incluso el malestar puede empujar al mejoramiento del modelo.

También nos podemos percatar que tanto los pensadores como los escépticos del malestar le atribuyen un papel relevante al fenómeno de la anomia, pero difieren en cómo se

relaciona con la modernización. Para Mayol (2013) el sistema produce y reproduce anomia, es decir es inherente al modelo, interno. En cambio, para Peña (2020) la anomia es externa al modelo, es el proceso de rápida modernización que desclasifica y desorganiza las normas de los grupos sociales debido a la velocidad de los cambios, pero que al final se reduce a una cuestión de adaptación. En este sentido, la modernización produce anomia pero no la reproduce, ya que cuando los ciudadanos se adaptan a los cambios sociales el malestar desaparecería. Sin embargo, podemos constatar que la adaptación nunca llega. Mientras los pensadores del malestar vieron sus postulados aparecer en los fenómenos de protesta de la última década y aumentando en envergadura con el transcurrir de los años, no se vislumbra el proceso contrario: disminución del conflicto que implicaría mayor adaptación al modelo. Peor aún, mientras los pensadores del malestar podían explicar que el malestar no apareciera en la primera década del regreso a democracia, dado a las expectativas que se tenía con respecto a los frutos del modelo que todavía no se expresaban —pero con el pasar de los años se erosionaron dando pie al emerger del malestar—, los escépticos no pueden recurrir, ni deberían, al mismo argumento.

Por otro lado, resulta curioso que Peña (2020) atribuya que quienes consideran las movilizaciones sociales de la última década como expresión del malestar contra el neoliberalismo confunden las causas con las justificaciones:

Como es fácil comprender, una cosa es identificar las razones normativas que hacen correcta o que justifican una determinada acción, y otra cosa, distinta, las causas que condujeron a ella. Una cosa es afirmar que la causa de que Otelo asesinara a Desdémona fueron los celos; otra cosa es afirmar que los celos son una razón que hace correcto el asesinato (p. 12).

Pues sucede que es el mismo Peña quien confunde las condiciones de posibilidad del malestar con la justificación. Pues como considera que el malestar, en tanto resultado del conflicto entre crecimiento de expectativas y satisfacción real que permite el modelo, es interno al sistema, éste no puede contradecirlo. Eso es como suponer que, como es necesario que exista esclavitud para que haya una lucha por su abolición —es decir la esclavitud es

condición de posibilidad de la lucha contra ella— la lucha por la abolición no se contrapone al sistema de esclavitud.

Y lo anterior es relevante porque —si bien la anomia para los escépticos es un problema de adaptación, es decir externo al modelo, y para los pensadores del malestar es interna a él— tanto escépticos como pensadores del malestar consideran que son las propias contradicciones del modelo los causantes del malestar. Entonces la diferencia está en el nivel del *alcance* del malestar y no tan solo en su objeto: en cómo éste puede causar transformaciones leves o el cambio total del orden social. En otras palabras, se puede pensar que existe malestar pero que sus repercusiones son nulas, la visión del más escéptico, o que el malestar empuja al mejoramiento del sistema, por lo que posee algún grado de repercusión, hasta la repercusión total que impulsa la transformación completa del modelo.

Pero esta diferencia de grado en el alcance del malestar no puede ser atribuida como cree Peña (2020) solo a una valoración personal de las expresiones del malestar. En términos estrictos este grado de transformación solo se puede constatar a posteriori. En las causas del malestar no hay nada que determine el grado al que puede llegar. Con las causas se puede explicar su emerger, quizá incluso anteceder sus expresiones en protesta social o en la vida cotidiana, pero no su culminación. Tanto los que piensan que el malestar va a transformar completamente la sociedad como los que creen que solo la mejora, tienen a la base la idea de que el malestar es intrínsecamente transformador. Esto es confundir la potencia con el acto. Por lo que su grado real de transformación o de instancia de politización debe ser encontrado en otro lugar. Esto último es lo que trataremos en el siguiente capítulo.

Capítulo V: El malestar incompleto

Los caminos del malestar parten desde diferentes lugares del saber humano y en diferentes tiempos, sin embargo convergen en un mismo punto. No es un lugar preciso, ni una constatación, ni siquiera es el final del camino o el lugar del destino, sino es un punto de introspección, de revisión del mapa para saber si se sigue por la ruta correcta. Pero como el mapa no es el territorio, es difícil saberlo con seguridad. El punto es la pregunta constante sobre el destino del malestar, sobre sus posibilidades reales como forma o potencia de autodeterminación humana. Aquí radica el misterio. Dar ciertas luces de este problema es de lo que trata este capítulo.

Ya había constatado Foucault (2002), intrigado por la pluma de Borges, que toda forma de clasificación resulta en cierto sentido artificial. En este sentido, nuestra ruta tomada para recorrer el camino de los discursos del malestar puede ser una entre miles. Partimos en este caso desde el psicoanálisis social de Freud donde el malestar surge como la constatación de un problema humano. Continuamos por ciertos enfoques de la afectividad que nos podrían servir como vehículo para formular una matriz comprensiva. Luego recogimos los discursos de la filosofía contemporánea donde aparece esbozada cierta lógica o descrita la forma en la que se desenvuelve el malestar. Por último, revisamos el malestar en el contexto de la sociedad neoliberal, representada en el debate chileno. Todo este recorrido nos servirá para esbozar una perspectiva propia del malestar social que sea capaz de resolver la incógnita sobre los alcances politizadores y transformadores de éste. Para esto revisaremos brevemente los elementos encontrados en los diferentes discursos del malestar, para luego ponerlos en movimiento, contrastarlos y hacerlos dialogar. Identificaremos las diferentes dimensiones o ejes con los cuales se piensa el malestar y posteriormente esbozaremos nuestra propia clasificación de los tipos de malestar que se desprenden de nuestra discusión sobre sus discursos. Ya con esto podremos reflexionar en torno a sus posibilidades políticas.

Recapitulando

La civilización, siguiendo a Freud (1992a), se sostiene por la represión. El progreso de la humanidad se ha construido por el trabajo de hombres y mujeres que cooperan juntos

para alcanzar niveles de satisfacción que puedan ser repartidos y asegurados para todos los miembros de la sociedad. Pero esto solo es posible porque al individuo se lo socializa de forma tal que es capaz de doblegar sus impulsos por satisfacer sus necesidades de forma inmediata. La culpa juega un rol fundamental en este aspecto, es la forma de conciencia moral con la que se interioriza la norma social. La angustia generada por la culpa es el mecanismo con el cual el individuo reprime sus impulsos. Pero a medida que la sociedad se desarrolla alcanzando nuevos niveles de comodidad para el ser humano, más aumentan las restricciones hacia éste y la angustia se acumula en su ser. De esta manera, en un sentido directo, el malestar es hacia la represión que restringe la gratificación del individuo. Pero de esto se deduce una cuestión más profunda, pues si a partir de la represión se sostiene la colectividad, esto implica que el malestar también se dirige hacia el lazo social que es el origen de la represión.

Resulta crucial resaltar en este punto, que la visión de Freud da cuenta de un malestar latente, constante y que se acumula por debajo de sus expresiones directas. A partir de esto, no es difícil postular que la idea del malestar difuso (PNUD, 1998) —que se expresa en la vida cotidiana de los individuos y que fue tan discutido en el debate chileno—, encuentra su origen en las interpretaciones de Freud.

Pero como ya vimos en el primer capítulo, Marcuse (1983) retoma las ideas freudianas para pasarlas por el filtro del pensamiento de la historia. El principio de realidad es actualizado por el principio de actuación y el concepto de represión se divide. La escasez de bienes, el trabajo duro para producirlos y su difícil acceso que justificaron la represión de los individuos de antaño, en la actualidad ya no son válidos debido a los avances humanos y tecnológicos que han permitido mejoras radicales en las condiciones de vida. Sin embargo, la represión se sostiene para mantener un orden de dominación. Esta represión no es necesaria, es excedente, por tanto prescindible, y es distinta de la represión basal que es la necesaria para sostener la vida del individuo. El malestar aquí es hacia la represión utilizada para sostener la dominación, es decir es un malestar por la liberación frustrada. Ahora bien, Marcuse (1983) a partir de su interpretación del mito de la horda primitiva identifica otro tipo de malestar, uno contra la rebelión que atenta contra el orden social que se había

sostenido por la figura del padre. En este sentido, este segundo malestar apunta al peligro que se corre con la disolución del lazo social. Esto último se podría vincular con el malestar de las elites (Tironi, 1999) o “neoconservador” (Brunner, 1998) donde se mira con desconfianza cualquier forma de libertad individual que ponga en riesgo el orden social heredado. En términos finales, el malestar en Marcuse se relaciona con el orden social, ya sea porque esté se pone en peligro o porque no se ha cumplido con la promesa de gratificación, sino que se ha reforzado la dominación en la represión excedente.

También revisamos algunos saberes de las ciencias sociales, a partir de la teoría de la emoción de Dewey, la psicología de las masas, la psicología colectiva de Fernández y la sociología de Durkheim y constatamos el aparecer de una afectividad colectiva. Ésta posee ciertas características: un componente relacional que la vincula siempre con la realidad, da cuenta de ella, por lo que no es meramente parcial; es singular, está dentro de un contexto específico, bajo ciertas condiciones irrepetibles, de aquí deriva su dificultad para categorizarla o definir sus diferentes afectos; la ambigüedad de éstos no es una deficiencia del conocimiento, sino su modo de ser en tanto fenómeno; es una actividad, la actividad de un sujeto colectivo; y posee un fuerte componente estético, se la vincula con la imagen, la sensibilidad, la expresión, etc.

La relevancia de la afectividad colectiva es que permite interpretar el malestar social como uno de estos afectos. En este sentido, el carácter ambiguo o inespecífico del malestar es parte de su fenomenología, en él habitan varias sensaciones distintas y de ahí que su denominación sea variada. A pesar de esto, el malestar no es meramente subjetivo, da cuenta y es provocado por la realidad, es impactada por ella, por lo que debe ser considerado como un indicador objetivo de la realidad social. Ahora bien, nos resulta importante destacar que, en sus reflexiones sobre el arte, Dewey (2008) identifica un tipo de emoción como descarga y otro como expresión, donde el segundo es un afecto que es trabajado para producir una obra de arte. Esto también implicaría que en la analítica del malestar social se debería diferenciar entre estos dos tipos de malestar: uno como descarga de carácter impulsivo, de otro expresivo con objetivos de transformación, que daría cuenta en cierto sentido de la dimensión política del malestar.

En el plano de la filosofía revisamos los planteamientos de Honneth (1997), Rancière (1996) y Strawson (1995). Para la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth, los sentimientos de menosprecio dan cuenta de una situación injusticia de la que son afectados los sujetos, si éstos se articulan por encima de sus pretensiones individuales y formulan una gramática moral que interprete las causas de su descontento, pueden llegar a constituirse en la base de un movimiento social por la lucha por el reconocimiento del que han sido despojados. En el caso de Rancière, la política aparece a partir de un disenso: en la cuenta de las partes de la comunidad hay una parte no contabilizada —la parte de los sin partes—, lo que genera el agravio moral o el daño a la comunidad que ahora es escindida. Aquí la parte de los sin parte difiere, a partir de un proceso de subjetivación política, levanta otro tipo de comunidad en donde ésta se encuentra contabilizada; la comunidad de la igualdad contra la del reparto. Esta es la instancia de la política que desidentifica el reparto de lo sensible —las formas de ser, hacer y decir— del orden social impuesto. Por último, para Strawson el orden social se sostiene sobre el cumplimiento de las expectativas de los miembros de la comunidad, bajo cierta pretensión de buena voluntad o compromiso humano que rige el comportamiento —la comunidad moral—. Los sentimientos son el resultado de las expectativas que se tienen de los otros con su respectivo actuar, de este modo el resentimiento es el resultado de la ofensa o la indiferencia de un otro hacia uno mismo, y la indignación es el resentimiento empático cuando el afectado es otro. De esta manera los sentimientos negativos, para Strawson, dan cuenta de un daño a la comunidad y son el resultado del rompimiento del compromiso humano.

Del pensamiento de estos tres autores se deduce la importancia de sentimientos como la indignación, el agravio o el menosprecio como indicadores de una situación de injusticia, de una falta de comunidad que da cuenta que los miembros que la constituyen no son considerados en su igualdad de capacidades. Por otro lado, por lo menos para Honneth (1997) y Rancière (1996), los sentimientos negativos son condición de posibilidad para el establecimiento de un conflicto social que puede desembocar en la transformación del orden social. En este sentido el malestar puede impulsar una lucha política al mismo tiempo que es demostración de una situación de injusticia.

Por último, en el cuarto capítulo indagamos en el debate que se ha venido dando en Chile sobre el malestar en el contexto del regreso a la democracia hasta la actualidad. Vimos que tanto Moulian (1997) como Lechner (1989) describieron un malestar hacia las consecuencias del proceso de modernización, que se generó con la instalación del neoliberalismo en Chile, y que luego se haría más evidente llegando a la categoría de diagnóstico social en el trabajo de Mayol (2013). También revisamos las críticas y cuestionamientos por parte de ciertos autores como Brunner (1998) o Peña (2020) sobre la tesis de la existencia del malestar contra el modelo neoliberal chileno. En términos generales, vimos que la instalación del neoliberalismo partió en dictadura, pero se consolidó en el regreso de la democracia. Este proceso consistió, a grandes rasgos, en la construcción de una economía de mercado, la privatización de servicios y espacios públicos, la flexibilización laboral, la masificación del acceso al crédito, como el cambio del rol del Estado y la democracia, etc. Para los pensadores del malestar el modelo neoliberal chileno se basa en la desigualdad y la exclusión; su integración a través del consumo es un mecanismo de disciplinamiento; el discurso neoliberal se establece como ideología, como único discurso de verdad sobre el progreso y el orden social; en tanto proceso de modernización, redujo toda forma de racionalidad a técnica, donde predomina el discurso de los expertos a la hora de tomar decisiones y despojando a la democracia de su carácter deliberativo y participativo, reduciéndola a una forma de administración burocrática de la política, a solo un mecanismo elección de líderes, etc. Entre las repercusiones de todo esto encontramos que la política es experimentada como irrelevante, pues la ciudadanía no tiene ninguna influencia sobre ella, además que la preponderancia del consenso en política se torna poco creíble y homogeniza a los representantes, de tal modo que son vistos como una clase diferente al ciudadano común. Por otro lado, hay una percepción de falta de alternativas al orden existente, quedando solo la posibilidad de adaptarse y conformarse con él. Otras cuestiones como la flexibilidad laboral crean la sensación de incertidumbre o la competencia que se traslada a otros campos de la vida desemboca en hostilidad, etc. Todo esto devendría a un malestar con el modelo económico y social chileno. Sin embargo, para los escépticos del malestar, el descontento e inseguridad que se describen no serían más que los miedos típicos del ser humano, y si existe un malestar excedente, éste no se contrapondría al modelo, sino que velaría en favor de él

pues exige más de éste. De esta forma, el malestar para los escépticos es un resultado común de los procesos de modernización donde las expectativas son muy altas y la velocidad de su despliegue no es suficiente para cumplir con éstas, además que suelen provocar anomia, lo que implica que el malestar desaparecería eventualmente con la adaptación de las personas al modelo. En este sentido, tanto los pensadores del malestar como los escépticos ven en la modernización y la contradicción entre expectativas y capacidad de cumplirlas el origen del malestar. Pero su gran diferencia es que, para los escépticos, el malestar al ser un producto interno del modelo no puede contradecirlo, mientras que, para los otros, el malestar puede desembocar en la crisis del modelo.

A grandes rasgos, esto fue lo que revisamos a lo largo de los capítulos previos. Sin embargo, lo que ahora nos compete es analizar y confrontar todos estos discursos y saberes para exponer sus rasgos comunes, sus discontinuidades, problemas y tensiones.

La analítica del malestar

El malestar como concepto, como palabra que sirve para designar un tipo de fenómeno particular, se moviliza sobre un plano cuyo territorio está cruzado por diferentes ejes que, como dimensiones, predisponen o se convierten en el territorio donde se sitúa el malestar. O, en otras palabras, son las condiciones de posibilidad en términos epistemológicos del discurso del malestar. Los ejes que identificamos son los siguientes:

1. Dimensión espacial: global/local
2. Dimensión agencial: colectivo/individuo
3. Dimensión temporal: constante/instante
4. Dimensión situacional: general/singular
5. Dimensión expresiva: latente/manifiesto

La identificación de estos ejes permite comprender cómo es pensado el malestar en los diferentes discursos, a la vez que nos plantea su movimiento dentro de éstos mismos. Por ejemplo, el malestar en Freud se da en un nivel global, en términos de cultura humana, pero se asienta en el individuo, su temporalidad es constante y principalmente latente, aunque también se expresa de forma manifiesta, en diferentes contextos pero que remiten a una

situación general: el malestar con la represión necesaria para el sostenimiento de la civilización. En el caso de la anomia de Durkheim, el sociólogo describe un fenómeno que se da a nivel global, padecido por la colectividad —y de ahí deriva hacia el individuo—, con una temporalidad constante cuando se está en un proceso de modernización e instante cuando se da en una crisis específica —como una guerra—; en el primer caso la dimensión situacional sería general, pero en la segunda singular, y particularmente en el trabajo del suicidio, adquiere cierto carácter crónico y por tanto latente. Si seguimos la teoría de las emociones de Dewey el malestar debe ser pensado en un nivel global pero singular —dado que ninguna condición donde aparece la emoción es repetible—, principalmente manifiesto y su dimensión temporal dependerá del contexto, como también si es individual o colectivo. En el caso de la filosofía de Honneth los sentimientos de menosprecio aparecen en el individuo, aunque remiten a una situación global, y deben colectivizarse para ser expresión de un malestar político—es decir, para alcanzar la dimensión global y manifiesta—, etc. Los pensadores del malestar hacia el neoliberalismo lo entienden como una cuestión global pero que se identifica a niveles locales —la vida cotidiana para Lechner— que afecta tanto al colectivo como al individuo, es latente cuando es pensado como malestar difuso y manifiesto cuando se lo identifica en las protestas sociales y da cuenta de una situación general. En cambio, para los escépticos del malestar, este es más bien local, su temporalidad está supeditada a un corto tiempo (instante) mientras ocurre la adaptación al modelo, singular porque remite a ciertas exigencias hacia el sistema y por tanto manifiesto; en cambio cuando se habla del malestar naturalizado en la condición humana, ahí aparece latente, constante, general y global, pero no hace referencia al sistema chileno sino a los miedos típicos del ser humano, etc.

Ahora bien, que el malestar sea pensado sobre estos ejes, no implica que sea coherente o que tenga una teoría donde se articule las relaciones entre ellos o al interior de ellos. Es más, tanto para Brunner (1998) como para Macarena Orchard y Álvaro Jiménez (2016), en los discursos del malestar se suele usar el concepto para designar tanto fenómenos macro como micro sin necesariamente tener una teoría que articule el desplazamiento entre estos dos niveles: “En este escenario, existe una tendencia creciente a establecer, de manera a veces

apresurada, una relación de equivalencia, continuidad o superposición entre ‘malestar social’ y ‘sufrimiento psíquico’” (Orchard & Jiménez, 2016, p. 17). Esto puede ser apreciado, por ejemplo, cuando Durkheim nos dice que “Los progresos anormales del suicidio, y el malestar general de que están atacadas las sociedades contemporáneas se derivan de las mismas causas” (1928, p. 439-440). En este sentido, la anomia es el continuo entre el nivel macro y el micro. Sin embargo, Orchard y Jiménez (2016) muestran que se puede tener un alto nivel de malestar social al mismo tiempo que se declara un alto nivel de bienestar individual. Sin duda alguna para Mayol (2014) esto se explicaría por la fractura entre el nivel colectivo e individual que promueve el neoliberalismo y la fantasía que condiciona las expectativas del ciudadano que no ve en su futuro próximo el destino trágico de sus demás contemporáneos. Sin embargo, esto en alguna medida es una explicación algo *ad hoc* que no soluciona el problema entre lo global y lo local. Para Orchard y Jiménez (2016), en cambio, esta relación entre malestar social y sufrimiento psíquico tiene ciertas continuidades y discontinuidades; identifican como variables transversales a ellas la inseguridad, la experiencia de maltrato y la percepción de soledad, pero también dan cuenta de que ambos fenómenos tienen cierta independencia el uno del otro: “si bien los datos no arrojan antecedentes suficientes para sostener el supuesto de continuidad (o superposición) entre malestar social y sufrimiento psíquico, ellos sí parecen orientados hacia la consideración de una relación de mediación entre ambos” (2016, p. 92). En otras palabras, habría ciertos malestares individuales que se relacionan con los malestares colectivos y otros que no, algo bastante factible.

Por lo tanto, la cuestión estaría en identificar aquellos malestares que se relacionan con el orden social y los que no. Pero aquí habría que hacer una acotación, pues ciertamente el interés por el malestar está puesto en cómo se relaciona éste con el orden social, por lo que exigir una explicación para la relación del malestar social y el sufrimiento psíquico en general, es algo que escapa de los objetivos de varios pensadores, lo que es importante tener en cuenta. Sin embargo, sigue siendo cierto que no está del todo claro el vínculo entre el nivel global del malestar y el local cuando estamos hablando de su relación con el orden social. Pues, por ejemplo, dentro de la matriz freudiana ocurre que, como en el nivel ontogenético se repite lo adquirido en el nivel filogenético —el Edipo y la horda primitiva—, resulta que

el nivel macro con el micro se dan de forma paralela, por lo que no existe una explicación que articule ambos niveles. Sumado a esto, Freud cuando describe el malestar mezcla elementos psicológicos, existenciales —en el sentido que remiten a la condición humana— con otros correspondientes al orden social. Las tres fuentes del sufrimiento (Freud, 1992a); el cuerpo, la naturaleza y los otros, son malestares transversales a todas las épocas, pero cuando se sostiene el malestar con el progreso de la civilización se está hablando de las represiones necesarias para sostener el orden social. La genialidad de Freud consiste en haber vislumbrado distintos tipos de malestar, pero su reverso fue que no efectuó una distinción clara entre el malestar provocado por el orden social y los otros tipos de malestar. Lo que a nuestro parecer acentúa la dificultad para comprender el vínculo entre el nivel global y local.

Donde sí parece haber una articulación entre estos niveles es en la apropiación que hace Honneth (1997) de la psicología social de G.H Mead y Dewey. Pues el otro generalizado se corresponde con la perspectiva de toda la comunidad (dimensión global) y el individuo puede reaccionar a ella si sus expectativas y prácticas se ven restringidas por la comunidad actual (sentimientos de menosprecio en el nivel local) y articularse con otros para transformar dicha comunidad (otra vez nivel global). Es decir, puede haber una reacción separada (local) por parte de individuos y grupos frente a las normas de una comunidad determinada y darse simultáneamente el malestar (lo que daría cuenta de un nivel global), y luego estos malestares se pueden concretar y colectivizarse (teniendo como resultado un cambio cualitativo del malestar global). En este sentido, la ventaja de esta perspectiva es que el malestar social se refiere explícitamente al que es resultado del orden común, por lo que otro tipo de frustraciones, como las ocasionadas por el fracaso de la acción instrumental, no se relacionarían con el nivel global de la comunidad y por tanto se excluyen como síntomas de un malestar social frente al sistema que se expresa en un sufrimiento psíquico específico —es decir, hay una distinción entre sufrimientos provocados por el orden social de otros provocados por otras causas—.

Ahora bien, más allá de las dimensiones que identificamos y que sirven como ejes de los discursos del malestar, existen también ciertos contenidos específicos que aparecen constantemente en ellos. Uno de estos tiene relación con la democracia como elemento

causante de malestar. Ya Freud (1991b) en *Tótem y tabú* menciona como la igualdad democrática no fue capaz de posibilitar la gratificación humana —el deseo de ser como el padre—; en Marcuse (1983) se deriva un malestar con la democracia actual en la medida que ésta no ha cumplido con la promesa de la liberación; para Rancière (1996) el malestar es hacia la posdemocracia que ha cambiado la visión de la democracia a una en donde es entendida como instrumento de creación de consensos; y en los debates latinoamericanos el neoliberalismo como proceso de modernización ha vaciado a la democracia de sus componentes deliberativos y participativos para ser constituido como un mecanismo administrativo basado en una racionalidad formal (Lechner, 1988; Moulian, 1997, Mayol, 2014).

No es difícil ver que la constancia de la democracia en los discursos del malestar se debe a que ésta se relaciona con la constitución del orden propio. En la mayoría de los discursos, exceptuando el de Freud, el malestar a la democracia no revela una crítica a la democracia en general o en abstracto, sino al tipo actual de democracia. Es decir, no es que la democracia implique la redistribución igualitaria de la gratificación, y por tanto limitada, lo que frustraría a los individuos. Tampoco es que la democracia en tanto requiere de la acción de los ciudadanos genere un malestar a las consecuencias morales o las implicaciones de tener que determinar el orden propio frente a la facilidad de un orden heredado. Sino que el malestar es explícitamente hacia la forma actual de hacer democracia: que sostiene un orden opresivo (Marcuse, 1983;1993), basado en el consenso que despolitiza (Rancière, 1996; Moulian, 1997;) o que ha sucumbido a una racionalidad tecnificante (Lechner, 1989), etc.

Otro elemento común a los discursos del malestar es la importancia de las expectativas y el deseo en su constitución. Ciertamente parece ser un punto bastante común que el incumplimiento de las expectativas es el detonante de los afectos asociados al malestar. Ya sea en un nivel local —el resentimiento y la indignación de Strawson (1995) o los sentimientos de menosprecio de Honneth (1997)— como en el nivel global —la contradicción entre expectativas altas para sostener el consumo y la capacidad real que tiene el sistema para cumplirlas son las causantes del descontento y la respectiva crisis de modelo

(Baudrillard, 2009; Mayol, 2014) —. Durkheim (1928) también sostiene que el sufrimiento social es causado por la frustración de expectativas, pero lo asocia a cierta interpretación de la condición deseante del ser humano: éste es insaciable y sus deseos son ilimitados, por ello la sociedad a través de la norma y la ley moral debe regular sus anhelos. El problema que ve el mismo Durkheim es que el capitalismo parece ir en sentido contrario, crea nuevas necesidades para el consumo, a través de la moda, la innovación y la obsolescencia programada (Moulian, 2018; Baudrillard, 2009), al mismo tiempo que el neoliberalismo promete la rápida gratificación del deseo (Marcuse, 1983; Moulian, 2018). También para los escépticos del malestar como el primer Brunner (1998) y Peña (2020) —aunque no sostengan que el descontento es hacia el modelo neoliberal— creen que el malestar es causado porque los ciudadanos esperan que el sistema cumpla más rápido con sus expectativas. Ni hablar de Freud (1992a) donde la angustia se acumula inconscientemente dada la renuncia a la satisfacción del deseo para sostener el orden. Parece ser casi un consenso implícito la relación entre malestar y expectativas o deseos. El único pensador donde este elemento no aparece explícitamente es en Rancière (1996), donde el agravio da énfasis al daño hacia la parte de los que no tienen parte. Pero no es difícil hacer el vínculo si lo relacionamos por lo planteado por Strawson (1995) y Honneth (1997), pues el incumplimiento de la expectativa se experimenta como daño a la comunidad: rompimiento del compromiso humano para Strawson y negación de reconocimiento para Honneth.

Pero la importancia de las expectativas, siguiendo Strawson (1995) y a Lechner (1988), radica en que a través de ella se regula el comportamiento de los otros, el cumplimiento de ellas sostiene el orden social y satisface la demanda de certidumbre que requiere la comunidad. A partir de esta relación entre expectativas y orden social surge otro elemento común en los discursos del malestar. Y es que, si el cumplimiento o no de expectativas tiene como respuesta los afectos de los integrantes de la comunidad, implica que hay afectos que tienen un carácter completamente normativo. Es decir, no es solamente que, como han planteado Fernández (2000) y Dewey (1894;1895), las emociones y los afectos dan cuenta de un aspecto de la realidad, sino que producen y reproducen la realidad social en la medida en que el orden social se sirve de los afectos para constituirse. Este es el lugar que,

por ejemplo, asume la culpa en el pensamiento psicoanalítico (Freud, 1992a). La renuncia pulsional para no ser víctima del castigo de la autoridad exterior o a la pérdida de su amor y protección que luego es interiorizado en la instancia del superyó desencadena la culpa que, con su alta carga de angustia, regula el propio comportamiento para no cometer la falta contra la norma social. La culpa es también para Honneth (1997) un sentimiento relacionado con la esfera de la normatividad, aparece cuando el causante de la violación de la norma es el sujeto activo. En cambio, cuando es el otro de interacción el responsable de frenar la acción del sujeto aparece la indignación, y su relevancia es que mientras la culpa reproduce la norma, la indignación es capaz de cuestionar la norma y por lo tanto producir otra. Aquí es cuando emerge otra constante en los discursos del malestar, y es que estos sentimientos normativos generan cierto grado de conciencia o un nuevo tipo de conciencia en los sujetos particulares: ya sea la conciencia moral en Freud o la de injusticia para Honneth. De aquí que resulte en alguna medida como consecuencia lógica para Rancière (1996) la idea sobre que, después de experimentar agravio moral, las partes de los sin parte comiencen un proceso de subjetivación política. En este sentido los sentimientos normativos pueden desencadenar procesos de subjetivación.

La democracia, las expectativas y deseos, los sentimientos normativos, la formación de conciencia o los procesos de subjetivación, todos estos se encuentran relacionados con el orden social y dan cuenta de la gran constante en los discursos y saberes del malestar: el problema de la vida en comunidad. De Freud a Mayol, pasando por Marcuse, Honneth, Rancière, Strawson, Lechner o Moulian, la importancia del malestar es que demuestra que el orden social establecido se experimenta como una falta de comunidad. Y esto debe entenderse no solo en términos socio-afectivos, en relación a lazos de comunión o la carencia de gratificaciones durables, sino también y principalmente en términos políticos, como ausencia del orden deseable o la vivencia de una realidad social opresiva e injusta. En la comunidad los sujetos se encargan de lo común, determinan su propio orden y se sienten parte de él, en cambio, el orden social contemporáneo, no es experimentado de la misma forma. El malestar surge como respuesta a esta cuestión.

Ahora bien, si el malestar surge como respuesta al orden establecido ¿esto implica que desembocará irremediabilmente en algún proceso social que esté dirigido hacia la transformación de tal orden? Esta es la pregunta constante de los discursos del malestar y cuya discusión se hizo más explícita en el capítulo anterior. Como vimos, se trata sobre la cuestión del alcance del malestar: si éste es común a todo orden y sus repercusiones son nulas, si empuja al mejoramiento del sistema social o si es capaz de cuestionarlo completamente y por ende generar las condiciones para su transformación radical. Las posiciones de los escépticos corresponden a las dos primeras y la de los pensadores del malestar a la última.

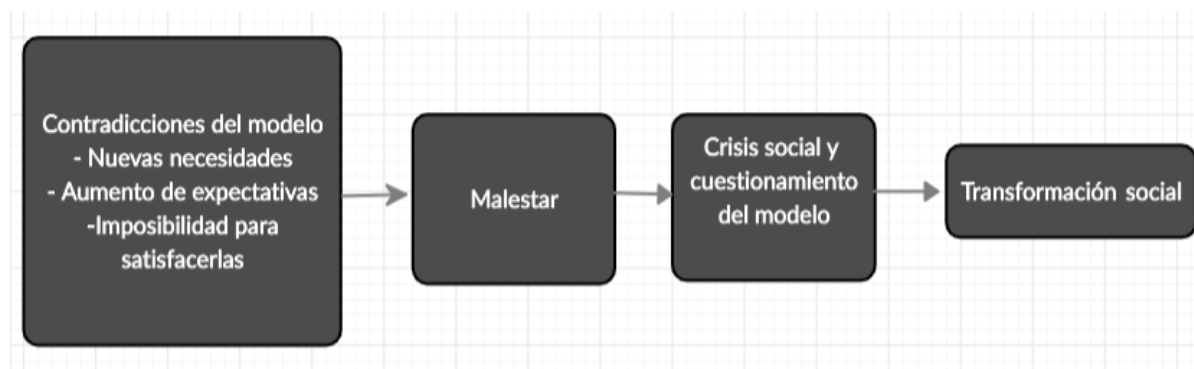
Los escépticos sostienen varias hipótesis para postular que el malestar no es un signo de crisis del orden o de intenciones de transformación social, pero simplificaremos sus razonamientos en dos:

- a. El proceso rápido de modernización genera anomia externa, la desregulación de las normas y valores sociales producen incertidumbre, desconfianza, etc., pero es una cuestión de adaptación al modelo, por lo que con el transcurrir del tiempo el malestar desaparecerá.
- b. El modelo crea altas expectativas, cuya velocidad no es suficiente para satisfacerlas, esto genera malestar. Pero las expectativas al ser puestas por el mismo modelo implican que el malestar corre en la misma dirección y no se contraponen a él, dado que no se cuestionan las expectativas que el modelo impulsa.

Sin embargo, estos argumentos no resuelven los problemas. El primero solo atrasa la cuestión, vale decir, cada vez que surja el malestar se sostendrá que todavía no hay adaptación, postergando su constatación eternamente —es lo que ha sostenido Peña (2013; 2020) a lo largo de los años— lo que le da un carácter de infalsabilidad a la explicación, dado que, como no se postula un rango de tiempo que permita predecir o demostrar la adaptación, solo se usa como argumento *ad hoc*. El segundo, como ya mencionamos en el capítulo anterior, no imposibilita el hecho de que el malestar se oriente hacia el cuestionamiento del orden social, pues no hay nada en las causas del malestar o sus condiciones de posibilidad

que determinen el alcance al que puede llegar o cómo es interpretado por los sujetos que lo padecen. Por lo demás, si seguimos lo planteado por Mead (1982), Honneth (1997) y Rancière (2011), los sujetos debido a que asumen las perspectivas de los otros es que adquieren la conciencia de injusticia, y por lo tanto es a partir de esa misma perspectiva que puede desidentificarse de ella y proponer otros mundos comunes, otros generalizados distintos, o comunidades futuras. Por lo que si las expectativas de los sujetos del malestar son puestas por el mismo modelo es esa misma característica la que posibilita su cuestionamiento y no al revés.

En cambio, los pensadores del malestar sostienen que éste es un síntoma de crisis, que desemboca en el cuestionamiento del orden social para su transformación. Esto es interesante pues parecer operar cierto mecanicismo en la tesis, la que podríamos esquematizar de la siguiente forma:



Luego se constata el malestar, pero no necesariamente la crisis o la transformación, por lo que los pensadores del malestar deben sostener una serie de mecanismos por el cual el sistema mitiga o anula el descontento social: sublimación y desublimación represiva (Marcuse, 1993), acceso inmediato al consumo a través del crédito (Moulian, 1997; 2018), la fantasía anestésica (Mayol & Azócar, 2011; Mayol, 2014) —podríamos agregar otros no necesariamente abordados en este trabajo, como la ideología (Althusser, 2003), la mimesis y la industria cultural (Horkheimer y Adorno, 1998), las formas de disciplinamiento (Foucault, 2002) o los mecanismos psíquicos del poder (Butler, 2001), etc.—.

La diferencia en el alcance del malestar también aplica en términos de los contenidos o de la interpretación que se le atribuye. Para los escépticos del malestar éste muestra que quienes lo padecen, en el fondo, exigen más del modelo, desean que su desarrollo se acelere. Por ejemplo, desde este punto de vista, el descontento de los y las estudiantes que salieron a las calles el 2011 en Chile para protestar contra el modelo educacional se daba en función de que ellos eran consumidores insatisfechos (Peña, 2013). En cambio, para los pensadores del malestar el descontento está dirigido explícitamente contra el modelo: “No + lucro” es la consigna que Mayol (2014) pone como evidencia de que las protestas estudiantiles niegan el modelo educacional de mercado. No es difícil ver que ambas interpretaciones tienen algo de razón, pues en el ejemplo de la movilización estudiantil se puede apreciar cómo a la vez que se exigía el fin al lucro en educación también se reclamaba por una mejor calidad educacional. Y no es difícil ver que “calidad” es un término asociado a los productos de consumo, de ahí que éstos se sometan a un “control de calidad”. Esto daría cuenta de que las expectativas surgen del propio orden social. Sin embargo, esto no implica —como ya hemos dicho— que el malestar no pueda desembocar en una crisis o cuestionamiento del modelo. El alcance no se puede deducir de sus causas. Pero además sostenemos que la atribución de su contenido tampoco es tan clara como creen tanto los pensadores como los escépticos del malestar, pues el fenómeno del descontento social no es transparente como se puede interpretar, sino que por el contrario consideramos que es inherentemente contradictorio y ambiguo —tal como ya había constatado Fernández (1994b, 2000) sobre los afectos colectivos—. Y para ejemplificar esto expondremos una breve experiencia personal:

Me encontraba en Plaza de Maipú el día sábado, posterior al 18 de octubre. Se había reunido una gran cantidad de personas en la avenida principal, 5 Abril, al frente del Templo Votivo de Maipú. Entre la intersección de esta calle con “Av. Pajaritos” se encontraban fuerzas armadas custodiando el metro, mientras había enfrentamientos entre carabineros y un grupo de capuchas. El conglomerado de gente quería avanzar hacia esta intersección, pero los gases lacrimógenos y el carro lanza agua impedían la acción. El ambiente era de gritos, consignas, un par de barricadas y cánticos, himno nacional y “El Pueblo Unido” incluidos. De pronto un pequeño grupo

comenzó a patear la puerta de una multitienda, hasta que ésta cedió y entraron en ella. Inmediatamente salieron de la tienda con televisores al hombro y corriendo fuera de la escena. En ese mismo instante sentí cierta incomodidad, pues para mí las multitiendas representaban el abuso hacia la ciudadanía por parte de los grandes grupos económicos y la protesta en este sentido también era contra el modelo de consumo que impulsan las multitiendas, por lo que me incomodaba que alguien se llevara varios televisores para su casa, en función de su propio beneficio, haciendo veneración de los objetos de consumo que había inculcado el modelo por tanto tiempo. ¿Es que acaso soy un defensor de las multitiendas? pensé en ese momento. Cuando de pronto otro grupo proveniente del interior de la masa interceptó a los corredores y les arrebataron los televisores y demás objetos. Recuerdo que un manifestante enfurecido lanzó el objeto al piso, abrió la caja y lo golpeó hasta que el televisor se hizo pedazos. Otro corrió hacia la barricada y lanzó el artefacto al fuego. La gente increpaba y gritaba a los salteadores de multitienda, mientras algunos aplaudían a quienes les quitaban los objetos para lanzarlos al fuego. Escuché un grito en ese momento “no estamos ni ahí con las teles queremos que ardan” “esto es anticapitalista” “quítenle las hueás”. Al parecer, yo no era el único que había sentido cierta incomodidad con la escena. Fueron bastante pocos los que alcanzaron a llevarse algún bien para sí mismos, en comparación al destino de la mayoría de los objetos que explotaban y ardían en las barricadas que crecieron en número.

De vuelta a casa traté de reflexionar sobre lo experimentado y mi molestia con la escena que he descrito. Me di cuenta de que mi incomodidad con los salteadores de multitienda era porque expresaban el mismo ideal que fomentaba el mercado: el consumismo irracional. Solo que esta vez su irracionalidad no se relacionaba con la compra de objetos que no se necesitan, ni tampoco con gastarse todo el sueldo, ni endeudándose para obtener el celular más moderno, ni con una construcción de identidad en función de lo que se tiene en el bolsillo, sino que esta irracionalidad era una no deseada por el modelo; la obtención por todos los medios necesarios del objeto fetichizado para el consumo únicamente propio. Al final, el consumidor

violento es el reverso del ideal del modelo, su efecto no deseado. Es, al fin de cuentas, un ejemplo del mismo sistema que se quiere terminar. De ahí la incomodidad, no solo mía, sino de gran parte de la gente que se encontraba en esa manifestación: era un malestar ante otro más de los efectos del sistema y la cultura de mercado.

El objetivo de esta experiencia es mostrar que el fenómeno del descontento social es más complejo y opaco de lo que creen los pensadores y escépticos del malestar. No se trata de errores de interpretación o atribuciones en función del posicionamiento político, como cree Peña (2020), que asignan tal o cual motivo a la protesta social, si es en contra del orden establecido o para su mejoramiento interno. Sino que en el mismo fenómeno del malestar social cohabitan motivaciones e interpretaciones distintas e incluso contradictorias. Del relato se puede concluir lo que plantean los escépticos, que las expectativas de las personas son heredadas del modelo —el consumismo irracional—, pero también se muestra lo que sostienen los pensadores del malestar, que existe un descontento explícitamente contra el modelo —representado por los objetos que terminaban en el fuego de la barricada—. Y ciertamente esto no es para nada incomprendible, si se asume el enfoque de Dewey (1894, 1895) y Fernández (2000), que nos plantean que en un mismo afecto pueden coexistir distintos tipos de emociones, es una cuestión inherente a la afectividad. El malestar en este caso no es la excepción.

En el malestar pueden habitar distintos afectos, distintas causas y motivaciones. Que las expectativas de los agentes de malestar sean causadas por el modelo no es un argumento necesario ni suficiente para sostener que el descontento social no es contra el orden establecido, puede serlo perfectamente. Pero esta discusión es en torno a los contenidos del malestar, hacia donde van dirigidos, nada se está diciendo sobre el alcance de este descontento social, pues no hay nada en él que permita a priori plantear su mutación en procesos de subjetivación política que se orienten hacia la transformación o no del orden social. No se trata solo de que los cambios sociales en cualquier periodo histórico y en cualquier lugar dependen de una serie de condiciones: correlaciones de fuerzas, contingencias, asociatividad, predisposiciones por parte de las elites, etc., elementos que escapan de la teoría del malestar. Sino que la interpretación mecanicista del malestar

—contradicciones del modelo, luego malestar hacia él, crisis y cuestionamiento, para culminar en la transformación del orden social— asume cierta visión teleológica de fenómeno, considerándolo como un eslabón dentro de una cadena automática de producción que simplifica el problema del malestar. Por ello no es casual que se tienda a justificar su ausencia de manifestación en una serie de mecanismos de control y regulación del malestar, el ejemplo paradigmático es Mayol (2014) donde la fantasía es la herramienta que se incrusta en la cadena del descontento social impidiendo su devenir en crisis política. La teoría mecanicista del malestar asume la autosuficiencia de éste.

Pero si entendemos el malestar como potencia, significa que su destino no está establecido. Ya Dewey (2008) había hecho la distinción entre emociones como descarga de las emociones como expresión en sus reflexiones sobre el arte, e irónicamente nos planteaba que de una emoción de cólera total difícilmente se puede terminar produciendo una gran obra —pues de la rabia total muchas veces surge la destrucción y no la creación—. La expresión en cambio requiere trabajo: “una cosa es obtener un efecto externo y otra muy distinta hacer un uso ordenado de las condiciones objetivas a fin de dar una satisfacción objetiva a la emoción (2008, p. 89). De la misma forma, es totalmente factible la diferencia entre un malestar social como descarga, de otro como expresión. Del primero claramente se pueden obtener efectos externos, uno de ellos podría ser el cambio social, pero esta consecuencia no es la única posible, el malestar social puede ser solo impulsivo, como un arco reflejo, terminar en mera descarga de la afectividad —la destrucción de bienes públicos y privados, gritos y lanzamientos de objetos contundentes, etc.— y al día siguiente todo continuaría igual. Es precisamente por esto que el malestar nos parece incompleto, le falta algo para su devenir en transformación de las condiciones que lo producen. Se podría pensar que esto es la voluntad o la simple intención de querer cambios sociales, sin duda la colectivización es un elemento importante, pero creemos que falta otro componente en la ecuación, uno que solo puede aparecer analizando el malestar conformista: la resignación.

Los perros de Seligman y el malestar conformista

Es conocido el experimento que realiza Martin Seligman (1972) sobre la indefensión aprendida. Dos grupos de perros se les aplican descargas eléctricas, el primero puede evitarlas

presionando unos paneles ubicados a los costados de sus cabezas, mientras que el segundo, sin importar cuales fuesen sus respuestas, recibirán las descargas de igual forma. Luego a cada grupo se los pone dentro de una caja con una barrera en medio que la divide en dos compartimentos, se les aplica una descarga eléctrica y después de varios ensayos los perros del primer grupo aprenden que saltando la barrera evitan el shock, en cambio los del segundo grupo no intentan escapar, se acuestan y gimen silenciosamente mientras reciben el impacto eléctrico pasivamente. La explicación de Seligman (1972) fue que los perros del segundo grupo aprendieron que sus respuestas no tenían ningún efecto sobre la emisión de las descargas, por lo que en el segundo momento del experimento ni siquiera intentaron evitarlas, lo cual fue percibido por los experimentadores como una aparente resignación ante la situación por parte de los animales.

Como es de suponer, la teoría de la indefensión aprendida se trasladó como explicación al campo humano. A pesar de las críticas e interrogantes que se le formularon, junto con la complejidad humana que obligaron a modificar y reformular la teoría (Vásquez & Polaino, 1982), a grandes rasgos se sostuvo que si en la vida de una persona las acciones que cometiera para evitar situaciones dolorosas no era fructíferas, se generarían expectativas de pérdida de control sobre su entorno, lo que posteriormente desembocaría en una pasividad de la persona ante tal tipo de situaciones, repercutiendo también en el desarrollo personal y su vida anímica.

Más allá del estatus científico de la psicología experimental de Seligman y la verificabilidad o no de su explicación al ámbito humano, lo que nos interesa de su discurso es la descripción de esa situación en donde los sujetos perciben su influencia sobre el mundo de manera nula tal que los lleva a aceptar las condiciones desfavorables de su existir. En este sentido, no es difícil asociar el experimento de Seligman con el malestar conformista que intuye Moulian (1997), la configuración de un estado de resignación ante la vida agobiante de la que solo queda sacarle el mayor provecho. La carencia de alternativas al orden establecido que describe Lechner (1988) acentuaría más la situación. Si no se tiene ninguna forma de influir sobre la realidad social, si el orden actual es el único posible, solo queda conformarse con él. Por lo que la función de las políticas de la desdicha (Radiszcz, 2016) no

se relacionarían necesariamente con la contención de un posible estallido social o de una crisis que amenace con el orden de la dominación, ni siquiera su aceptación activa, pues se puede desaprobar la sociedad en su totalidad y aun así no intentar nada para cambiarla. En este sentido, la lucha contra el malestar es solo para evitar la desintegración de la sociedad en general, no su transformación. El malestar aquí pierde el potencial transformador que asumieron algunos, queda despojado de su rol activo y vaciado de toda perspectiva de futuro.

En este sentido, la interpretación teleológica del malestar encuentra en la existencia del malestar conformista la prueba de su falsedad. Su error fue haber considerado que éste estaba completo, que era pura actividad transformadora al que solo se le oponen restricciones para que no se haga efectivo su destino. No obstante, esta no es la única interpretación posible y ya en el pensamiento de varios autores parecía entenderse que el malestar por sí solo no es suficiente para desencadenar los procesos de politización que permitan la transformación social.

El principio de realidad es el criterio por el cual se debería guiar el ser humano racional y es la conciencia que da cuenta de la imposibilidad de satisfacción de todos los deseos de un individuo: en el mundo reina la escasez, por ello es necesaria la represión y la división del trabajo para el funcionamiento de la sociedad. Sin duda alguna Marcuse (1983) fue uno de los primeros pensadores en percatarse del uso político del principio de realidad como discurso de legitimación del orden establecido, por ello que también fue blanco de sus críticas. Su cuestionamiento no fue solo articulado en función del reemplazo del principio de realidad por el principio de actuación, sino también revitalizando la noción de la fantasía. Para Freud (1991a, 1992e) la fantasía está libre del principio de realidad y remite a un pasado de gratificación, una memoria del placer al cual no se puede volver, pues la cultura se sostiene en la pérdida del principio de placer. Por ello es que a veces Freud la considera como un operar desadaptativo del neurótico que se aísla de los otros y de la realidad para, a través de ella, satisfacer un placer sepultado en el pasado. Sin embargo, Marcuse retoma el vínculo que realiza Freud entre fantasía y búsqueda del placer, pero en vez de interpretarla como residuo de la memoria, lo moviliza hacia el futuro como el reclamo de la subjetividad que exige una realidad gratificante:

El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía (Marcuse, 1983, p. 143).

Pero además la fantasía es la base de la creatividad artística, una forma de trabajo libre, gratificante, que utiliza los materiales de la realidad para producir algo nuevo. Por lo que la fantasía apela al establecimiento de nuevos principios de realidad posibles y basados en las condiciones sociales presentes. De esta forma la fantasía, para Marcuse, opera como cuestionadora del principio de realidad, al mismo tiempo que apela a su superación a partir de utopías posibles.

También Rancière (1996, 2017) le atribuye una propiedad similar a la palabra, la cual no debe ser entendida solo en su función de logos, como discurso de validez y argumentación, sino también en su carácter poético, de creación de metáforas y ficciones. La argumentación y apertura de mundo son las propiedades que posee la palabra, con las cuales los sujetos crean estructuras de inteligibilidad:

La política y el arte, como los saberes, construyen “ficciones”, es decir, reagenciamientos materiales de los signos y de las imágenes, de las relaciones entre lo que vemos y los que decimos, entre lo que hacemos y lo que podemos hacer (Rancière, 2017, p. 49).

Es a partir de esto que los sujetos proclaman el disenso con el orden establecido, cuestionan el reparto de lo sensible y abren el mundo para sostener nuevas comunidades donde ellos cuenten como argumentadores.

Por otro lado, si seguimos a Mead (1982), la perspectiva de toda la comunidad está interiorizada en cada individuo a partir del “otro generalizado”, pero nada nos obliga a aceptarla: “La única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es estableciendo una clase superior de comunidad que, en cierto sentido, supere en número de votos a la que conocemos” (p. 196). Los sujetos pueden plantear un otro

generalizado distinto que dé cuenta de una comunidad futura donde sus exigencias sean aceptadas y satisfechas. Esta idea sin duda alguna la retoma Honneth (1997) cuando sostiene la lucha social como una lucha enmarcada en la ampliación de las relaciones de reconocimiento.

Por último, no habría que olvidar los planteamientos de la psicología social de las masas. La fuerza incontrolable de éstas que hace temblar los cimientos del orden social no solo es dada por la constitución numérica de las masas, sino también por su capacidad imaginativa; las masas piensan con imágenes y hasta Le Bon (2018) las consideró como impulsoras del progreso humano en la medida que se guían por ilusiones que buscan hacer realidad.

Si tomamos estas aportaciones, no es difícil darse cuenta que todas tienen en común cierta noción —que plantean, en cierto sentido, una necesidad— de una instancia de imaginación que permita pensar una forma alternativa al orden social establecido. En este sentido, si el malestar conformista es la aceptación del agobiante pero inescapable orden social, la imaginación sería ciertamente el proceso contrario, el de su cuestionamiento y superación, que instala en la conciencia de los sujetos nuevos mundos posibles para habitar. Por lo que no sería del todo extraño decir que la imaginación en este caso puede complementar al malestar, desviarlo de su destino trágico y dirigirlo hacia su expresión —en el sentido de Dewey (2008)—.

Resulta en alguna medida curioso que Mayol (2014) haya atribuido la fantasía como unos de los mecanismos de anulación y mitigación del malestar. Esto sin duda se debe a que hereda ciertos prejuicios de Freud que la percibe como un mecanismo aislante y de gratificaciones irreales. Sin embargo, no se trata sobre que la fantasía represiva que describe Mayol no corresponda con la realidad, pues es sabido que el discurso neoliberal levanta un ideal del progreso individual que eleva como paradigma del buen vivir —“el sueño americano” es su ejemplo más conocido —, sino que Mayol no logra vislumbrar la función que puede tener la imaginación en el proceso. Y esto no solo se debe a que su perspectiva teleológica del malestar indica que el descontento social es suficiente para el cuestionamiento y la transformación del orden social, sino además porque no identifica el malestar

conformista. A diferencia de Lechner (1988) y Moulian (1998) que vieron cómo el discurso neoliberal, en tanto paradigma hegemónico de progreso, tenía como consecuencia en la subjetividad ciudadana la percepción de ausencia de alternativas al orden social y cuyo reverso pesimista se expresa en la resignación y aceptación del orden establecido, Mayol articula el discurso neoliberal solo como ideología que oculta su carácter opresivo y sus consecuencias negativas. Desde su lógica, solo cuando las ilusiones esperanzadoras son rotas se puede ver el mal en la sociedad. Sin embargo, como sostenemos, de esto no se sigue necesariamente algún tipo de acción por parte del sujeto para cambiar la situación, por lo que consideramos que, dada la función de creación de imágenes alternativas al orden existente de la imaginación, es una variable a tener necesariamente en cuenta. Sin embargo, tal cuestión no la vamos a tratar en este momento, pues debemos concluir primero con el examen del malestar.

Las posibilidades del malestar

Si a partir de los discursos y saberes anteriormente revisados se puede esbozar una perspectiva del malestar social, ésta debería tener en cuenta los siguientes elementos:

- El primero es que el malestar social, al ser un afecto colectivo, habitan en él diferentes sentimientos. En este sentido, la incertidumbre, el miedo, la indignación, la rabia, el menosprecio, la disconformidad, es decir todos los nombres con los que se refieren al malestar, no son expresión de un déficit en su conocimiento o síntoma de poca rigurosidad en su conformación conceptual, sino que es propio del fenómeno, es inherente a él la coexistencia de varias emociones y expresiones de éste.
- El malestar social se relaciona con la realidad, da cuenta de un aspecto de ella, por lo que refiere y aparece bajo condiciones objetivas. En este sentido es un error, además de un prejuicio, considerar que el malestar es un afecto puramente subjetivo, parcial, e individual que no se condice con la realidad. A partir de esto se puede decir que no se trata de “el sujeto tiene un malestar” sino de “la situación del malestar”.

- El malestar social es un afecto normativo. Éstos se caracterizan porque se relacionan con el orden social, lo producen y reproducen.
- El malestar social aparece cuando las pretensiones y expectativas de los sujetos son restringidas, defraudadas, desaprobadas o anuladas por el orden social establecido.
- Del punto anterior, y en relación a que el malestar social refiere a condiciones objetivas, se desprende que el malestar es una instancia que da cuenta de una injusticia social.
- El malestar social puede darse tanto en el nivel global como en el local y lo que media entre estos dos niveles es su vínculo con el orden social. Tanto los movimientos de protestas como en la disconformidad personal con las instituciones tienen como elemento común el descontento dirigido hacia un tipo de orden establecido.
- Por último, el malestar puede exigir el establecimiento y la actualización de la comunidad.

Ahora bien, cuando hablamos del alcance del malestar, de sus posibilidades para convertirse en acto de transformación, en crítica radical del orden social en el que aparece o en proceso de politización por parte de los sujetos que lo padecen, dejamos en claro que ese potencial no se puede deducir a priori de las condiciones de posibilidad o las causas del malestar. Las motivaciones y las expectativas al interior del descontento pueden ser variadas e incluso contradictorias. Si lo ponemos en los términos de Mead, el “otro generalizado futuro” puede ser una leve modificación de la comunidad presente o su cambio radical. Por ello hemos planteado que el potencial transformador del malestar debe ser buscado en otro lado, no asumido como destino inevitable al cual se le interponen las resistencias del orden dominante. En este sentido, podemos identificar tres tipos de malestar que dan cuenta de los alcances que éste tiene y corresponden a los siguientes:

- A. Malestar conformista: está asociado con la resignación o la desesperanza. El sujeto particular considera que nada de lo que le afecta a su entorno, que no hay alternativas a la realidad social en la que se habita y por lo tanto solo aspira a sacar

el provecho máximo de la situación, de aquí se deriva su aceptación y pasividad frente al orden establecido.

- B. Malestar como descarga: es la acción impulsiva de la emoción, la respuesta fáctica a las causas del malestar, de cuyo acto pueden derivar varias consecuencias, pero ninguna de ellas previstas o intencionadas por el afecto. Un ejemplo sería la indignación que provoca una situación de abuso o corrupción policial que desencadena un enfrentamiento entre civiles y la policía, cuya consecuencia puede ser el cuestionamiento del actuar policial por parte de la opinión pública, pero de la cual no deriva una reestructuración, modificación o eliminación de la institución.
- C. Malestar transformador o malestar como expresión: aquí el malestar se presenta como conciencia de injusticia, busca impulsar un desarrollo, generar cambios a partir de un trabajo o esfuerzo, de manera de transformar las condiciones objetivas que son las causantes del malestar.

Pero es en el malestar transformador donde reside la incógnita ¿cómo del mero malestar como descarga o del malestar conformista puede devenir el malestar transformador? ¿qué instancia o proceso lo distingue de los otros malestares, dándole su cualidad de potencia transformadora? Aquí podemos sacar a colación la archi citada tesis XI de Marx (1976) “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. De la misma forma, se han generado diferentes interpretaciones para explicar los motivos por los cuales el malestar social, causado estructuralmente por el orden social imperante, no ha desencadenado en su respectiva crisis. Como explicaciones a posteriori se han levantado los aparatos ideológicos, las formas de domesticación, el disciplinamiento, la desublimación o los mecanismos del poder como las cadenas que constriñen el malestar social. Nosotros, en cambio, optaremos por el camino inverso. En vez de postular tales explicaciones, vamos a sostener que el malestar es insuficiente para la transformación social y es insuficiente para generar un proceso de subjetivación política que permita a los sujetos autodeterminarse y cambiar el orden social. Por el contrario, planteamos que se necesita de la existencia de otra instancia en los sujetos, una que sea capaz de

establecer nuevas realidades por construir. Si seguimos el camino que hemos estado trazando a lo largo de este capítulo, emerge la imaginación como una especie de capacidad crítica de la realidad dada y que permite establecer nuevos escenarios posibles como alternativa al orden social. Es en este sentido que sostenemos que para que el malestar social devenga en transformación es necesario un proceso que cumpla tales características, y ese proceso es la actividad de *la imaginación política*.

Por lo que prosigue de este trabajo, realizaremos una revisión de algunos de los discursos y saberes que se han dado sobre la imaginación, de manera de encontrar los vínculos posibles que se pueden establecer con el malestar y así articular los insumos teóricos para sostener nuestra idea de una imaginación política.

Segunda Parte

Capítulo VI: La imaginación en la filosofía

*Ser transgresor significa, en rigor, ser imaginante.
Sin imaginación no hay transgresión posible.
Ser transgresor, ser imaginante significa también
ser —en un sentido— libre.*
María Lapoujade

Hacer una exposición sobre las diferentes concepciones y posturas sobre la imaginación que han acontecido en el largo desarrollo de la filosofía es sin duda un objetivo que este capítulo es incapaz de realizar. Esta tarea, junto con una perspectiva original y propia sobre el tema, ya ha sido esbozada en un trabajo de María Lapoujade titulado *Filosofía de la Imaginación* (1988). La visión de Lapoujade nos servirá como columna vertebral para articular este capítulo, sin embargo esto no quiere decir que nos remitiremos solo a hacer un mero resumen de su trabajo, pues se nos hace indispensable tratar con mayor énfasis ciertos tópicos y contrastar su interpretación de ciertos filósofos con la nuestra. Por lo demás nuestro interés en el fenómeno de la imaginación está explícitamente vinculado con el malestar, por lo que nos enfocaremos con mayor atención en las perspectivas que nos pueden parecer afines con nuestro objetivo, a pesar de que, sin lugar a dudas, debemos indagar en la idea de imaginación en general.

Dicho lo anterior, desde la filosofía griega la imaginación aparece asociada como una actividad de la *psyche*, sin embargo nunca ocupó un lugar privilegiado en la reflexión hasta la llegada de Kant (Lapoujade, 1988; Jiménez, 2006). Es en Kant donde “la imaginación hace irrupción como una función decisiva en el concierto de las ‘facultades’ del sujeto” (Lapoujade, 1988, p. 12). Debido a esto, nuestra exposición de la imaginación en el campo filosófico tendrá como eje articulador la visión kantiana de ella, por lo que dividiremos el capítulo en una primera parte donde se revisará brevemente los antecedentes de la imaginación previamente a la formulación kantiana, luego se profundizará en el pensamiento de Kant para finalizar con un apartado sobre las perspectivas más contemporáneas de la imaginación post-kant y culminar con algunos lineamientos generales en torno a la imaginación en filosofía.

La imaginación anterior a Kant

a. Platón

La vinculación de la imaginación con lo engañoso, la mera apariencia o lo ilusorio encuentra su origen ya en Platón (Jiménez, 2006). En su segmentación de las operaciones de la *psyche* el griego separa en orden jerárquico la inteligencia, el pensamiento discursivo, las creencias y la imaginación o conjetura, donde los dos primeros corresponden a los más altos grados de conocimiento y los dos últimos al campo de lo visible o fenoménico (Platón, 1988). Como ya es sabido, la ontología de Platón pone a las Ideas en el plano de lo más elevado, lo eterno y bajo la categoría de Verdad, mientras que lo fenoménico es lo aparente, lo engañoso y cambiante. Si lo visible y terrenal es la imitación del mundo de las ideas, la imaginación es la imitación de la imitación, la mimesis de los objetos y seres vivos del mundo terrenal cuyos productos son las imágenes. Aquí surge la primera aproximación y la más general definición de imaginación: “en un sentido muy lato se entiende por imaginación la función de producir imágenes” (Lapoujade, 1988, p. 9). Resulta crucial en esta parte enfatizar la noción de mimesis en la concepción platónica, pues designa la idea de creación de simulacros por parte de un artista que pueden seguir las proporciones reales de lo bello o bien expresar una apariencia ilusoria (Lapoujade, 1988). Según Lapoujade (1988), el sentido de la visión es preponderante en la filosofía platónica, y esto es relevante pues a pesar de que Platón contrapone *eidos* a *eikonos*, donde los primeros corresponden a las formas o ideas aprehensibles a partir de la intuición y los segundos a las representaciones de los objetos de la naturaleza, resulta que la intuición es al fin de cuentas una forma de ver, lo que da cuenta que, aún en el plano de la teorías de la ideas la imaginación se encuentra presente, como ocurre en el caso de las figuras geométricas.

b. Aristóteles

Aristóteles, en cambio, se aparta de la interpretación ontológica de Platón y elabora una noción de imaginación en términos epistémicos (Jiménez, 2006). El alma está dividida entre *nous* (pensamiento intelectual), *aisthesis* (percepción sensible) y *phantasia* (la imaginación). Esta última es “aquello a en virtud de lo cual solemos decir que se origina en

nosotros una imagen” (Aristóteles, 1978, p. 225). Lo importante a destacar es que el griego considera a la imaginación como una capacidad o actividad distinta a las otras, a pesar de que ésta hace uso inevitablemente de la percepción. Y la diferencia entre sensación e imaginación es que la segunda puede evocar los objetos sin que éstos estén presentes. Además que, a diferencia del intelecto, depende exclusivamente del sujeto y su voluntad. De aquí que éste tenga la capacidad de crear ficciones a través del ordenamiento de ideas y la construcción de imágenes, lo que le permite elaborar estructuras inteligibles. Ahora bien, “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes” (Aristóteles, 1978, p. 240), lo que da cuenta de la importancia de la imaginación en el raciocinio, en tanto el intelecto opera sobre las imágenes de la imaginación, lo que para Jiménez (2006) implica el distanciamiento del griego del intelectualismo racionalista, ya que Aristóteles considera que la percepción sensible y la imaginación juegan un rol relevante en el conocimiento.

Ahora bien, al igual que Platón, en Aristóteles el vínculo entre imaginación y falsedad sigue estando presente, pero ya no en un sentido ontológico, pues como actividad de conocimiento, esta característica sería parcial y posible. Por lo tanto, la percepción sensible y el pensamiento intelectual siguen estando en un lugar privilegiado con respecto a la imaginación en cuanto al lugar que ocupan en el conocimiento.

c. San Agustín y Santo Tomás

En el plano de la filosofía medieval, San Agustín vincula la imaginación con la memoria, en donde a partir de los recuerdos de los hechos pasados la imaginación puede crear imágenes de lo nuevo y del porvenir (Lapoujade, 1988). La importancia de esta concepción es que la imaginación es pensada como una actividad temporal y que tiene una direccionalidad hacia el futuro. En tanto que Santo Tomás retoma la perspectiva aristotélica, se aproxima a Bacon y Kant cuando plantea que la imaginación hace inteligibles las imágenes recibidas de los sentidos efectuando cierta abstracción por parte de un entendimiento agente, cuestión que para Lapoujade (1988) indica la mediación de la imaginación entre sensibilidad y entendimiento.

d. Giordano Bruno

La filosofía de Giordano Bruno continua con cierta perspectiva aristotélica, en tanto las operaciones del intelecto trabajan sobre las imágenes, pero se aleja de la visión de la imaginación como limitante y oscurecedora del conocimiento, pues ésta para Bruno

abre horizontes, propone vías intransitadas, inventa nexos inéditos, en una palabra, le ofrece a la reflexión racional campos que ella no hubiera osado descubrir, aprisionada por los límites de la no contradicción, la necesidad de coherencia interna, los cánones de la inferencia correcta, etc. En este sentido, y aunque quizás Bruno no fue del todo consciente de los alcances de su propuesta, sí logró ver que la reflexión racional es “ensanchada”, potenciada, ampliada por los trabajos de la imaginación (Lapoujade, 1988 p. 40).

e. Francis Bacon

En Francis Bacon (1988) encontramos establecida una estrecha relación entre imaginación y conocimiento, cuestión que puede ser ejemplificada en su respectiva vinculación de la historia, la filosofía y la poesía —que a su consideración constituyen las tres partes del saber humano— con las partes del entendimiento humano: la primera asociada con la memoria, la segunda con la razón y la última con la imaginación. Sobre la poesía Bacon dice:

La poesía es una parte del saber casi siempre restringida en cuanto a la medida de las palabras, pero en todos los demás aspectos sumamente libre, y en verdad es cosa propia de la imaginación; la cual, no estando atada a las leyes de la materia, puede unir a su antojo lo que la naturaleza ha separado, y separar lo que la naturaleza ha unido, y de ese modo hacer matrimonios ilegales y divorcios de las cosas (p. 94).

La imaginación, en este sentido, une y separa los elementos siguiendo la voluntad del individuo, esto último ya mencionado por Aristóteles. Asimismo, puede operar con independencia del mundo exterior. Por otro lado, Bacon vincula la imaginación con la búsqueda de la gratificación cuando nos dice que la ficción —historia fingida para filósofo— cumple con la función de “dar alguna sombra de satisfacción a la mente humana en aquellos

aspectos en que la naturaleza de las cosas se la niega” (1988, p, 89). Por lo que cuestiones como la grandeza, la bondad o el heroísmo se pueden plasmar en las ficciones narrativas en mayor envergadura que en la realidad. Por esto Lapoujade (1988) considera que ya en el pensamiento de Bacon se encuentra establecida una relación entre imaginación y utopía. Sin embargo, también en Bacon aparece el otro extremo de la imaginación o, más bien, otro de los tantos productos que se le atribuyen, como es en su faceta de adulteración del conocimiento a través de la creación de los ídolos (Lapoujade, 1988).

f. Rene Descartes

En el Discurso del método, Rene Descartes (1987) eleva al pensamiento como la única forma de autoconocimiento ya que “ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos cosa alguna si nuestro entendimiento no interviniese” (p. 28). La imaginación es una capacidad de fingir, de inventar, pero de ella no se puede inferir algún conocimiento de la realidad. Aun así, en tanto que la imaginación es una actividad del sujeto pensante, implica que es una de las funciones epistémicas del sujeto (Lapoujade, 1988).

g. David Hume

La filosofía de Kant sin duda no sería tal sin el pensamiento de David Hume. La importancia de Hume (2017) para la filosofía fue haber dado cuenta que la causalidad es algo puesto por el sujeto. Lo dado llega al individuo a través de las percepciones que son discontinuas y percederas. Éstas se dividen en impresiones e ideas; las primeras son las que entran con mayor fuerza, producto de sensaciones, pasiones o emociones, y las segundas son las imágenes que las impresiones dejan, por lo que son más débiles y con las que el pensamiento y la razón trabajan. Pero el sujeto nunca percibe conexión real entre las percepciones, por lo que esa operación es posibilitada por la imaginación, ya que es ésta la que tiene la capacidad de unir y separar las ideas. En el estudio preliminar al *Tratado de la naturaleza humana* Félix Duque (1988, p. XXXII) escribe lo siguiente: “En última instancia, la imaginación asume en Hume el valor de un principio trascendental de posibilidad de la experiencia. Tiene, pues, una función semejante (aunque mucho menos elaborada, y tratada mediante un psicologismo atomista) a la asignada por Kant”. En este sentido, es la

imaginación la que crea la continuidad, la exterioridad e independencia de los objetos que se perciben; “La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas cuando ya no se perciben” (Hume, 1988, p. 310). De aquí que se establezca la idea de la identidad de los objetos exteriores, la creencia de que, a pesar de las variaciones temporales y la ausencia de los objetos ante nuestros sentidos, éstos sigan siendo individualmente los mismos. Y este vínculo entre la persistencia de los objetos con la imaginación se hace más tangible especialmente cuando decimos que “La imaginación es la capacidad de formar imágenes en ausencia del objeto presente” (Lapoujade, 1988, p. 55). La permanencia y la identidad del objeto ausente o presente es al fin de cuentas producto de la imaginación. Es así como esta capacidad humana se relaciona con nuestras creencias y cumplen un rol fundamental en los hábitos y costumbre que adquirimos y que en la filosofía humeana son las responsables de atribución de causalidad en los fenómenos que percibimos.

Pero Hume no solo se queda en el vínculo de la imaginación con la experiencia, el conocimiento y las creencias, sino que hace patente una característica crucial de la imaginación; su libertad: “la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas” (Hume, 1988, p. 53). Esta propiedad sería más fuerte, sobre todo en el caso de las ficciones narrativas o la poesía. Por lo mismo, la imaginación puede desbordarse hasta llegar a ser patológica, cuando se hace imposible para el individuo distinguir la verdad de la falsedad, en tanto las ideas que provoca la imaginación son tan vivaces que anulan el juicio. De aquí la importancia de la reflexión para Hume que sirve para poder distinguir y comparar las ideas. Sobre la trastocación del orden que posibilita la imaginación, al respecto Lapoujade (1988) va más allá y plantea que no se trata de que la imaginación carece de orden, sino que ésta crea y establece su propio orden, por lo que el elemento libre de la imaginación no solo se da en función de la liberación de los límites que impone el orden, sino también en el sentido de la autodeterminación como la instauración de un orden propio.

La filosofía de Hume, en tanto se enfoca en lo que pone el sujeto en la experiencia, muestra que “la revolución copernicana de Kant ya está en marcha” (Lapoujade, 1988, p. 61). Esto saca a colación la pregunta sobre la diferencia entre Kant y Hume, al menos con

respecto a la imaginación. Y esta es, como mostraremos más adelante y entre muchas otras, que las conexiones que genera la imaginación en Hume están pensadas desde el orden de la psicología del individuo, el yo empírico, en cambio en Kant la imaginación crea estas conexiones a priori, es decir, en el nivel de la estructura trascendental del conocer: el sujeto trascendental. Por lo que ahora nos toca entrar en la filosofía del pensador alemán.

La imaginación en la filosofía trascendental de Kant

El giro copernicano con el que Kant parte su filosofía crítica consiste en analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento, ya no desde el objeto, sino desde el sujeto. Hay que recordar que para Aristóteles (2018) la sustancia consta de materia y forma, por consiguiente en el acto de conocer el sujeto aprehende la forma del objeto en la imagen que se hace de él. Esta es la teoría del conocimiento como espejo de la naturaleza (Rorty, 1995) o teoría del conocimiento como representación: el conocimiento es la correspondencia entre la representación del objeto y el objeto mismo. Pero ya con Berkeley (1992) se muestra que no se puede salir de la experiencia para comparar las representaciones de los objetos con los objetos, pues tal acto es también una representación. Las consecuencias de esto son profundizadas cuando Hume (2017) deduce que, si las impresiones que tienen los individuos de los objetos son perecederas y discontinuas, no se puede derivar causalidad de sus observaciones y por lo tanto no se puede sostener un saber necesario y universal, sino tan solo creencias.

Kant (2007) aceptará la idea del empirismo sobre que todo conocimiento parte de la experiencia, pero alegará que ello no implica que todo el conocimiento provenga de ella. El sujeto no es un mero ente pasivo que recibe toda la información —las impresiones— de los objetos externos, sino que pone algo de su propia cosecha en la experiencia, le impone contenidos propios de su subjetividad, lo que implica que sus facultades para el conocimiento son activas. En este caso se podría decir que la forma, que es una propiedad de la sustancia para Aristóteles, en Kant pasa a ser puesto por el sujeto. Los datos que recibe el sujeto de su entorno son caóticos, dispersos e inconexos —de ahí que no se puede derivar ningún conocimiento de ellos—, es a partir del trabajo de las estructuras a priori que el sujeto puede ordenar la experiencia. Aquí surge la distinción entre noúmeno y fenómeno, el primero es la

cosa en sí incognoscible y el segundo la experiencia del mundo que pasa por el filtro de las facultades del sujeto.

Kant caracteriza y distingue las facultades psíquicas que posibilitan el conocimiento y sus funciones, que luego estarán íntimamente entrelazadas con las estructuras epistémicas del sujeto trascendental (Jiménez, 2006). La facultad que trabaja con las impresiones que recibimos de los fenómenos es la sensibilidad, mientras que el entendimiento se encarga de las categorías o conceptos puros, la imaginación es “la facultad de representar en la intuición un objeto aún sin la presencia de él” (Kant, 2007, p. 217-218), y la razón es la facultad que produce ideas en base a la inferencia deductiva. De esta forma en la estética trascendental se describen las estructuras de la sensibilidad, en la analítica trascendental las del entendimiento, el esquematismo se vincula con la imaginación y la dialéctica trascendental con el uso y los límites de la razón.

En este punto es importante destacar la crítica a la noción de facultad que señala Lapoujade (1988). La idea de facultad para referirse a los procesos que se atribuyen a la mente humana acompaña a la filosofía desde sus inicios. Ya con Platón y Aristóteles la psiquis es pensada como un conjunto de compartimentos estáticos, delimitados y por lo tanto distinguibles entre sí, que implican una capacidad determinada que se activan en ciertas condiciones en el sujeto. Esta visión de los procesos del alma sería una constante en el pensamiento filosófico incluyendo a Kant. Sin embargo, lo que refieren los filósofos con tales facultades son actividades o procesos de la psiquis humana cuyo carácter es más bien dinámico por lo que las distinciones entre sí suelen ser artificiales y forzadas. Si se entiende la psique como un proceso dinámico y como una totalidad, para Lapoujade (1988)

resulta excluida la discusión acerca de si la imaginación se ubica entre las “facultades intelectuales” o si es independiente de ellas. Es ésta una discusión ociosa por varias razones. Primero, porque ya no puede hablarse de “facultades” como entes estáticos a poner en marcha. Segundo, porque resulta inadmisibles plantear una división del psiquismo en “facultades” agrupadas en ámbitos: facultades intelectuales, afectivas y volitivas. Tercero, porque la imaginación puede operar de maneras muy diversas, volcada hacia actividades fundamentalmente intelectuales, cuando participa en

procesos de invención por ejemplo, o provocada por pulsiones reprimidas —las imágenes oníricas es un caso— o teñidas por vivencias pasadas como en el caso de las imágenes mnémicas que aparecen en los recuerdos, etcétera, (p. 19).

Aun así, a pesar de que Kant postula una arquitectónica del psiquismo humano, ésta descansa sobre la idea de una actividad procesal pura del sujeto trascendental, “De ahí la paradoja de hacer fincar la arquitectónica de la razón en la actividad originaria de la razón, en otros términos, lo estático en lo dinámico” (Lapoujade, 1988, p. 68).

Aquí también resulta relevante, para entender el pensamiento de Kant y su perspectiva sobre la imaginación, la idea de síntesis. Ésta puede entenderse como unión o unificación y como mediación —creación de un nexo entre estructuras previamente incomunicadas—. La importancia de la síntesis es que es el objeto de la crítica (Kant, 2007), además que el conocimiento en Kant se articula en el movimiento de sucesivas síntesis.

Retomando la teoría del conocimiento en Kant, de la experiencia se puede derivar un conocimiento, pero este es a posteriori y contingente. En cambio, el conocimiento universal y necesario es el resultado del encuentro de la sensibilidad y el entendimiento:

Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (es decir, llevarlas bajo conceptos). Tampoco pueden estas dos facultades, o capacidades, trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Solo de su unión puede surgir el conocimiento (Kant, 2007, p. 123).

Es necesario enfatizar el asunto, de ninguna de las dos facultades por sí sola se puede derivar un conocimiento universal y necesario.

Como ya mencionamos, la sensibilidad es la facultad receptiva de los datos dados por los fenómenos. Las sensaciones dependen del objeto, su materia, pero la forma que es la que articula las impresiones caóticas de los sentidos es dada por el sujeto, ya que es gracias a las

intuiciones puras del espacio y del tiempo que el sujeto es capaz de representar objetos cuando los percibe. Estas intuiciones son llamadas puras porque son a priori y no dependen de la experiencia del sujeto, sino más bien la suponen, es decir son las estructuras de posibilidad de la experiencia sensible que descubre Kant en su estética trascendental, y no corresponden a un concepto. De esta forma, aquí aparece la primera síntesis entre materia y forma a partir de las intuiciones puras del espacio y el tiempo que dan cuenta de la reducción de la multiplicidad a los datos sensibles.

Esta síntesis de la diversidad de la experiencia se complementa con una nueva unificación dada por la espontaneidad del entendimiento. El entendimiento, a partir de su capacidad de síntesis, puede extraer los conceptos a partir de la experiencia, que luego son abstraídos y generalizados de ésta, lo que comúnmente llamamos representaciones —como por ejemplo el concepto de mesa—. Pero además de la multiplicidad de conceptos se puede extraer su estructura particular, los vínculos que poseen entre sí o las reglas del pensamiento puro, los que serían denominados como juicios; “Por consiguiente, el juicio es el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de éste” (Kant, 2007, p. 137-138). De aquí que “el entendimiento en general puede ser representado como una facultad de juzgar” (p.138). Al igual como ocurre en la estética trascendental, donde Kant descubre como condiciones de posibilidad de la experiencia las intuiciones del espacio y el tiempo, en la analítica trascendental Kant nuevamente se pregunta por dichas condiciones que hacen posible, ahora, al pensamiento. Aquí Kant llega a la idea de categorías o conceptos puros que de manera a priori están a la base de todo pensamiento y que no pueden deducirse de la lógica general de los juicios.

La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición, [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento (Kant, 2007, p. 147).

Estas categorías que son universales en el sujeto son catorce para Kant y entre ellas están la de unidad, pluralidad, realidad, negación, necesidad-contingencia, existencia-no existencia, etc.

Del cruce entre sensibilidad y entendimiento surge el conocimiento. Pero como bien lo ha planteado Lapoujade (1988), esta conclusión del pensamiento kantiano muchas veces resumida en la ya citada frase “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.” (Kant, 2007, p. 123), tiende a invisibilizar el problema de la articulación entre estas dos facultades a partir de una tercera que es la de la imaginación. Pues resulta que esta función de unión de lo diverso, la síntesis, que es común tanto a la sensibilidad y el entendimiento es producto exclusivo de la imaginación: “La síntesis en general es, como veremos, el mero efecto de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez” (Kant, 2007, p. 146).

Sucede que en el paso de la reducción de la multiplicidad de las intuiciones de la sensibilidad a la de los conceptos del entendimiento, la imaginación hace uso de diferentes procesos de síntesis en varios niveles. El primero sería a nivel de la percepción en donde la diversidad perceptual se unifica y se reduce a la imagen de un objeto presente. Este proceso Kant (2007) lo denomina como aprehensión y corresponde con la función reproductora de la imaginación, pues opera como capacidad de formación de imágenes o representaciones que reproducen los objetos, por lo que aquí la imaginación actúa en un nivel empírico. Pero además la imaginación opera en un nivel a priori creando nexos o enlazando lo diverso sin distinción entre intuiciones empíricas o a priori:

La imaginación es, pues, también una facultad de una síntesis a priori, y por eso le damos el nombre de imaginación productiva, y, en la medida en que no tiene, con respecto a todo el múltiple del fenómeno, otra intención que la unidad necesaria en la síntesis de éste, ésta puede llamarse la función trascendental de la imaginación (Kant, 2007, p. 191)

Y esta imaginación productiva se relaciona con la unidad trascendental de la apercepción, el yo puro, pues es de la síntesis pura de la imaginación que se lo concibe. Así lo clarifica Lapoujade:

Partiendo de la absoluta diversidad y multiplicidad de los datos sensoriales, el conocimiento procede por síntesis regresivas, reductivas de la multiplicidad hasta alcanzar la unidad originaria, el yo trascendental, pero he aquí que esta unidad es posible porque la imaginación realiza una síntesis a priori última, en cuanto es pura, formal, actividad de síntesis, nexos unificantes (1998, p. 78).

De esta forma la capacidad sintética de la imaginación se vuelve fundamental para la posibilidad de la experiencia, lo que eleva su relevancia también al ámbito de la formulación del conocimiento. Aun así, siendo la imaginación el componente esencial de la apercepción y condición esencial de la experiencia, todavía no queda claro cómo el sujeto subsume las intuiciones sensibles bajo los conceptos del entendimiento, pues al fin de cuentas cuestiones como el espacio y el tiempo competen a los objetos de la sensibilidad, pero no a los conceptos y sus relaciones lógicas. Aquí surge otra vez la idea de síntesis, pero no tan solo como función unificadora, sino también como mediación. En este caso la estructura epistémica que dará la conexión que explique la relación entre estas dos facultades irreductibles entre sí, es para Kant (2007) el esquematismo trascendental: “Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero [debe ser], por una parte, intelectual y, por otra parte, sensible. Una [representación] tal es el esquema trascendental” (p. 238).

Tanto la imagen como el esquema son productos de la imaginación, pero su diferencia radica en que el esquema es a priori, es decir universal y necesario, y no depende de la experiencia, es la condición formal y pura de la sensibilidad. Kant (2007) nos dice que el esquema no tiene como propósito alguno formar una intuición específica, sino que se encarga solo de establecer, en tanto síntesis, la unidad en la determinación de la sensibilidad. En este sentido el esquema permite configurar una imagen para los conceptos empíricos. Lapoujade (1998) ilustra la cuestión de la manera que sigue:

El esquema es producto de la imaginación pura a priori que hace posible la imagen. Es como el esqueleto (esquema precisamente) formal de la imagen. Una analogía trivial pero ilustrativa: la relación entre el esquema y la imagen es análoga a la relación entre las figuras virtuales contenidas en una constelación de puntos y la figura resultante de su unión. La figura resultante, una flor, pongamos por caso, es posible

gracias a la prefiguración en los puntos que la contienen en esquema virtualmente (pero la hacen posible).

Continuemos con nuestro ejemplo. Poseemos el concepto empírico, flor, que abstrae y generaliza las notas esenciales de ese objeto. Necesitamos poseer el esquema de ese concepto para lograr la representación figurativa del mismo en la imagen flor (p. 86).

El esquema hace posible la imagen y por lo tanto permite el movimiento del concepto empírico —es decir abstraído de los objetos — a la imagen de él. Sin embargo, el esquema del concepto puro, las categorías propias del entendimiento, no puede ser llevado a una imagen, pues su contenido lo recibe de las intuiciones. Al contrario, el esquema del concepto puro “es solo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que la categoría expresa, y es un producto trascendental de la imaginación” (Kant, 2007, p. 241). En otras palabras, el esquema del concepto puro es una forma de conexión a priori que instala la imaginación del sujeto trascendental. Y esta conexión que permite adaptar las categorías al fenómeno y a los objetos propios de la sensibilidad se logra a partir de la determinación trascendental del tiempo. Kant (2007) lo ilustra con las categorías que dedujo del entendimiento y cómo son aplicables a los fenómenos. Por ejemplo, el esquema de la causalidad “Consiste, pues, en la sucesión de lo múltiple, en la medida en que está sometida a una regla” (p. 243), vale decir, si en la lógica formal se habla de antecedentes y consecuentes en los juicios condicionales (si p entonces q), la aplicación de esta regla en el tiempo genera la estructura sensible en la que la causa antecede el efecto (si causa entonces efecto), lo cual permite atribuir causalidad a los objetos sensibles. Otro ejemplo sería el esquema de la categoría de posibilidad que sería “la concordancia de la síntesis de diversas representaciones con las condiciones del tiempo en general” (p. 243), vale decir, una cosa no puede ser esto y lo opuesto al mismo tiempo, en simultaneidad (un individuo no puede estar vivo o muerto a la vez), pero sí en lo sucesivo (que un hombre viva y luego muera), por lo que la categoría de posibilidad se expresa en los fenómenos sensibles en la medida en que se pueden presentar como acontecimientos en el tiempo.

¿Cuál es, pues, la función del esquema respecto de las categorías? El esquema temporaliza las categorías. Así, el esquema es la categoría temporalizada en lo que

respecta a la faz intelectual del mismo, es decir, en la cara del esquema que engarza con el entendimiento. Pero el esquema es — a la vez— intuición temporalizada en su faz sensible, esto es, en la cara del esquema que mira hacia la sensibilidad (Lapoujade, 1988, p. 88).

En este sentido, el esquema tiene una función temporizadora. En tanto mira al entendimiento, el tiempo es universal y guiado por una regla a priori al igual como ocurre con las categorías; mientras que por el lado de la sensibilidad el tiempo se presenta como condición de posibilidad de todo fenómeno. Así el esquema logra homogeneizar las categorías con las intuiciones, permitiendo la unificación de la diversidad tanto de la sensibilidad como la del entendimiento, a la vez que los conecta a pesar de sus distanciamientos como facultades. Si se nos permite una analogía banal, es como el rol que juega el bajo en las bandas de rock, como un instrumento que articula el papel rítmico de la batería con la armonía de la guitarra, a través de la acentuación de los golpes del bombo y las notas dominantes de los acordes, unificando así la diversidad sonora de dos instrumentos con funciones distintas como si fuese una síntesis mediadora.

Pero la cuestión sobre esta homogeneización y mediación de las intuiciones sensibles con las categorías del entendimiento resulta crucial como posibilidad del conocimiento en tanto se relaciona con la legitimidad con las que se aplican las categorías a las intuiciones. Es decir, la imaginación, en tanto facultad que se relaciona con el proceso de producción de conocimiento, posee una libertad relativa (Jiménez, 2006) y no puede combinar formas a su antojo, sino solo mediante las reglas generales —universales y a priori — que se deducen del entendimiento para subsumir las intuiciones a las categorías. Y esto debe ser expresado en los juicios, con el que Kant da el paso hacia la facultad de la razón, pero cuya importancia radica para nuestro propósito, en que en los diferentes tipos de juicios expresan también diferentes relaciones entre imaginación y entendimiento (Lapoujade, 1988).

En el caso de la percepción la imaginación participa en su rol reproductivo; la imagen es el producto de la imaginación reproductiva que sintetiza de forma figurada la diversidad del fenómeno a través de las intuiciones sensibles para convertirlas en representación configuradas de los conceptos empíricos, es decir, produce imágenes que sirven para unir las

intuiciones empíricas con los conceptos. Como la imaginación empírica está regida por las leyes de la asociación, Kant (2007) plantea que su estudio pertenece al campo de la psicología.

En cambio en los juicios epistémicos la imaginación ya no es reproductiva sino productiva ya que funciona en el nivel a priori y trascendental. A partir de los esquemas logra engarzar las intuiciones con las categorías, pero “la actividad mediadora de la imaginación debe atenerse, por un lado, a los datos empíricos sintetizados que la intuición le brinda, y por el otro, debe someterse al entendimiento para lograr la mediación entre categorías e intuiciones” (Lapoujade, 1988, p. 91), es decir, la imaginación se mueve bajo una libertad delimitada.

Es en el juicio estético que desarrolla Kant (2006) en la *Crítica de la facultad de juzgar* donde la imaginación, en su relación con el entendimiento, adquiere mayor libertad. Los juicios de gusto son juicios que se hacen para designar a algo como bello, por lo que son de carácter completamente estéticos, es decir subjetivos, dado que la relación de placer o displacer proviene de cómo el sujeto se siente afectado por el objeto o representación que juzga (Kant, 2006). Se asigna como bella una representación u objeto cuando “desencadena un ‘libre juego de imaginación y entendimiento’ cuyo funcionamiento armónico da lugar a un sentimiento de agrado en el sujeto” (Lapoujade, 1998, p. 91). Kant (2006) nos dice que este tipo de juicio son desinteresados, indiferente a la existencia, presencia o realidad o no de los objetos del juicio, su único vínculo con ellos es el placer o displacer que evocan en el sujeto. Por lo demás tampoco se dirigen a conceptos “pues el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (no es uno teórico ni uno práctico) y, por ello, tampoco está *fundado* en conceptos ni *tiene por fin* unos tales” (Kant, 2006, p. 134). Por esto es que lo bello “es una complacencia desinteresada y libre, pues ningún interés, ni el de los sentidos, ni el de la razón, fuerza la aprobación” (Kant, 2006, p. 137). En este sentido, en los procesos que desencadenan a los juicios del gusto la imaginación aparece en una faceta más libre, no subordinada al entendimiento —como ocurre en el caso de los juicios de conocimiento—, pues aquí el entendimiento no impone sus categorías a la imaginación. Lo que no quiere decir que la participación del entendimiento está vetada en los juicios de gusto, pues el placer se produce

precisamente en la armonía que adquiere ésta con la imaginación, la diferencia está en que aquí el entendimiento es más tolerante con la actividad imaginativa.

Por otro lado, Kant también (2006) identifica los juicios sobre lo sublime. Éstos, al igual que los juicios estéticos del gusto, son juicios reflexivos y desinteresados que no apelan a un conocimiento del objeto o a su representación, sino a cómo éste afecta al sujeto en su relación con el placer que provocan. Su diferencia, sin embargo, es lo que se destaca. Lo bello se relaciona con la forma del objeto, su limitación, en cambio lo sublime se vincula con lo ilimitado, pensado como totalidad, por ello “lo bello parece ser tomado por la presentación de un concepto indeterminado del entendimiento y lo sublime, en cambio, de un parecido concepto de la razón” (Kant, 2006, p. 175). ¿Qué quiere decir esto? Que mientras lo bello se produce por la armonía que se logra entablar entre la imaginación y el entendimiento, de ahí que la indeterminación del entendimiento aun así pueda ser presentado por la imaginación, lo sublime, al contrario, al no tener correlato empírico, es fruto exclusivo de la razón y solo puede ser concebido como idea, “es irrepresentable por la sensibilidad en la intuición, e inexponible por la imaginación y en consecuencia es, en rigor, incognoscible” (Lapoujade, 1988, p. 92-93), y dado ello que lo sublime aparece como la interacción entre la imaginación y la razón. En lo bello la imaginación es lúdica y el sentimiento de placer se experimenta directamente, en cambio en lo sublime este sentimiento aparece mediado, es indirecto, “no parece ser, como emoción, un juego, sino seriedad en el quehacer de la imaginación” (Kant, 2006, p. 175). En este sentido, el sentimiento aparece ante el impedimento momentáneo de las facultades del sujeto para concebir la idea de una totalidad ilimitada. En otras palabras, mientras que lo bello se experimenta en el libre juego de las facultades, en su articulación armónica, lo sublime se presenta ante el desborde de las facultades, por lo que el agrado que evoca es un sentimiento de admiración o respeto ante la magnitud de aquel objeto que impacta en el sujeto. En palabras de Lapoujade “La clave en este juicio es que su fuente es una inevitable inadecuación que se gesta en una desarmonía radical” (1998, p. 94). Es una inadecuación del objeto con las facultades del sujeto que impide su aprehensión.

Surge pues una nueva inadecuación, inevitable, ahora inmanente al sujeto, desarmonía entre imaginación que se dirige hacia una apertura infinita, y razón que

se mueve pretendiendo atrapar la totalidad absoluta en un movimiento de clausura inalcanzable. Esta inadecuación fundamental se siente sublime (Lapoujade, 1998, p. 95).

Pero en esta desarmonía entre imaginación y razón, Kant (2006) le da un punto a favor para su superioridad a esta última por sobre la primera, pues la razón puede pensar la totalidad, mientras que la imaginación por mucho que se esmere nunca podrá exponerla. Esta cuestión se expresa como “un sentimiento de privación de la libertad de la imaginación” (p. 205) pues da cuenta que se está siendo determinado por una instancia que escapa a lo empírico. Sin embargo, el reverso de esta privación de libertad es la emancipación de la imaginación de las trabas de lo sensible. Esto se aprecia cuando Kant nos dice que

la imaginación, aunque ciertamente no halle nada más allá de lo sensible a lo que pueda aferrarse, se siente, no obstante, y precisamente por esta eliminación de las barreras tuyas, ilimitada; y esa abstracción es, por tanto, una presentación de lo infinito, que, precisamente por eso jamás puede ser otra cosa que presentación meramente negativa, la cual, empero, amplía el alma (2006, p. 211).

Nos interesa destacar dos cuestiones más sobre la imaginación que Kant (2006) plantea en la *Crítica de la facultad de juzgar*. La primera es que el alemán también postula la creación de los símbolos como productos de la ley de asociación de la imaginación. Las intuiciones, que pueden formularse en función de conceptos a priori, son esquemas y símbolos; “los primeros contienen presentaciones directas del concepto, y los segundos, indirectas. Los primeros hacen esto demostrativamente, los segundos por medio de una analogía” (Kant, 2006, p. 303). Esto muestra que para Kant la imaginación también posee una capacidad para la producción simbólica con la cual puede presentar ideas mediante analogías.

La segunda idea a destacar es sobre lo que Kant plantea respecto al ánimo que constituye al genio, el cual tiene la capacidad de presentar ideas estéticas. Éstas corresponden a “aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, a la

cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible” (Kant, 2006, p. 257-258). Lo peculiar de las ideas estéticas es que éstas se acercan a la razón en tanto no se les ajusta ninguna intuición y parecen buscar algo que se encuentra por fuera del límite de la experiencia, al mismo tiempo que ningún concepto del entendimiento le son enteramente adecuados, pues abren espacios para una multiplicidad de representaciones. Aquí “La imaginación (como facultad de conocimiento productiva) es por cierto muy poderosa en la creación, por decirlo así, de una otra naturaleza a partir del material que la naturaleza real le da” (Kant, 2006, p. 258). El material que entrega la naturaleza puede ser reelaborado por la imaginación para crear cosas nuevas —objetos estéticos—, y a pesar de que hace uso de lo que aprende el entendimiento de la experiencia, “sentimos en ello nuestra libertad respecto de la ley (que está ligada al uso empírico de aquella facultad)” (Kant, 2006, p. 258). En este sentido, la imaginación se presenta aquí más libre que en la facultad del conocimiento donde debe estar restringida a la adecuación con el concepto, y aun así le entrega a éste “un rico material sin desarrollar para el entendimiento, que éste no ha tomado en consideración en su concepto” (Kant, 2006, p.261).

En *Antropología En sentido pragmático* (1991) Kant desarrolla algunas reflexiones sobre la imaginación que no había planteado en sus escritos anteriores. Introduce la idea de la fantasía que hace referencia a la producción involuntaria de imágenes, como suele ocurrir en el sueño. Indaga en las sustancias que pueden servir de uso para apaciguar o intensificar la imaginación, pero que considera antinaturales y artificiales. También Kant hace una interesante distinción: “La originalidad (producción no imitada) de la imaginación, cuando concuerda con conceptos, se llama genio; si no concuerda con ellos, delirio” (p. 77), por lo que la imaginación puede tener efectos negativos si se la deja actuar sin freno o límite alguno, pues su afectado “no tiene en absoluto en su poder el curso de sus representaciones” (p. 90). El filósofo describe tres tipos de especies de imaginación productiva: “Son la imaginación plástica de la intuición en el espacio, la imaginación asociativa de la intuición en el tiempo y la de la afinidad nacida de la común descendencia de las representaciones unas de otras” (p. 80-81) La primera se asocia con el trabajo de los artistas, como los pintores, que deben gestar la forma que luego plasman en las obras; la segunda se relaciona con el hábito —en un sentido

humano, pues son fruto la repetición de representaciones empíricas sucesivas —; y la tercera se relaciona a la asociación de representaciones cuyo vínculo es solamente subjetivo —en un sentido muy similar a la asociación libre vista por el psicoanálisis (Jiménez, 2006) —. Pero además Kant valora a la imaginación como gestora de mundos posibles, como en el caso de las fábulas o las ficciones políticas. Por último, el filósofo vincula a la imaginación con una función temporal, en tanto los sujetos son capaces de asociar el presente con representaciones del pasado y futuras, la memoria y la previsión.

Sin duda alguna es en Kant donde la imaginación adquiere un papel importante para el pensamiento filosófico. A pesar de que su estructuración de las capacidades humanas a partir de facultades resulta tosca y no coincide con la visión contemporánea de la subjetividad, al mismo tiempo que la razón sigue teniendo el estatus predominante como esencia humana, la imaginación alcanza su condición de autonomía y relevancia incluso en procesos donde estaba excluida, como en la producción de conocimiento. Lapoujade (1988) nos dice al respecto que “la imaginación recobra aliento para romper la sujeción a que la razón ha tratado de someterla en la filosofía occidental. Sumisión que —como vimos — no ha sido absoluta, total, y que a partir de Kant comienza a desmoronarse definitivamente” (p. 100). Por lo que podemos deducir varias características y consecuencias de la perspectiva kantiana de la imaginación: a) la primera es que es esencialmente actividad, en tanto la imaginación es la actividad pura de un sujeto; b) posee una función de síntesis, tanto como unificación como de mediación o enlace; c) que es una fuerza que produce formas y configuraciones ; d) es un proceso fundamental para el conocimiento, es decir, lo hace posible, lo que implica que sin ella no hay saber; e) si la imaginación establece los límites y posibilidades de la experiencia que luego articula con el entendimiento y hace posible el campo de la razón, se deduce que “La imaginación denota los límites del conocimiento posible” (Lapoujade, 1988, p. 80); y por último f) la imaginación está íntimamente vinculada con el tiempo o una función temporal, ya sea porque a través del tiempo los esquemas articulan la sensibilidad y entendimiento, o porque la imaginación se relaciona con las representaciones del pasado y las del futuro en los actos de recordar y predecir. Con todo esto

Kant abre los espacios para la inclusión de la imaginación en las diferentes perspectivas filosóficas posteriores.

La imaginación después de Kant

a. Fichte

El sujeto trascendental que deduce Kant en su filosofía se transforma en Fichte en el Yo Puro, uno de los ejes centrales de su pensamiento:

Fichte considera que el punto de partida inevitable, incondicional, absoluto, indemostrable además (en cuanto circular) es esta actividad originaria del yo consigo mismo. Yo = yo es el primer principio de todo conocimiento humano, en cuanto expresa la pura actividad, la actividad en sí; actividad de poner-se como tal, de afirmarse a sí mismo como siendo esta actividad. De este modo se pone, en el mismo acto, la categoría de realidad, Todo lo puesto por el yo, en el yo, es real. Ésta es la Tesis (Lapoujade, 1988, p. 155).

Pero no solo la afirmación es la actividad del yo sino también la de la negación, la oposición. Pues el yo al ponerse a sí mismo se plantea como contrario del no-yo, de aquí que la afirmación y la negación sean actos simultáneos, pues “Tanto el yo como el no-yo son productos de una acción originaria del yo” (Fichte, 2005, p. 56). Así quedan delimitadas las categorías de la afirmación y la negación; la Tesis y la Antítesis. Y la relación entre ambas es de limitaciones mutuas, pues ambas instancias deben convivir sin anularse entre sí. Y esto se hace posible porque limitar significa “anular no total, sino sólo parcialmente” (Fichte, 2005, p. 57), lo que implica que la oposición y la relación entre Tesis y Antítesis se hace mediante la divisibilidad, el yo que se divide del no-yo.

La actividad del yo es la de ponerse infinitamente y Fichte nos dice que solo hay limitación si hay infinito, y solo hay infinito si hay limitación y por ende finitud. Lo relevante de todo esto es que en este proceso —el de ponerse por parte del yo en tanto finito o infinito— participa la imaginación:

Esta reciprocación del yo en sí mismo y consigo mismo –dado que él se pone a la vez como finito y como infinito–, es la facultad de la imaginación; esta reciprocación consiste justamente en un conflicto consigo misma, y por ello se reproduce a sí misma; por cuanto que el yo quiere conciliar lo inconciliable, tan pronto intenta acoger lo infinito en la forma de lo finito, tan pronto, retrocediendo, lo pone fuera de ésta, pero justamente en el mismo momento intenta de nuevo acogerlo en la forma de la finitud (Fichte, 2005, p. 141).

Es decir, la imaginación participa en este movimiento de Tesis, Antítesis y Síntesis. El yo se autolimita para concebirse a sí mismo (Tesis de la imaginación). Luego en este acto de escisión, el yo se opone a su propio límite (antítesis de la imaginación). Y por último a partir de este desgarramiento del yo, al ser producto del propio yo, se reúnen y concilian (Síntesis de la imaginación).

Ahora bien, estos límites que se dan por los antagonismos dentro de la actividad del yo pueden expresarse de dos formas: si son fijos, sólidos e inmutables han sido conciliados por determinación; en cambio si son plásticos, oscilantes y variables son conciliados por la determinabilidad. Al respecto Fichte nos dice “En general la imaginación no pone ningún límite fijo, pues no posee ningún punto de vista fijo; sólo la razón pone algo fijo, en virtud de que ella es la primera que fija a la imaginación” (2005, p. 142), cuestión que está en concordancia con lo planteado por Kant (2007) en su teoría del conocimiento, en tanto la imaginación debe someterse a lo aportado por la sensibilidad y el entendimiento. Si la imaginación pone límites lábiles, ella perpetúa este proceso de escisión y conciliación, de creación de antagonismos y síntesis, entonces Lapoujade (1988) deduce dos consideraciones importantes sobre la imaginación: “La imaginación pone los límites del yo. La imaginación derriba los límites del yo” (p. 158). En este sentido, se puede apreciar una de las características más importantes del pensamiento de Fichte, la intención de su idealismo que pone al Yo como la base de toda la experiencia es también la de mostrar la primacía de la libertad (Ramos, 2006), y que en consecuencia ésta vinculada directamente con el rol de la imaginación ya que es ésta quien pone los límites lábiles que luego derrumba en el

movimiento de Tesis, Antítesis y Síntesis del Yo. De esta forma encontramos en el pensamiento de Fichte la vinculación de la imaginación con la libertad.

b. Friedrich Schiller

En *Las Cartas sobre la educación Estética del Hombre* (1999) Schiller piensa la condición humana atravesada por el conflicto entre dos impulsos internos a ella: el impulso sensible que exige la variación en el tiempo y el Formal que pretende su supresión, es decir la diferencia entre el devenir y la identidad. El objeto del primer impulso se llama vida “un concepto que significa todo ser material y toda presencia sensible inmediata” (Schiller, 1999, p. 231), mientras que el segundo impulso se llama Forma “concepto éste que encierra en sí todas las cualidades formales de las cosas y todas las relaciones de las mismas con el pensamiento” (p. 231). Estos dos impulsos pueden ir en sentidos opuestos y con independencia el uno del otro. La impronta kantiana sale a relucir en este aspecto porque al igual que el vínculo entre sensibilidad y entendimiento se establece a partir de la imaginación, en el pensamiento de Schiller los dos impulsos son vinculados a partir de un tercero; el impulso del juego que reconcilia la variación con la identidad en su objeto que es la Forma viva y que hace referencia a “todas las cualidades estéticas de los fenómenos y, en una palabra, aquello que denominamos belleza en su más amplia acepción” (Schiller, 1999, p. 231). Desde este punto de vista, cuestiones como materia y forma, actividad o pasividad, sensibilidad o pensamiento, todos poseen una distancia infinita que se expresa en que no existen términos medios que los ligen. Pero para Schiller éstas solo se logran enlazar gracias a la belleza, que no corresponde a algo que está en medio de estos opuestos, sino que es una instancia totalmente diferenciada pero que logra vincularlos.

La belleza no sirve al pensamiento ni dice nada del modo de ser de la realidad, no realiza ni un fin moral ni intelectual, no permite averiguar una verdad ni cumplir un deber, pero es principalmente un fin en sí mismo. Esto resulta crucial para Schiller (1999), pues la belleza al no depender de nada más que de sí misma se relaciona directamente con la libertad.

Mediante la cultura estética, el valor personal de un ser humano, o su dignidad, en tanto que ésta sólo depende de él mismo, queda aún completamente indeterminada.

Lo único que consigue la cultura estética es que el hombre, por naturaleza, pueda hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole así por completo la libertad de ser lo que ha de ser (p. 291).

Schiller (1999) piensa que el ser humano debe pasar por tres estadios de evolución; el físico donde se somete al poder de la naturaleza, el estético donde se libera de este poder, y el moral donde lo domina. Por esto que el estado estético es de suma importancia, pues el hombre solo llega a ser tal debido a que se convierte en un hombre estético, solo puede pasar de la pasividad del sentir a la actividad del pensar a través de la libertad estética; “no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible, que el hacerlo previamente estético (Schiller, 1999, p. 305). Pues la belleza permite este tránsito entre estas dos instancias, ya que lo bello es objeto de nuestra contemplación a la vez que provoca la sensación de belleza en el sujeto; “La belleza es, pues, forma, porque la contemplamos, pero es a la vez vida, porque la sentimos” (p. 339).

Y como es de esperar, la imaginación se encuentra asociada a la belleza o a la esfera estética del hombre, pues es con ella que “el hombre abandona el limitado horizonte del presente, en el que se encierra la pura animalidad para aspirar a un futuro sin limitaciones” (Schiller, 1999, p. 323). En un principio la imaginación se encuentra amarrada a la realidad, al orden de la materia, pero una vez que se han saciado las necesidades de la naturaleza la imaginación se libera para desarrollar sus potencialidades; del trabajo necesario para satisfacer las carencias se pasa al juego donde la fuerza abunda. Y del libre juego de la asociación de ideas, la imaginación se encamina a la forma libre dando paso al juego estético.

La realidad de las cosas es obra de esas mismas cosas, pero la apariencia de las cosas es obra del hombre, y un ánimo que se deleita en la apariencia, ya no haya más placer en lo que recibe, sino en lo que hace (Schiller, 1999, p. 347).

De esta forma encontramos en Schiller una relación entre belleza, imaginación y libertad que tienen como base un componente de placer. Y como es sabido, tal cuestión es tomada por Marcuse (1983) como parte fundamental de su pensamiento.

Ahora bien, Schiller (1999) plantea que el reino de la imaginación es el mundo de la apariencia y esto tiene una consecuencia relevante. El dominio de este mundo de creación humana, en tanto es el mundo de la apariencia, se limita a este dominio y no se le puede proclamar ni existencia teórica ni existencia práctica. Es decir, las obras de la imaginación son autónomas de la realidad, pero eso también implica que no pueden realizarse en la realidad; “Podéis ver así que el poeta rebasa del mismo modo sus límites al atribuir existencia a su ideal, que al perseguir con ello una determinada existencia” (Schiller, 1999, p. 351). Esto da cuenta que, a pesar de que Schiller vincula la imaginación con la libertad y el estadio estético como paso necesario para el estadio moral, deja enclaustrados los productos de la imaginación solo al campo de apariencia, por lo que no se pueden deducir verdades de la imaginación ni tampoco horizontes de deberes y normas.

c. Jean Paul Sartre

De los exponentes del Romanticismo Alemán, como son Fichte y Schiller, pasaremos a dar un salto temporal hacia la filosofía de Sartre, quien tuvo una particular preocupación por el tema de la imaginación.

Sartre parte sus reflexiones en torno a la imaginación criticando las concepciones anteriores de ella. Plantea que el error común a la hora de concebirla es que se entiende su producto, la imagen, como una cosa que se encuentra dentro de la conciencia. Esto se produce por “nuestro casi invencible hábito de constituir todos los modos de existencia según el modelo de la existencia física” (Sartre, 1967, p. 9), lo que genera una concepción ontológica ingenua. Sí vemos un objeto como una mesa y luego apartamos la vista, al pensar en la mesa tenemos una imagen de ella, en este sentido la existencia de la mesa parece darse en dos planos distintos. Si la identidad del objeto no depende de su observación y luego la identidad de la imagen no depende del objeto, entonces se deduce que ambos entes poseen su propia existencia y de aquí que la imagen sea concebida como cosa. Los problemas de esta perspectiva son, por un lado, que la conciencia aparece pasiva, perturbada por los objetos y las imágenes y no como un participante activo del proceso de la imaginación. Por otro lado, si la imagen-cosa es un ente que se encuentra al interior de la conciencia, eso rompería su continuidad, unidad y fluidez. Esta idea de pensar la mente como habitada por simulacros,

Sartre (1976) la denomina posteriormente como ilusión de inmanencia. Sartre atribuye esta visión a gran parte de la filosofía y que se encontraría en el legado de pensadores como Descarte, Leibniz y Hume.

También el filósofo critica las perspectivas sobre la imaginación que habitan en los comienzos y desarrollos de la psicología positivista, como el asociacionismo y su influencia en Binet, Taine y otros (Sartre, 1967). El problema que ve en el asociacionismo es que tiene una visión estática de la mente, además que la concibe como el resultado de la suma de varias unidades o funciones que se acumulan y unifican hasta conformar su totalidad. Tampoco se salvan de la crítica los intentos por superar el asociacionismo de Ribot y Bergson. Sobre el último, Sartre menciona que a pesar del vitalismo que le atribuye a la conciencia, como su espontaneidad y fluidez, no se distancia de pensar la imagen como cosa:

Hemos visto ya que Bergson se ve obligado a concebirla como los asociacionistas, puesto que, para éstos igual que para él, la imagen es un elemento solidificado, una cosa. Sin duda, Bergson combatió vigorosamente la concepción asociacionista. Pero no comprendió que el asociacionismo tendrá siempre razón ante quienes coincidan con él en que la imagen es una cosa, aun cuando frente a esta cosa restituya su valor al espíritu (Sartre, 1967, p. 50).

También Sartre apunta sus dardos hacia la noción de inconsciente, aunque lo que él entiende por tal se aleja de la concepción más compleja del psicoanálisis, —de hecho como bien le reclama Lapoujade (1988) ni siquiera menciona a Freud—. Sartre critica la idea de inconsciente en tanto se plantea como una especie de depósito o almacén donde se guardan todas las imágenes que no son conscientes.

Al final, sus críticas, tanto a la filosofía como a la psicología, giran en torno a la idea de la imagen como un duplicado de la cosa (no exacto) que se inserta en la conciencia y que por ende se piensa desde la ontología de la cosa, delimitada, exterior, etc. Frente a esta visión, Sartre se posicionará desde la fenomenología de Husserl, desde un enfoque descriptivo que sea capaz de aclarar las estructuras esenciales de sus objetos de investigación en el plano trascendental. Como es de esperar, levanta la noción de intencionalidad del enfoque

fenomenológico —toda conciencia es conciencia de algo— para reinterpretar la idea de imagen. De esta forma la imagen para Sartre es una conciencia; es intencional porque siempre es imagen de algo y posicional porque se pone como ese algo.

La imagen de mi amigo Pedro no es una vaga fosforescencia, una huella dejada en mi conciencia por la percepción de Pedro: es una forma de conciencia organizada que se refiere, a su manera, a mi amigo Pedro, es una de las maneras posibles de apuntar al ser real de Pedro. Así, en el acto de imaginación, la conciencia se refiere directamente a Pedro y no por intermedio de un simulacro, que estaría en ella (Sartre, 1967, p. 118).

De esta forma la imagen corresponde a un modo de conciencia en que ésta apunta a su objeto poniéndolo. Entonces ¿qué lo diferencia de una percepción? pues se diferencia en la intención; mientras que la percepción es una síntesis pasiva, la imagen es una síntesis activa. Ciertamente, se aprecia la influencia kantiana heredada de Husserl a Sartre. Aunque cuando Sartre compara la imagen-recuerdo con la imagen-ficción apela a la misma diferencia, en tanto el recuerdo es reproducción de las operaciones perceptivas, es síntesis pasiva versus la activa de la ficción: “Pero existen tantas formas intermedias entre la imagen-recuerdo y la imagen-ficción que no podríamos admitir esta separación radical” (Sartre, 1967, p. 126). Luego la duda que sigue es sobre la diferencia de la percepción y el recuerdo ¿Es también una diferencia de grado entre pasividad o actividad? Sartre apela a que debe existir una diferencia, además de la intención de la conciencia, en términos de la materia por las cuales están compuestas las imágenes y las percepciones.

En *Lo Imaginario*, Sartre (1976) continúa desarrollando algunos aspectos de su concepción sobre la imaginación y la imagen. Además de la idea de que la imaginación es una forma que tiene la conciencia para darse su objeto, plantea que la imagen es un fenómeno de casi-observación, cuyo objeto es puesto como una nada, es decir irreal, y que es espontánea.

A pesar de las críticas de Sartre a las concepciones anteriores a la de él, “La otra obra sartreana dedicada a la imaginación no deja de ser igualmente cuestionable y de muy dudosa aportación, más allá del barroquismo de las descripciones” (Lapoujade, 1988, p. 124). Y es

que hay cierto reduccionismo en la filosofía de Sartre al equiparar todo proceso psicológico como un tipo de conciencia; conciencia de imagen, conciencia de recuerdo, conciencia reflexiva, conciencia de sentimiento, etc. Lo que además da cuenta de una concepción de lo psíquico similar a la del asociacionismo al que intenta superar, en tanto la conciencia aparece como una articulación de otras conciencias. En este sentido, adscribimos a la crítica de Lapoujade respecto a este punto: “Sartre sustituye los átomos de los asociacionistas por ‘unidades’ más amplias, más complejas, ellas mismas estructurales, sintéticas, pero unidades al fin. El psiquismo se desgaja en conciencias de percepto, de imagen, de concepto, de sentimiento, etc.” (1988, p. 126). Por lo demás, Sartre habla de que la imagen posee una pobreza esencial en comparación al objeto de la percepción, en tanto la síntesis que hace la conciencia deja de lado varios elementos de los objetos. Esto sin duda no es muy distinto a la visión general de la imaginación y sus productos, ya desde Platón considerados como carentes de exactitud y poseedores de un estatus inferior en tanto materia para el conocimiento. Por lo que además Sartre sigue sosteniendo los mismos prejuicios que varios de sus antecesores.

Aun así, hay elementos a rescatar de la visión de la imaginación del filósofo francés. Desde su herencia husserliana la conciencia es entendida como acto, lo que da cuenta que la imaginación debe ser pensada de esta forma, como una actividad de síntesis siguiendo lo planteado por Kant. Si la imagen se pone como una nada, da cuenta de su carácter inherentemente negativo, la imaginación puede negar lo dado, rechazarlo y romperlo, lo que la vincula —como ya han mostrado pensadores como Hume, Kant, Fichte, Schiller— con la libertad: “Proponer una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real; es pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello; en una palabra, negarlo” (Sartre, 1976, p. 275).

d. Herbert Marcuse

Como mencionamos en el primer capítulo de este trabajo, Marcuse (1983) revitaliza el pensamiento de Freud. Para el padre del psicoanálisis el individuo se integra a la sociedad y su cultura en la medida que renuncia a dar satisfacción inmediata a sus impulsos y redirige sus energías hacia la realización de actividades útiles para la sociedad con la promesa de

obtener algún grado de placer de forma segura. De esta manera se conforma el principio de realidad.

Bajo el principio de la realidad, el ser humano desarrolla la función de la razón: aprende a “probar” la realidad, a distinguir entre bueno y malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un sujeto consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera. (Marcuse, 1983, p. 29).

El vínculo entre razón y conciencia no es casual, pues los aspectos represivos de la conciencia son puestos en Marcuse en la razón. Por lo que, si el inconsciente aspira al placer, Marcuse identificará esta misma función en la instancia que según el mismo Freud queda libre del principio de realidad: la fantasía. De esta forma, y sin duda alguna influenciado bajo las ideas de Schiller (1999) quien también denuncia el carácter represivo de la cultura, Marcuse pone en el centro de la reflexión a la imaginación como instancia cuestionadora del orden social y posibilitadora de nuevas realidades.

El primer elemento que rescata Marcuse de Freud es el vínculo que éste hace entre fantasía y placer, más precisamente entre la fantasía y la búsqueda del placer; “Deseos insatisfechos son las fuerzas pulsionales de las fantasías, y cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria realidad” (Freud, 1992e, 129-130). La fantasía queda libre del control del principio de realidad y guarda dentro de sí el principio de placer. De aquí que conciba Marcuse (1983) a la imaginación como una instancia de libertad. También retoma de Freud la idea de la fantasía como un proceso de vínculo o enlace entre diferentes instancias de lo psíquico:

La fantasía juega una función decisiva en la estructura mental total; liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (el arte), los sueños con la realidad: preserva los arquetipos del género, las eternas, aunque reprimidas, ideas de la memoria individual y colectiva, las imágenes de libertad convertidas en tabús (Marcuse, 1983, p. 135-136).

Y es que en el pensamiento freudiano la fantasía guarda dentro de sí el recuerdo de una gratificación pasada, —subhistórica dice Marcuse— que vincula al individuo con su pasado genérico, filogenético. Este acceso de la fantasía a ese estado primordial, para Marcuse, da cuenta de la capacidad que tiene la imaginación para reconciliar al individuo con la totalidad.

La fantasía es el mecanismo psíquico que tienen los sujetos para responder a la insatisfacción de la realidad. Pero en Freud (1991b) está mayoritariamente pensada como un mecanismo patológico. Es en el arte donde aparece en una faceta aceptable y socialmente útil, en cuanto el artista puede plasmar el recuerdo de esa gratificación en su obra y crear un sustituto que no solo sirve para su goce personal sino también para el deleite de otras personas. Solo en el arte se puede dar rienda suelta a la fantasía y socializar sus productos. Esto sin duda se vincula con lo expuesto anteriormente sobre Kant (2006), para éste los juicios estéticos son desinteresados y solo hacen referencia al sentimiento de placer o displacer que evocan en el sujeto, por ello es que la imaginación se presenta más libre en este aspecto. Y estas vinculaciones entre imaginación, placer, libertad, belleza y arte se hacen más patentes en el pensamiento de Schiller (1999) en donde alcanzan la connotación de proyecto humanizante: la cultura estética es la que le permite al ser humano hacerse libre, pues la belleza es un fin en sí mismo, que no dice nada ni del pensamiento ni de la realidad, y permite que el hombre y la mujer se liberen del orden de la naturaleza y los límites de su presente para aspirar a un futuro sin ellos. Es a partir de esto que podemos decir que Marcuse revitaliza el pensamiento de la fantasía en Freud a través de la filosofía de la estética que parte en Kant y culmina en el proyecto humanizante de Schiller. Por lo demás la diferencia que hace este último entre trabajo y juego resulta crucial para el freudomarxismo de Marcuse: “El animal trabaja, cuando la carencia es la que impulsa su actividad, y juega, cuando aquello que lo mueve a actuar es una abundancia de fuerza, cuando la vida exuberante se estimula por sí misma a la actividad” (Schiller, 1999, p.363). De esta manera Marcuse historiza el principio de realidad y lo convierte en principio de actuación y con ello puede decir que en las sociedades actuales la escasez y la necesidad que sostiene el orden represivo no es justificado y que se puede aspirar a una sociedad libre.

¿Pero cómo afecta todo esto a la concepción de la imaginación? Primero, ésta ya no se orienta hacia el recuerdo de un pasado gratificante como en Freud, sino hacia el futuro. Sigue dando cuenta de una insatisfacción con la realidad, pero ahora dirigida hacia la realización de un nuevo tipo de realidad.

El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía (Marcuse, 1983, p. 142).

La imaginación crea nexos —entre sensibilidad y entendimiento para Kant, entre la forma y la vida, a partir de la belleza, para Schiller— y con ello posibilita la reconciliación, aspira a ella. A través de la imaginación se puede reconciliar el principio de placer con el principio de realidad, al hombre con la naturaleza, al individuo con la totalidad, la sensualidad con la razón, e incluso el ser humano con su trabajo, en la medida que éste deja de ser degradante y fatigante y se convierte en el juego libre de su autodeterminación (Marcuse, 1983).

Entonces la imaginación en Marcuse adquiere una dimensión política, pues se vincula con la transformación del orden social. Es crítica del orden establecido, pero da cuenta de una realidad posible y que se desea alcanzar. Y esto es importante destacar, pues no solo lo diferencia de Freud (1992d), quien ve en estas aspiraciones un rasgo delirante de masas, sino del mismo Schiller (1999), quien plantea que el mundo donde predomina la imaginación es el de la apariencia, lo que implica que las producciones de la imaginación no pueden tener existencia en la realidad. En cambio, Marcuse al igual que ellos concibe que la imaginación se encuentra libre de los límites de la realidad, pero esa realidad es histórica, está enraizada en el principio de actuación, es una realidad con rasgos particulares en la que imaginación se mantiene libre de ella, y debido a esto, puede proponer un nuevo tipo de realidad: “Las aspiraciones utópicas de la imaginación han llegado a estar saturadas de realidad histórica (Marcuse, 1983 p. 148).

e. María Lapoujade

Lapoujade (1988) se dedica explícitamente a tratar el tema de la imaginación en filosofía. Revisa a varios de los grandes pensadores, como todos los mencionados anteriormente, pero también se sirve de otros provenientes de campos ajenos como el psicoanálisis, el misticismo o de la teoría del arte. Con esto puede desarrollar su propia perspectiva sobre la imaginación.

La filósofa parte de la base de una concepción dinámica de la psiquis, entendida como una totalidad estructural que fluye sin cortes, intencional, cuyos procesos se interrelacionan mutuamente y su trama siempre tiene sentido, por lo que nada carece de causalidad o es fruto del azar. Sus motivaciones no están supeditadas al consciente sino también al inconsciente y es principalmente un proceso que posee historicidad pues se inserta en la historia.

Esto repercute directamente en la manera de comprender la imaginación. Para Lapoujade (1988) la noción de “facultades” es descartada debido a que le resulta estática. Considera que no se pueden hacer las separaciones entre los diferentes procesos de la psiquis tan diferenciadamente, además que la imaginación actúa en varios niveles. Esto lleva a la autora a criticar la división clásica entre imaginación reproductiva y productiva/creadora:

La así llamada “imaginación creadora”, ¿no recoge perceptos, recuerdos, conceptos, pulsiones, palabras...? Esto es, ¿no actúa a la vez reproductivamente? Además, ¿puede pensarse en una imaginación reproductora como un mero registro fiel del objeto? Toda captación de un objeto implica la perspectiva desde la cual se aprehende (Lapoujade, 1988, p. 21).

Lapoujade, además de la revisión del pensamiento de varios autores, sostiene una fenomenología ingenua para describir la imaginación y los procesos con los cuales se relaciona. Sin asumir una postura ontológica respecto de lo real, lo primero que identifica es la relación entre la imaginación y la realidad, en la cual “la imaginación implica negación y construcción de lo dado, como impronta de su duplicidad” (1988, p. 107). Esto significa que su modo de construir, proponer o afirmar se basa en la actividad de transgredir y negar, lo que la vincula, como hemos estado diciendo, con la libertad.

También Lapoujade examina el tipo de vínculos que tiene la imaginación con otros procesos, tales como la percepción, entendida como la aprehensión sensorial del objeto presente. La imaginación participa alterando el percepto, complementando el dato, en la medida que intenta traducir el objeto presente en su configuración a partir de la imagen. De esta manera “La alteración que la imaginación introduce en la percepción es múltiple, ya sea que complemente el dato, lo corrija, lo distorsione o llegue a falsearlo” (Lapoujade, 1988, p. 111). Heredando la visión kantiana, la imaginación completa los datos parciales de la sensibilidad unificándolos como totalidad, es decir, en su función de síntesis. Aquí salta a la vista la diferencia de Lapoujade con Sartre (1967), pues para éste la imagen posee un empobrecimiento esencial en comparación con el percepto, mientras que para la filósofa la imaginación desborda los datos de la percepción y participa en ella transgrediéndola. Lo que además nuevamente da cuenta que, incluso cuando la imaginación es reproductiva, participa creativamente.

¿Qué pasa cuando el objeto no está presente? En este caso se aviva la llama de la imaginación, posibilitando que ésta proponga imágenes explicativas o incluso interrogativas. Lo que, para la autora, da cuenta de la función pro-vocativa de la imaginación, de que ésta llama a la curiosidad y a la formulación de preguntas (Lapoujade, 1988). Dado a ello que adquiere un rol fundamental en el pensamiento filosófico.

En el caso de la memoria que implica la representación de un objeto conocido pero ausente, la presentación de la imagen es en tanto recuerdo —como conservación de ese objeto ausente—. En consecuencia, la imaginación participa aún más en su formación lo que termina “sometido a las inevitables deformaciones que ello implica: la superposición de vivencias múltiples, afectivas, conceptuales, valorativas, que contienen conocimientos, pero también creencias, prejuicios, pulsiones, tabúes, super-yoicos, etcétera” (Lapoujade, 1988, p.115).

Pero además, la imaginación tiene una función anticipativa cuando el objeto ausente se relaciona con el porvenir. Sobre todo cuando se poseen ciertos saberes del objeto ausente, aunque no ha sido experimentado observacionalmente, como es en el caso de la predicción de objetos astronómicos donde la imaginación enriquece su saber produciendo una gran cantidad de imágenes sobre éste y que luego son contrastadas cuando se presenta como tal.

Así “La imaginación expectante, genera múltiples imágenes alternativas, que colman la ausencia en parte desconocida” (Lapoujade, 1988, p. 116). Pero además esta función de anticipación de la imaginación puede adquirir una dimensión nueva cuando se convierte en “un trabajo deliberado de construcción teórica de anticipaciones” (Lapoujade, 1988, p. 116), es decir, orientando la acción hacia algo que todavía no es. Aquí la imaginación se relaciona con lo posible y adquiere el carácter de proyecto, función atribuida a las utopías, pero que también se puede apreciar en la invención del arte. Así la anticipación en la imaginación se presenta como descubrimiento o creación de objetos o eventos futuros.

Lapoujade (1998) también rescata de Sartre la noción de intencionalidad en tanto la imaginación pone su objeto, junto con el distanciamiento hacia lo dado (negación), como su espontaneidad, concluyendo que la imaginación es una función de libertad. Pero aquí la filósofa sostiene un matiz importante o, más bien, hace explícita una gradación de la imaginación en torno a lo dado. Y es que ésta se mueve en relación a su apego o desapego al dato objetivo, en función del proceso al que esté acompañando —como ya lo había anticipado Kant cuando planteaba que la imaginación está más restringida en los procesos de producción de conocimiento y más libre en los procesos de producción de objetos artísticos—:

En suma, la imaginación puede participar en actividades que exigen la mayor dependencia del objeto, fidelidad al dato (objetividad) en procesos epistémicos perceptivos, pasando por diversos estadios intermedios paulatinamente más liberados de lo real, hasta alcanzar “el otro extremo” de la serie, la creación de mundos fantásticos. ¿Por qué le llamamos “el otro extremo de la serie”? Porque las creaciones fantásticas expresan la más absoluta libertad para crear, entendida como no sujeción a lo real, independencia de lo dado, y autoafirmación del hombre en su poder creador (Lapoujade, 1988, p. 134).

La fantasía es el nombre que asigna Lapoujade para mostrar la faceta más extrema de la imaginación. La fantasía en su raíz etimológica, dice Lapoujade (1988), apela al fenómeno, lo que aparece, pero también a lo fantasmagórico, que es un aparecer engañoso. Por lo que ya se designa la ambivalencia entre el aparecer y el aparentar. Del griego *phantasia* se traduce al latín como *imaginatio* del que deriva al castellano (Pozuelo, 2007), por lo prácticamente

son sinónimos. Pero la filósofa pregunta “¿Por qué razón y con qué finalidad introducir dos términos: imaginación y fantasía?” (Lapoujade, 1988, p. 136), pues es para designar con nombres distintos a “las actividades de una misma función” (p. 139). De esta forma la diferencia entre imaginación y fantasía queda supeditada al grado con el que se vinculan con lo dado y su mayor o menor independencia con la realidad. Mientras que su unidad está dada en que ambos niegan y transgreden lo real:

La imaginación —por así decir— todavía trabaja con respecto a una realidad dada que caleidoscópicamente reordena, re-estructura, re-crea.

La fantasía propone otra realidad, un mundo fantástico, donde los objetos están sujetos a sus propias reglas de juego, las normas de su realidad (Lapoujade, 1988, p. 139).

La fantasía no solo altera la realidad como la imaginación, sino que propone otra realidad superpuesta, una alteridad, con otro marco de reglas que no son ni naturales ni científicas, de manera autosuficiente y autosubsistentemente. Como ocurre en el caso de las novelas de ciencia ficción o relatos sobrenaturales o todas aquellas obras literarias donde se construyen mundos fantásticos que rompen con toda legalidad real.

Del cruce de su fenomenología ingenua y la revisión de diferentes pensadores, Lapoujade (1988) reflexiona en torno a los alcances de la imaginación. Aquí la postula como una actividad dialéctica que trabaja con oposiciones; negación, afirmación, unificando y separando elementos, poniendo límites y transgrediéndolos, es decir, generando antinomias. Pero estos antagonismos no se anulan, sino que coexisten. Y en este sentido la imaginación es una actividad polivalente.

Lapoujade (1988), en continuidad con Fichte y su dialéctica —la actividad de ponerse del yo y escindir de un no-yo—, propone que la imaginación pone los límites del yo y derriba los límites del yo. Pero siguiendo a Freud, la psiquis no se reduce a solo procesos conscientes, por lo que asume y propone el fuerte vínculo entre los procesos de la imaginación y el inconsciente.

También la filósofa postula una lógica de la imaginación, en sentido laxo que consiste en que ésta posee una estructura o un modo de ser particular, pues en términos de principios aristotélicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, resulta que la imaginación no cumple con tales principios, lo que tampoco implica que necesariamente debe evitarlos (Lapoujade, 1988). A partir de lo que sucede en instancias como las del sueño-vigilia, ensueño y la fantasía se puede apreciar como éstas poseen diferentes ritmos, se relacionan con un espacio y un tiempo, tienen su propia legalidad y se manifiesta la identidad de diferentes modos (Lapoujade, 1988). En el sueño las normas ético-sociales se ven debilitadas, el ritmo es más vertiginoso que la vigilia, el espacio se mueve a su antojo, la identidad resulta alterada por los procesos de condensación y desplazamiento; en la ensoñación la imaginación aparece más autónoma; y en la creación fantástica, donde “el hombre busca plasmar —voluntariamente— su poder creador más libre” (Lapoujade, 1988, p. 179), se aprecia el dominio voluntario del tiempo, la alteración de la identidad y la legalidad que queda a merced de la capacidad de transgresión del individuo. De esta manera, en el mundo de la fantasía el ser humano se presenta más libre, no se deja someter por nada ajeno a su voluntad y la transgresión de los límites se convierte en su ser. Esto podría ser visto como el reino del caos, pero Lapoujade (1988) deja claro que más bien se trata de la auto-imposición de una legalidad, la instauración de un orden propio:

Si se admite como alguna forma de lógica sería sin duda “otra lógica”: la lógica de la imaginación, en cuanto autonomía de la estructura de sus producciones. Autonomía que se alcanza a plenitud en su función creadora “organizadora” de otros mundos, otros espacios-tiempos, otros órdenes, en una palabra: en una lógica de la fantasía (p. 182).

También la autora hace uso del pensamiento de Lacan para sostener que la simbolización es una de las funciones de la imaginación. Este psicoanalista plantea que el origen del yo está en la imagen que se hace el infante al ver su propio cuerpo reflejarse en un espejo (Lacan, 2003). Éste se identifica con esa imagen, pero dado a que su reflejo es transmitido también por un otro (la madre), el infante comienza un proceso de identificación y diferenciación con la imagen del otro —con la cual se conecta el yo con lo social—, que

luego culmina con un tercer momento donde el yo se vuelve sujeto a partir del lenguaje y con el cual el yo puede concebirse a sí mismo (Lacan, 2003). Se pasa de la proto-imagen, que es una relación imaginaria, al símbolo por el cual “En el habla se logra decretar la separación de lo real (la cosa) y lo imaginario (su imagen), a través del símbolo (la palabra)” (Lapoujade, 1988, p. 190). Entonces, siguiendo el pensamiento lacaniano, Lapoujade sostendrá que para llegar a la simbolización se debe pasar primero por el desarrollo de la función imaginativa. De lo anterior es que Lapoujade (1988) sostiene que si el ser humano deviene tal en tanto a su capacidad de simbolizar, y si ésta solo es posible porque imagina, ello implica que “el hombre deviene humano cuando imagina” (p. 193).

Con esto la autora plantea que se puede sostener una especie de filosofía del “como sí” (Lapoujade, 1988), que da cuenta de la capacidad de duplicación que posee el ser humano, de sustitución y simulación, de “hacer como si”. Esto es relevante, pues la simulación puede ser asociada con el engaño y lo falso, pero al igual como sucede en la etimología de la *phantasia* donde se puede diferenciar el aparecer del aparentar, se debe hacer la diferencia entre simular y disimular; “El hombre es capaz de una ‘duplicidad natural’ la que no pertenece ninguna intención de engaño u ocultación, que es más bien expresión de la capacidad humana de re-crear, signos de la imaginación” (Lapoujade, 1988, p. 203). La simulación es la capacidad de sustitución, de hacer como si, cuestión que resulta fundamental para el arte, el mito y la utopía. Y en este sentido, la simulación no vale por ser verdadera sino porque puede transmitir verdad (Lapoujade, 1988). Y se puede apreciar el uso de ésta también en la ciencia, en la medida que las hipótesis se desarrollan como si fuesen verdaderas hasta que se corroboren o se demuestre que son falsas.

Lapoujade (1988) también analiza el vínculo de la imaginación con la cultura a partir del pensamiento de Schiller, Nietzsche y principalmente Marcuse. La imaginación tiene una faceta crítica con la cultura, que desde el punto de vista de estos tres pensadores es concebida como una instancia represiva, por ello que la imaginación es también liberadora pues aspira a otros modos de vida que aún no existen. Además, Lapoujade (1988) toma de Marcuse el vínculo que éste hace entre imaginación y Eros, sosteniendo que la imaginación es una

función erótica, de unificación y agregación, que en cierta medida permite la aprehensión del ser genérico en el individuo, pero que, por sobre todo, permitiría un acceso al Todo.

Por último, Lapoujade (1988) desarrolla una veta ética y moral de la imaginación, en tanto ésta como capacidad de transgresión, da cuenta de la libertad del ser humano; éste valora, decide, se rebela, porque es un ser conflictual, debido a esto es que se hace necesario una moral y la posibilidad de una ética. Pero además porque la imaginación es un proceso orientado hacia el porvenir es que también es una función utópica.

Lapoujade (1988) concluye su trabajo emitiendo una serie de tesis respecto a lo que considera como aspectos basales de la imaginación, rasgos y su posible estructura, pero que nos limitaremos a mencionar de manera sintética. La imaginación es una función, orientada principalmente hacia el porvenir, enriquece el vínculo del sujeto con su exterioridad, permite la creación de símbolos figurativos que por sustitución pueden representar conceptos abstractos sin correlato empírico, y su trabajo puede realizarse al margen de una legalidad natural. La imaginación con respecto a la razón puede darse una relación de subordinación de la primera hacia la segunda, como también su inversión donde la razón responde a las propuestas de la imaginación y ésta aparece como una función dominante, por lo que en este sentido la imaginación es propulsora de la razón. La imaginación es una función de mediación y media entre la sensibilidad y el entendimiento como entre la voluntad y la razón y participa en diferentes procesos afectivos. Estos serían los aspectos que representan el “suelo” de la imaginación para Lapoujade (1988).

Respectos a los rasgos de la imaginación la autora considera los siguientes: la imaginación es una función de figuración; intencional; que puede crear su propio orden; que pone su objeto y de manera inmediata; es una función de síntesis; temporal y utópica; que potencia la temporalidad en el ser humano; posibilita la identidad; implica negación; y es una función de liberación. El objeto de la imaginación es puesto por ella, “se da como imaginario” (Lapoujade, 1988, p. 250), por lo que no se trastoca con los objetos de la realidad. En su faceta de negación, la imaginación se distancia de la realidad, la rechaza o incluso propone otras realidades posibles. Pero también propone nexos, crea vínculos, es decir es una función de identificación que da cuenta de una función erótica. Pero por sobre todo en esta actividad

de negar o afirmar es que la imaginación se presenta como una instancia de transgresión, de la que se desprende la necesidad de asumir connotaciones éticas respecto a ella.

Por último, en relación a la descripción de una posible estructura de la imaginación, Lapoujade (1988) dice que la imaginación es ambigua, procede por sustitución, es sugestiva, paradójica y dialéctica; si su actividad implica lucha entre sus contradicciones, ésta también plantea su unidad, por lo que su actuar vinculador también es, en este sentido, reconciliador. Estas son todas las propiedades que la autora concibe la imaginación y con las cuales culmina su filosofía.

Conclusiones generales respecto a la imaginación en el saber filosófico

La definición mayoritaria a la que prácticamente adhieren todos los filósofos es que la imaginación es esa capacidad de los sujetos de producir imágenes sin objeto presente. Ahora bien, la importancia de la imaginación radica en las implicaciones de tal proceso y sus vínculos con otros aspectos de la realidad y el ser humano, cuestiones que no se desprenden necesariamente de esta definición generalizada.

La imaginación se presenta en la filosofía ya desde sus inicios en Grecia, con la dificultad de su duplicidad conceptual entre el aparecer y el aparentar, entre que parece decir algo de la realidad —que sin embargo no se compara con el conocimiento proveniente de la razón—y entre que sus productos se distancian a veces radicalmente de la realidad. En Kant se reivindica la participación de la imaginación en la producción de conocimiento, —teniendo un antecedente en Hume—, y es dejada libre a su disposición en los procesos creativos del arte. Los filósofos posteriores profundizaron en los aspectos sintéticos y transgresores de la imaginación ya vistos en Kant, dándole cierto carácter humanista y liberador, como en Schiller, Marcuse o incluso Sartre. La propuesta más explícita sobre la imaginación, —básicamente porque ese es su objetivo—, es la de Lapoujade que identifica, rescata y sintetiza, también de manera matizada, lo dicho por varios filósofos anteriores. Ciertamente, nosotros adherimos a la gran mayoría de lo planteado por Lapoujade y resulta en alguna medida barroco y pretencioso mencionar aquellas cuestiones de su pensamiento que nos parecen en alguna medida problemáticas o que nos generan algunas dudas, como la

idea de que la imaginación produce al yo o su apropiación fichteana de la dialéctica que continúa con la tripartición tesis-antítesis-síntesis, cuando a nuestro modo de ver la imaginación responde más a la idea de la negación en su sentido primario y donde la afirmación aparece como negación de la negación, en un sentido hegeliano. Aun así, se identifican varios elementos de la imaginación que para efectos de nuestro trabajo nos resultan importantes para relacionar con el malestar. Principalmente su relación con la realidad, pues la imaginación como hemos mostrado posee una faceta de negación y transgresión, como rechazo o distanciamiento de lo dado o establecido en la realidad. Pero también contiene en su reverso la característica de la afirmación, la imaginación propone su propio orden, busca hacerlo real y en su orientación hacia el futuro, da cuenta de las posibilidades de esa realidad. De aquí que se le atribuya una función utópica. De esta forma la imaginación rechaza el orden establecido afirmando su propio orden, se pone su propio objeto con sus propias reglas que satisfacen sus propios anhelos y deseos, de aquí que la imaginación sea descrita en varias ocasiones como liberadora. En este sentido nos resulta importante destacar este aspecto, la imaginación es capacidad de figuración que implica de facto organización, el establecimiento de un orden propio en ausencia o independencia de su existencia en la realidad, por lo que su negación no es solo rechazo sino también propuesta, proyecto que, en este sentido, puede dar ciertas luces sobre cómo superar el malestar.

Tales cuestiones sin duda serán relevantes para lo que respecta en este trabajo, pero antes de abordar tales implicaciones se nos hace necesario hacer un paso por el pensamiento de Cornelius Castoriadis, que hemos separado de este capítulo principalmente porque desarrolla una faceta explícitamente social de la imaginación que se diferencia como abordaje de las perspectivas más psíquicas con la que se ha tratado en filosofía, por lo que en el siguiente capítulo nos introduciremos en su pensamiento.

Capítulo VII: La imaginación radicalizada

*La historia es imposible e inconcebible
fuera de la imaginación productiva o creadora*
Cornelius Castoriadis

Ciertamente se podría catalogar el pensamiento de Cornelius Castoriadis dentro de la filosofía de la imaginación. Sin embargo, hemos preferido dedicarle un capítulo particular por la debida razón de que sus reflexiones no solo se plantean desde el ámbito del sujeto particular o lo psíquico, sino porque sitúa a la imaginación explícitamente en el campo de lo social y lo histórico con el desarrollo de los conceptos de imaginarios sociales y la imaginación instituyente (Castoriadis, 2013). Ahora bien, como se expondrá, estas ideas sobre una imaginación social no corresponden solo a un mero cambio de nivel —como el paso de lo individual a lo colectivo o de lo subjetivo (trascendental o no) al del fenómeno social—, sino que para Castoriadis son el resultado de su visión particular de la realidad social e incluso del ser, es decir, de su propuesta ontológica. Por lo mismo, a pesar de que Charles Taylor (2006) también hace uso de una idea de imaginación social como una “concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad” (p. 37) su visión no se diferencia mucho, guardando los matices, al de las representaciones sociales (Jodelet, 1985) cuyo estudio ha sido bastante desarrollado en el ámbito de la psicología social y en parte de la sociología. En cambio, desde Castoriadis, la idea de una representación social se presenta más bien como una parte del imaginario social, pero que no contiene todas las nociones que el autor le atribuye, ni es parte de una visión más general en torno a la realidad, ni se presenta como una propuesta teórica posicionada en un horizonte político específico de transformación social, como enseguida veremos.

El pensamiento heredado

Antes de comenzar con el centro del asunto es necesario detenerse en el contexto del saber y el pensamiento político al que Castoriadis se revela. Pues sus desarrollos teóricos entorno a lo imaginario surgen como respuesta a un conjunto de ideas que a su modo de ver han resultado problemáticas e infructíferas para la transformación social. En su obra más

conocida *La institución imaginaria de la sociedad* (2013) dedica su primera parte a realizar una crítica al pensamiento político al cual había sido adherente, el marxismo, y que lo lleva a ampliar sus cuestionamientos al ámbito general de la filosofía.

Castoriadis (2013) ve en el marxismo un conjunto de ideas que sirvieron para la práctica política transformadora en momentos determinados de la historia, pero que, en el pasar del tiempo y en conjunto a la influencia que ha tenido en los distintos programas políticos de las sociedades, ha devenido en ideología. Es decir, en “un conjunto de ideas que se relaciona con una realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en lo imaginario” (Castoriadis, 2013, p. 20). De aquí sus motivos para criticarla.

Como es sabido, uno de los aspectos más fundamentales del pensamiento marxista es su teorización económica que, dicho mal y simple, muestra las crisis periódicas a las que está encerrado el capitalismo y cómo la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción desembocará en su aniquilación y el levantamiento de un nuevo tipo de sociedad a manos del proletariado revolucionario. Sin embargo, para Castoriadis (2013) esta propuesta resulta falsa en varios niveles. Por ejemplo “la teoría como tal ‘ignora’ la acción de las clases sociales” (Castoriadis, 2013, p. 28). Esto implica que una interpretación descontextualizada de la teoría marxista no es consciente de cuestiones tales como el reparto del producto social que ha sido posibilitado por las luchas sociales o la organización de los grandes grupos económicos que velan por domesticar los movimientos del capital. Tampoco las contradicciones resultaron ser tan críticas como para abolir el sistema capitalista, sino que por el contrario fueron absorbidas por él. Para Castoriadis (2013) ciertamente las dos grandes ideas de la teoría marxista, la lucha de clases y el determinismo económico, resultan irreconciliables por lo que se supedita una a la otra; las leyes de la historia, que son leyes técnico-económicas, se superponen a la actividad de los individuos por lo que “las clases no son más que el instrumento en el cual se encarna la acción de las fuerzas productivas” (p. 49). El mismo autor resume sus críticas al materialismo histórico de la siguiente manera:

- hace del desarrollo de la técnica el motor de la historia “en último análisis”, y le atribuye una evolución autónoma y una significación cerrada y bien definida;

- intenta someter el conjunto de la historia a categorías que no tienen sentido más que para la sociedad capitalista desarrollada y cuya aplicación a formas procedentes de la vida social plantea más problemas de los que resuelve;
- está basada sobre el postulado oculto de una naturaleza humana esencialmente inalterable, cuya motivación predominante sería la motivación económica (Castoriadis, 2013, p. 48).

Pero Castoriadis (2013) va más allá de estos elementos y decide cuestionar la filosofía en la que se basa el pensamiento marxista, o si se prefiere, su episteme. Caracteriza este pensamiento como un racionalismo objetivista, un modelo natural aplicado a la teoría de la historia:

Unas fuerzas que actúan sobre unos puntos de aplicación definidos producen unos resultados predeterminados según un gran esquema causal que debe explicar tanto la estática como la dinámica de la historia, la constitución y el funcionamiento de cada sociedad tanto como el desequilibrio y el trastocamiento que deben conducirla a una forma nueva (p. 68).

Es un pensamiento racionalista porque el pasado se explica por las causas que son aprendidas conforme a nuestro entendimiento y que se desenvuelven acorde a leyes que darán irremediabilmente un estado nuevo, uno donde las aspiraciones humanas sean satisfechas, encarnando precisamente una sociedad racional donde el hombre habite. En este sentido, el pensamiento marxista es un racionalismo tanto en un sentido epistemológico y ontológico —el devenir del ser coincide con el pensamiento—, como ético y moral —la razón liberadora como ideal iluminista— (Castoriadis, 2013).

Del racionalismo objetivista se desprende entonces, para Castoriadis, que la teoría marxista es profundamente determinista. Por lo que todas las significaciones que pueden tener los actores sociales dentro de la historia son planteadas como causas dentro de un sistema global que tiende hacia un fin preciso, el establecimiento de la sociedad comunista. Esto hace que el marxismo no se distancie tanto de la filosofía de la historia, ni del pensamiento hegeliano, ambos alineados con una visión teológica y escatológica del hombre

según Castoriadis. Ciertamente, para el autor, el paso del idealismo al materialismo de la dialéctica es superflua, pues ambos sostienen una idea de ésta como cerrada, donde cada determinación remite a la totalidad de las determinaciones:

Hay que darse, por lo tanto, la totalidad sin residuo, nada debe quedar afuera, de otro modo el sistema no es incompleto, no es nada de nada. Toda dialéctica sistemática debe desembocar en un “fin de la historia”, ya sea bajo la forma del saber absoluto de Hegel o del “hombre total” de Marx (Castoriadis, 2013, p. 87).

Pero Castoriadis pregunta “¿cómo el funcionamiento de leyes ciegas puede producir un resultado que tiene para la humanidad a la vez una significación y un valor positivo?” (2013, p. 85). Se muestra la contradicción de este pensamiento que plantea la racionalidad de lo irracional, el “enigma filosófico de un mundo de sinsentido que produciría sentido a todos los niveles y realizaría finalmente nuestro deseo” (Castoriadis, 2013, p.85). El problema, dice Castoriadis, es que el marxismo supone un mundo racional. En este sentido, la cuestión no es la inverosimilitud en la idea de que lo técnico-económico pueda explicar todas las facetas del desenvolvimiento de la historia humana, sino que se asume lo técnico-económico como racional. Junto con esto se eleva también el problema político de fondo de este pensamiento cerrado, de una totalidad histórica determinada, que refiere a que si hay un Saber Absoluto la acción autónoma de los seres humanos pierde sentido y se convierte en un espejismo del desenvolvimiento real de la Razón (Castoriadis, 2013).

De esta manera, para Castoriadis (2013), el pensamiento marxista tuvo dentro de sí los gérmenes de una teoría que sirviera para la práctica revolucionaria, pero “La transformación de la *actividad* teórica en *sistema* teórico, que se quiere cerrado, es el retorno hacia el sentido más profundo de la cultura dominante” (p.109), deviniendo en su contrario, en ideología, que luego justificará elementos tales como la burocracia de los socialismos reales, donde la visión verídica del mundo es la dada por los miembros del partido.

Pero Castoriadis (2013) no solo cuestiona varios aspectos del pensamiento que lo influenció en su pasado, sino que también identifica y crítica elementos en otras perspectivas que intentan comprender lo social y lo histórico. Como es el caso de la visión funcionalista

que, a la hora de estudiar las instituciones, plantea que éstas se justifican porque son funcionales al orden en el que se encuentran. Sin embargo, esto es solo una constatación banal, pues no existen instituciones que no sean funcionales (Castoriadis, 2013). Peor aún, reducir su estudio y plantear que son explicables solamente en relación a la función que cumplen, resulta para el autor insatisfactorio. Con un interesante ejemplo Castoriadis lo explica: resulta que varias culturas tienen lo que se podría llamar “rito de iniciación” que marca el paso del niño/adolescente a la adultez; este tipo de prácticas tiene la función de anunciar que un individuo de la comunidad se ha convertido en un sujeto de derechos y obligaciones, pero tal funcionalidad no explica por qué en una cultura este ritual consiste en cazar un oso, en otra en ayunar un día entero o en memorizar la Torá. Estas características que difieren de cultura a cultura no pueden explicarse por la funcionalidad, pues corresponden a significaciones sociales que solo refieren a operaciones simbólicas de esas culturas. Esto implica que “Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica” (Castoriadis, 2013, p. 187). El problema del pensamiento funcionalista aplicado a lo histórico-social es que al pensar que las instituciones responden a necesidades, implícitamente otorga un criterio de realidad, sin preguntarse efectivamente cuáles son las necesidades “reales” de una sociedad. Por lo demás, estas necesidades se piensan dentro de un marco de causas y efectos, que vuelven a suponer una correspondencia entre lo real y una racionalidad funcional.

También Castoriadis (2013) lanza sus dardos contra el estructuralismo en el campo del saber humano. Considera que éstos eternizan los sistemas simbólicos, eliminando el componente de la historia, el de la transformación y creación de lo simbólico mismo. En este sentido, es innegable que la sociedad y la historia habita en el lenguaje, sin embargo nuestra actividad en él no posee límites, por lo que incluso nuestra propia relación con el lenguaje puede variar. Por lo demás el estructuralismo al plantear el sentido como el resultado de oposiciones entre los signos, asume un enfoque de causalidad que anula la propiedad central de lo simbólico que es su relativa indeterminación, por lo que el estructuralismo, al igual que

el funcionalismo, reduce la explicación de una gran variedad de fenómenos sociales a una parte de sus condiciones de posibilidad.

No es difícil encontrar los elementos comunes en los cuestionamientos que efectúa Castoriadis a los enfoques del marxismo, el funcionalismo y el estructuralismo. Y es que estas perspectivas comparten lo que el autor denomina como lógica identitaria-conjuntista (2013) o lógica ensídica (1997a), o simplemente, el pensamiento heredado. Ya sea desde una mirada fisicalista que entiende la historia y la sociedad como un objeto natural o desde una mirada lógica que la concibe como el resultado de diferentes combinaciones de elementos discretos, ambos enfoques tienen en común la idea de que “ser significa ser determinado” (2013, p. 282-283).

Fisicismo y logicismo, causalismo y finalismo, son sólo maneras de extender a la sociedad y a la historia las exigencias y los esquemas fundamentales de la lógica identitaria. Pues la lógica identitaria es lógica de la determinación, que se especifica, según los casos, como relación de causa a efecto, de medio a fin o de implicación lógica (Castoriadis, 2013, p. 282).

De esta manera la sociedad es entendida como un conglomerado de elementos definidos y distintos que se relacionan entre sí, como una colección de individuos al que se le suman las relaciones. La historia, aunque se consideren los significados como parte fundamental de ella, es pensada como el desenvolvimiento de una gran cadena de determinaciones, en donde los significados son planteados como momentos causales de un proceso más grande.

Pero esta constatación de la racionalidad en torno a los saberes sobre lo histórico y lo social tendría sus raíces en lugares más profundos del pensamiento occidental: en la fascinación de la filosofía por las matemáticas. Desde sus orígenes en los filósofos griegos hasta la actualidad, se gestaría un tipo de cosmovisión que culmina con la lógica-ontología hegeliana (Castoriadis, 2013). Su expresión más extrema y más sintética se encuentra, según Castoriadis (2013), en la teoría de conjuntos en donde se desenvuelven todas las operaciones lógicas que son la base del pensamiento heredado. Esto es lo que el autor denomina como

legein, que corresponde a la operación conjunta de “distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir” (Castoriadis, 2013, p. 354).

Si el conjunto, en términos generales, es una reunión de objetos definidos y distintos dentro de un todo, “Para poder hablar de conjunto, o pensar un conjunto, hay que poder distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir objetos” (Castoriadis, 2013, p.355). Es necesario poder poner los objetos como distintos y para esto es preciso tener un esquema de separación en donde sus productos además ya estén presupuestos. Ya en el esquema de separación nos encontramos además con el presupuesto de la identidad, la identidad consigo mismo del objeto discreto y la diferencia de éste con lo demás. Además, para pensar en un conjunto como una reunión en un todo, implica el esquema de la reunión, en el que también se presupone este todo, “antes de poder aplicarse ya ha sido aplicado” (Castoriadis, 2013, p. 356). En consecuencia, a partir de los esquemas de separación y reunión se deriva el esquema de la descomposición que permite encontrar en un mismo todo otros todos que la componen, y de este se deduce el esquema de la designación “que presupone la posibilidad de la individualización y de la reunión de puros esto (*tode ti*) como tales” (Castoriadis, 2013, p. 357). Por último, estas operaciones se pueden repetir dentro del mismo conjunto, produciendo conjuntos dentro de otros conjuntos o viceversa, lo que posibilita instaurar una jerarquía que da pie finalmente a un esquema del orden, esquema que es el objetivo del *legein*.

El *legein*, dirá Castoriadis (2013), es la lógica identitario-conjuntista en el representar/decir social. Sin embargo, esta lógica está incompleta sin su correlato en el hacer social, es decir, lo que el autor denomina como *teukhein*. Éste consiste en “reunir-adaptar-fabricar-construir” (Castoriadis, 2013, p. 377). Los esquemas operadores del *teukhein* son los mismo del *legein*, dado que ambos se implican de manera circular, por lo que su diferencia radica en su cualidad y campo de acción: mientras que el *legein* aplica en el representar/decir social, el *teukhein* se centra en el hacer social, por ello el primero comporta una la relación sígnica, mientras que el segundo la relación de finalidad o instrumentalidad. El *teukhein* es un *legein* en el plano del hacer social en tanto distingue, elige, reúne, pone y cuenta, a la vez que separa elementos y los ordena. A la inversa el *legein* es un *teukhein* dado a que reúne, adapta, fabrica y construye los componentes del lenguaje. Es por el *legein* que se construye

el lenguaje en tanto código —el sistema de significantes, para Castoriadis (2013)—, y es por el *teukhein* que se da lugar a la técnica en el hacer social. Mientras el *legein* divide entre ser/no-ser, valer/no valer, el *teukhein* divide entre posible/imposible, factible/no-factible, con lo que instituye una realidad; “Lo posible es puesto así como determinado” (Castoriadis, 2013, p. 415), por lo que la bipartición de lo real por parte del *teukhein* es más tácita que la del *legein*, cuyas biparticiones operan más por exclusión en la medida en que lo imposible es “es aquello que obligatoriamente no debe existir ni ser dicho” (p. 415). Así el *legein* es la lógica identitaria-conjuntista en el campo del lenguaje y el *teukhein* es la lógica identitaria-conjuntista en el campo del hacer social.

Si para Castoriadis, en la teoría de conjunto se desprende una jerarquía y un orden de los conjuntos, esto es simultáneo con la jerarquía y orden de los predicados con la que ya se posee la silogística clásica, —jerarquía y orden que son el objetivo de las operaciones del *legein*—, con las que se concebirá toda la realidad.

En realidad, causalidad, finalidad, motivación, reflejo, función y estructura sólo son otras maneras de nombrar la razón necesaria y suficiente. Esta última, retoño de la razón a secas, se ha convertido en su representante exclusivo al término de una evolución y a través de una interpretación cuyas raíces se hunden profundamente en la institución histórico-social como tal (Castoriadis, 2013, p. 351).

De esta forma, Castoriadis encuentra el origen y el punto común de todas aquellas perspectivas con las cuales se ha intentado ya sea comprender, transformar o intervenir lo social y lo histórico, en la lógica identitaria-conjuntista expresadas en el *legein* y *teukhein*.

Sobre si esta caracterización del pensamiento occidental es válida o posee ciertos inconvenientes —si bien no es el objetivo de este trabajo indagar en ello— es algo que, al menos, haremos mención en la parte final de este capítulo. Lo importante es mostrar que toda la propuesta teórica de Castoriadis respecto a la imaginación es un intento por revelarse y superar este pensamiento que el autor considera arraigado en la cultura occidental; pues “La sociedad no es un conjunto, ni un sistema o jerarquía de conjuntos (o de estructuras). La sociedad es un magma y magma de magmas” (Castoriadis, 2013, p. 361).

Los imaginarios sociales y la institución de la sociedad

Castoriadis responde al pensamiento heredado con la construcción de una ontología magmática, una ontología que desde el comienzo es alteridad y creación. En el caso de la historia, el autor dice que “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” (Castoriadis, 2013, p. 297). Es esta alteridad radical inherente a lo social la que hace posible tanto a la historia como el surgimiento de nuevas sociedades.

El tiempo es pensado desde esta concepción como el aparecer de lo distinto, la emergencia de lo otro y no puede ser separado del espacio, que corresponde a “la posibilidad de la diferencia de lo mismo en lo mismo” (Castoriadis, 2013, p. 311). Ya aquí se puede apreciar el vínculo con la imaginación, pues el tiempo como emergencia de figuras distintas es principalmente la construcción de imágenes para el sujeto:

El tiempo como “dimensión” de lo imaginario radical (por ende, tanto como dimensión de la imaginación radical del sujeto en tanto sujeto, como de lo imaginario histórico-social) es emergencia de figuras otras, de figuras distintas (y, sobre todo), de “imágenes” para el sujeto, de *eidé* histórico-sociales, instituciones y significaciones imaginarias sociales, para la sociedad (Castoriadis, 2013, p. 309).

En este sentido, el tiempo es la alteridad y la alteración de estas figuras.

Aquí Castoriadis hace una sutil precisión entre la disimilitud entre lo distinto y lo diferente. Si en el pensamiento heredado se puede plantear que B deriva de A, Castoriadis sostendrá que B es una determinación “otra” de A, que no deriva de A, sino que adviene; “no viene de nada ni de ninguna parte, no proviene, sino que adviene, es creación” (2013, p. 312). Esto es lo que se refiere el autor con lo distinto, lo que emerge como otro, mientras que lo diferente solo sería un cambio de disposición, en este caso de A. Castoriadis (2013) dice que el círculo es diferente de la elipse, pero que la Odisea es distinta de la Divina Comedia. En este sentido, decir que B sea distinto de A es que B “no se la puede deducir, producir, construir, con lo que se halla ‘en’ A” (Castoriadis, 2013, p. 313). O, en otras palabras, que hay entre A y B una indeterminación esencial. Esto lleva a Castoriadis a diferenciar el crear del producir, pues

este último consiste en hacer algo distinto a partir de una materia —como hacer una mesa a partir del trabajo que se le aplica al roble—, mientras que el crear consiste en hacer algo de la nada, como en el caso de la invención de la rueda, que no corresponde con ninguna imitación de alguna cosa anterior, según el autor.

Ahora bien, esta alteridad-alteración de las figuras, esta indeterminación esencial, Castoriadis la sitúa en el centro del ser social. Y es importante entender que no corresponde con una idea de caos en el ser, sino que, en su metáfora del magma, se asume que en su fluir hay corrientes más densas y solidificaciones que se hacen estables. De esta forma, el discurso ontológico que plantea Castoriadis adquiere su sentido. La ruptura radical o la emergencia de lo otro se presenta como alteración de figuras que corresponden al operar de la imaginación. De aquí que lo histórico-social sea para Castoriadis esencialmente imaginario:

En el ser, en el por-ser, emerge lo histórico-social, que es él mismo ruptura del ser e ‘instancia’ de la aparición de la alteridad. Lo histórico-social es imaginario radical, esto es, originación incesante de la alteridad que figura y se autofigura, es en tanto figura y en tanto se autofigura, en tanto se da como figura y se autofigura en segundo grado (“reflexivamente”) (Castoriadis, 2013, p. 327).

De esta manera, Castoriadis postulará que lo social es auto-alteración que se desenvuelve en su temporalidad, que es ruptura, como historia. Pero en este fluir de lo social magmático, las corrientes se pueden hacer más densas y solidificarse, la figura se estabiliza, y cuando sucede esto estamos ante la presencia de la institución de lo social. En otras palabras, el magma de significaciones son los imaginarios sociales que cuando se cristalizan se convierten en la institución social (Castoriadis, 2013). Por ejemplo, para Castoriadis, la identidad es una institución en la medida que se establece como una regla o norma de identidad con la cual se opera en lo social. Esto es importante porque la sociedad solo puede existir por la institución, pues ésta presupone el establecimiento de ciertas significaciones imaginarias. Es de hecho, la lógica conjuntista-identitaria una de las instituciones sociales más relevantes para desenvolverse en la sociedad, pues es a partir del *legein* y el *teukhein* —que son también a la vez instituciones sociales— que se construyen otras instituciones (Castoriadis, 2013).

La institución de la sociedad es al fin de cuentas la institución de un mundo común. Pero este mundo nunca está acabado, pues siempre se le escapa el enigma, el mundo que todavía no es, pero que podría llegar a ser.

La sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente como un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia; sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales —y sólo en y por ellas— lo imaginario radical puede ser y darse existencia como histórico-social (Castoriadis, 2013, p. 574).

La relevancia de esto es que la fijación de las significaciones imaginarias sociales nunca se establece de una vez y para siempre, sino que, dado el modo de ser de lo social, siempre pueden alterarse. Esto se aprecia muy bien en cómo concibe Castoriadis al lenguaje, éste “debe contener de antemano la posibilidad de engendrar nuevos ‘términos’ materiales-abstractos bajo la forma de palabras” (2013, p. 346). El lenguaje posee un código que corresponde al sistema de signos cuyas relaciones son fijas y sus productos son determinados por el mismo sistema, vale decir, la cantidad de letras de un idioma con sus combinaciones posibles que están sometidas a un conjunto de reglas, etc. El código se mueve bajo la lógica conjuntista-identitaria, por lo cual es un producto del *legein*. Sin embargo, el lenguaje es también lengua, refiere a significaciones; “Consideradas en su plenitud, las significaciones no son elementos ni se componen de conjuntos; el mundo de las significaciones es un magma” (Castoriadis, 2013, p. 385), así las significaciones son “un haz de remisiones a partir y alrededor de un término” (p. 536), lo que quiere decir que remiten a otras significaciones o a elementos que no son significaciones —como a lo que las significaciones refieren o con lo que se relacionan—. Así, si bien las palabras son finitas, sus significaciones son indefinidas, pues siempre pueden emerger nuevas significaciones que antes no estaban contenidas en el código ni en el lenguaje actual.

Además, las significaciones en tanto magma implican que no se las puede atribuir a ningún sujeto como portador de ellas, ya sea individuo, conciencia de un grupo particular o incluso el inconsciente colectivo (Castoriadis, 2013). Son más bien el medio por el cual surgen los objetos, los individuos y los colectivos, dado que son la base del imaginario. En

este sentido, el magma de significaciones es la condición de posibilidad de la realidad social para Castoriadis.

Las significaciones no son una representación individual, ni la parte común de diferentes sujetos y mucho menos una “media” estadística. Esto hace que las significaciones sean “relativamente independientes de los significados que las llevan” (Castoriadis, 2013, p. 226). Castoriadis lo ilustra con el ejemplo de la significación “Dios”: ésta es independiente de lo percibido, pero también de lo racional, pues —por fuera de su conceptualización teológica o filosófica— “Dios no es ni el nombre de Dios, ni las imágenes que un pueblo puede darse, ni nada similar” (Castoriadis, 2013, p. 226). En este sentido, a pesar de que un individuo puede poseer una imagen precisa de Dios como representación, ésta no puede ser “ni la ‘suma’, ni la ‘parte común’, ni la ‘media’ de estas imágenes” (Castoriadis, 2013, p. 230), sino que es un esquema organizador que hace posible la conformación de estas imágenes, y por ello Castoriadis las caracteriza como imaginarias. Vale decir, la significación imaginaria “Dios” no tiene referente en el plano social, sino que crea sus referentes a partir de la representación que tienen los individuos cuando se instituye, pero además esta institución crea también prácticas y objetos, al mismo tiempo que excluye otras, como en el caso de una sociedad monoteísta que organiza su modo de ser a través de las leyes y normas que se instauran a partir de la idea de Dios.

Castoriadis (2013) dice que se podría pensar que a los objetos y las prácticas se les agrega una significación de manera posterior y por tanto independiente de éstos, sin embargo esta independencia es más bien secundaria, pues en principio todos estos objetos y prácticas surgen entrelazados a las significaciones imaginarias sociales que orientan el hacer social de las sociedades. Vale decir, siguiendo el ejemplo de la significación imaginaria de Dios, cuestiones como los ritos u objetos sagrados solo tienen su razón de ser en tanto se entrelazan con esta significación y solo a posteriori se les puede agregar nuevas significaciones con independencia de las cuales se habían constituido en un principio.

Lo último es de suma importancia, pues da cuenta de la primacía de las significaciones imaginarias en el hacer social. Y es que, al igual que el lenguaje está indisolublemente unido a una dimensión significativa, el hacer social no escapa de ésta. Si las operaciones del *legein*

constituyen el código en el lenguaje, las operaciones del *teukhein* constituyen la técnica en el hacer social —un hacer orientado a un fin—, pero ambas son inseparables de la dimensión imaginaria que las antecede, es decir presuponen las significaciones sociales. Para que existan técnicas es necesario plantear las necesidades sociales a las que están orientadas y éstas son imaginariamente definidas. Incluso cuando en la modernidad se pone la técnica como un fin en sí mismo, dice Castoriadis (2013), esta posición es al fin de cuentas una posición imaginaria.

De esta manera, lo histórico y lo social es pensado como imaginario, creación pura o alteridad-alteración en un magma de significaciones que a partir de la lógica identitaria-conjuntista —el *legein* y el *teukhein*— se instituye la sociedad en su modo de representar/decir y su modo de hacer en lo social; es decir, se constituye la realidad social.

No es difícil plantear un cuestionamiento a la ontología de la creación propuesta por Castoriadis, pues si bien es admisible en el plano humano, en su esencia histórico-social, salta al instante la pregunta sobre qué pasa con el estrato natural, el mundo físico o lo otro no-humano. Al respecto no hay una única posición por parte del autor, sino que baraja en momentos distintos, posturas diferentes. Por ejemplo, en *La institución imaginaria de la sociedad* dirá que “La emergencia de la alteridad está ya inscrita en la temporalidad presocial, o natural” (Castoriadis, 2013, 327-328), y argumenta que la insuficiencia de la lógica conjuntista-identitaria se muestra en su contradicción a la hora de explicar los fenómenos tales como los de la física cuántica, demostrando que la alteridad-alteración ya se encuentra presente en la esfera natural. En otros momentos de la misma obra dirá que el estrato natural se mueve exclusivamente bajo la lógica identitario-conjuntista, cuestión que luego se acentuará en *Lógica, imaginación, reflexión* donde sostendrá que “es posible calificar al simple ser vivo como, en gran parte, una especie de autómeta conjuntista-identitario” (Castoriadis, 1993, p. 34). Esto implica que el ser humano, en tanto ser vivo, debe poseer en su interior algún grado de la lógica conjuntista-identitaria y que está obligado a reproducirla si es que quiere sobrevivir en el medio ambiente. Entonces, desde este punto de vista, el surgimiento de la alteridad-alteración se debe a una disfuncionalidad del ser humano en su operar como ente natural, que demuestra que éste es “un animal loco y radicalmente inepto

para la vida” (Castoriadis, 1993, p. 40). La a-funcionalidad del ser humano da cuenta de una ruptura con su base instintiva, lo que sería la causa del surgimiento de lo imaginario y la fractura en su modo de ser con la lógica identitaria-conjuntista.

Independientemente de si la característica de la ruptura radical se encuentra ya en lo natural o aparece en lo histórico-social como una consecuencia de la a-funcionalidad del ser humano, Castoriadis (2013) sostendrá que para la institución de la sociedad el estrato natural se presenta como un apoyo o su soporte. Vale decir, lo histórico-social no se puede distinguir ni separar del estrato natural de manera radical, sino que éste debe ser siempre considerado. Así, el “apoyo”, en su referencia al psicoanálisis freudiano del cual toma el concepto el autor, plantea que lo psíquico no está dictado por la biología, pero tampoco tiene una libertad absoluta de ella, de la misma manera, la sociedad no está determinada por el estrato natural, pero tampoco se encuentra exento de su influencia:

Decir que la institución de la sociedad se apoya en la organización del primer estrato natural quiere decir que lo reproduce, no lo refleja, no está determinada por él de ningún modo; sino que en ese estrato encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo y de incitación, de limitaciones y de obstáculos (Castoriadis, 2013, p. 371).

El estrato natural es condición de existencia de la sociedad, pero ésta se apropia del estrato natural a través del magma de significaciones. Esto sucede, nos plantea Castoriadis (2013), por ejemplo con el tiempo; su irreversibilidad y su constante fluir hacia adelante es algo del que ningún individuo ni sociedad puede escapar y que, por lo tanto, se debe tener presente a la hora de actuar. Sin embargo, cómo se vive o se experimenta el tiempo —ya sea como un tiempo cíclico para las primeras civilizaciones, lineal para una sociedad cristiana, progresivo para la modernidad o acelerado para las sociedades de la información— es algo que depende del magma de significaciones y al cómo las diferentes sociedades instituyen el tiempo. Desde este punto de vista, ciertamente la irreversibilidad del tiempo resulta trivial al compararlo con las diferentes maneras que tienen las culturas para habitar, dar significado e instituir el tiempo.

Una vez planteado todo lo anterior, es que se puede apreciar el movimiento que hace Castoriadis respecto a la imaginación y que lo lleva a concebir su propia mirada de lo social. Pues, como él mismo plantea, en el sentido más general “hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo ‘inventado’ ” (2013, p. 204). Pero esta capacidad de inventar, el autor la radicaliza y la reposiciona. La radicaliza porque la creación puede ser totalmente absoluta, de la nada, y la reposiciona porque pone a la imaginación en el ser de lo social. De esta forma el imaginario social es la condición de posibilidad de la institución de lo social, de ella surgen —se inventan— las prácticas, los objetos, los individuos, como el lenguaje, las representaciones y las imágenes, es decir, es la que figura tales ámbitos. La institución es la solidificación del magma de las significaciones imaginarias, su estabilización, que sin embargo siempre está abierta y nunca terminada. Es por esto último, que la ontología social de la imaginación le es funcional a los propósitos políticos de Castoriadis, pues la transformación de la sociedad se hace siempre posible y nunca se somete a una determinación absoluta.

Pero el imaginario social es solo una parte del proyecto teórico de Castoriadis, pues falta la otra cara de la moneda. La radicalidad de la ontología de la imaginación no solo se expresa en el plano social, sino también en el individual, específicamente en la psico/soma:

A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical (Castoriadis, 2013, 571).

El imaginario radical

La imaginación como proceso psíquico es, ciertamente, la aproximación más natural que se puede encontrar en relación a ella. Castoriadis (1997b) sitúa su aparición en el pensamiento griego, particularmente en el de Aristóteles, quien describe dos tipos distintos de imaginación bajo el nombre de *phantasia*: una que Castoriadis denomina imaginación segunda que corresponde con la imaginación reproductora o combinatoria; y otra que es la imaginación primera, la condición de posibilidad de todo pensamiento. Esta última

corresponde a lo que Castoriadis denomina imaginación radical y en la historia de la filosofía ha sido opacada por la primacía del logos.

La imaginación vuelve a ser relevante en la filosofía con Kant que la define como el poder de representar un objeto en su ausencia, pero para Castoriadis (1993, 1997b) sigue refiriéndose a la imaginación segunda, a pesar de que Kant va más allá de la simple conceptualización psicológica. Según la visión de Castoriadis (1993), el filósofo de la *Crítica de la razón pura* presupone la noción de objeto como algo ya dado en su definición de imaginación, además que al plantearla como perteneciente a la sensibilidad somete a la imaginación a la receptividad de impresiones o choques exteriores. Asimismo, Kant tampoco escapa de la primacía del logos, pues continúa supeditando a la imaginación a la razón y a la búsqueda del conocimiento verdadero (Castoriadis, 1997b). En cambio, la imaginación que propone Castoriadis (1993), la imaginación primera o radical, es una que pone a los objetos de la nada, sin necesidad de estímulos externos, una donde la sensibilidad es su producto, que ordena, filtra y organiza los choques externos, es decir “hace posible para todo ser (comprendidos los humanos) crear para sí un mundo propio” (Castoriadis, 1997b, p. 148).

Es en el pensamiento de Freud donde Castoriadis encuentra un mayor desarrollo de la imaginación radical. No precisamente en lo que Freud denomina como fantasía —los productos de la actividad combinatoria de la psique (Freud, 1992f)— que corresponden a la imaginación segunda, sino en la totalidad de su obra referida a los procesos psíquicos y el inconsciente (Castoriadis, 1993,1997b). El trabajo del sueño es un ejemplo de ello, en tanto crea imágenes y presenta elementos audibles y visibles que sin embargo no son percibidos sensorialmente. La actividad psíquica, con su operar lleno de contradicciones y oposiciones, es para Castoriadis (1997b) una instancia que escapa de la lógica identitaria-conjuntista, que se presenta en la obra freudiana como “la obligación, y trabajo, permanentes de la psique de dar figurabilidad a lo que, en sí mismo no tiene figura para la psique” (p. 170). Es más, cuando Freud (1991a) plantea que la única actividad que queda libre del principio de realidad, y por tanto vinculada con el principio de placer, es la fantasía, Castoriadis sostiene que esto evidencia la existencia previa de un modo de ser de lo psíquico relacionado directamente con la imaginación:

ya que esta “separación” sólo ha tenido lugar con la instauración del principio de realidad, la implicación es evidentemente que el funcionamiento inicial de la psique era pura fantasmaticación que satisfacía únicamente el principio de placer, es decir, imaginación libre (1997b, p. 174).

De esta forma, Castoriadis encuentra en Freud el descubrimiento del elemento imaginario de la psique —aunque el psicoanalista nunca lo haya llamado como tal— y su caracterización como un flujo indistinguible de representaciones, intenciones y afectos (Castoriadis, 1993; 1997b). Es importante aquí aclarar que representación no es “representación”, es decir, no es una segunda presentación de algo, ni tampoco es “representación de”, sino es la puesta en imagen misma:

La psique, sin duda, es “receptividad de las impresiones”, capacidad de ser afectado por...; pero también es (y sobre todo, pues sin ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su “puesta en imagen”. La psique es elemento *formativo* que sólo existe en y por *lo* que forma y *cómo* lo forma; es *Bildung* y *Einbildung* —formación e imaginación—, es imaginación radical que hace surgir ya una “primera” representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada* (Castoriadis, 2013, p. 444).

Es solo a partir de la instauración del principio de realidad que las representaciones se vinculan con un algo —exterior como la realidad o interior como la pulsión—, pues en el inconsciente es indistinguible la verdad de la ficción, ya que no posee prueba de realidad, éste se da su propia existencia: la realidad psíquica. Castoriadis (2013) es enfático en decir que no se trata de que exista una ficción y una realidad que el inconsciente confunde, sino que tales valoraciones no tienen sentido a la hora de hablar del inconsciente. Y si esta realidad psíquica está mayoritariamente conformada por representaciones es lógico decir que su modo de ser es el de la imaginación radical. Luego, adquiere significado que se observe la acción de la imaginación en los procesos donde no interviene el principio de realidad como el fantaseo, el sueño o el juego.

Particularmente el fantaseo se ha caracterizado como un proceso que viene a dar respuesta a una necesidad, ya sea en el pensamiento freudiano donde el neurótico huye de las insatisfacción de la realidad envolviéndose en un mundo imaginario, o en un nivel sociológico donde la religión, ciencia y arte se interpretan como productos culturales con los que se dan respuestas a los misterios del universo, consuelo al sufrimiento, o acceso a satisfacciones ilusorias; “En cualquiera de estos casos, la función que se atribuye a lo imaginario consiste en llenar, colmar, cubrir lo que es necesariamente abertura [*béance*], escisión, falta de ser del sujeto” (Castoriadis, 2013, p. 452).

Sin embargo, Castoriadis (2013) considera que esta formulación del deseo —y la imaginación como un intento psíquico de su satisfacción— no deja de tener contradicciones e incógnitas. Como una especie de tautología el deseo es deseo de un objeto deseado, pero la pregunta que se hace Castoriadis es ¿en qué momento se constituye un objeto como deseado? pues tiene que haberse constituido primero como objeto deseado para que posteriormente su ausencia motive el deseo. Pero si el objeto nunca estuvo presente ¿cómo el sujeto lo concibe como deseable?. Al respecto Castoriadis dirá que “No cabe duda de que el deseo es deseo de un objeto ausente (o que puede faltar), pero el objeto ausente se constituye como tal en función de deseo” (2013, p. 453), pues al fin y al cabo el sujeto puede tener varias faltas, pero solo algunas se convierten en un motor motivador por llenarlas. Entonces, si nos hacemos la pregunta sobre ¿qué hace que un objeto sea deseable? Castoriadis dirá que tal cuestión no se responde apelando a las propiedades del objeto ni con la constitución biológica del sujeto deseante. Si bien hay objetos biológicamente necesarios para sostener las funciones vitales del organismo, eso no dice mucho de las características de los deseos humanos, por lo que tales cuestiones son más bien apoyos para el deseo; “El oxígeno no aporta nada a las fantasías, pero les ‘permite existir’” (Castoriadis, 2013, p. 454). Desde este punto de vista, la falta se constituirá también como un apoyo, por lo que el deseo no se explicaría por la falta, sino que habría que encontrar su origen en la misma psique como flujo representativo, es decir en su cualidad imaginativa.

Para que haya ausencia para la psique, es forzoso que la psique sea la que da existencia a algo —la representación— y que la psique pueda dar existencia a algo en calidad

de “ausente”, lo cual implica a la vez que la psique sea capaz de postular como existente lo que no es, y por tanto de presentificar-figurar, y figurar-lo dentro de o en relación con otra figura, en la que es cogido: figura o representación “de sí mismo” (abuso del lenguaje) como aquello a lo cual “no falta nada” (Castoriadis, 2013, p. 455).

Aquí el elemento a destacar, además de la intervención directa de la imaginación en su capacidad de figurar un objeto ausente, es esa representación sobre sí mismo donde “no falta nada”, pues hace referencia a un estado psíquico en el que el sujeto se concibe a sí mismo como completo. Aquí Castoriadis estaría vinculando el deseo con un estado originario de la psique, cuyos vestigios encontramos en uno de los pocos procesos que quedó libre del principio de realidad, la fantasía, remitiéndonos directamente a la caracterización de una imaginación primigenia.

Existiría entonces un estado o tipo de organización originaria, por la cual pasan todos los individuos, en donde la psique solo se relaciona consigo misma, pues no hay distinción entre ella y el resto, como tampoco entre percepción, representación y sensación. Sería un estado de totalidad unificada donde la diferencia no existe y las necesidades están todas satisfechas. A este estado donde no hay exclusión sino inclusión total se lo denomina como autismo.

En el nivel originario, no sólo no puede haber distinción de la representación, la intención y el afecto, sino que tampoco puede haber “objeto ausente” y deseo, pues el “deseo” es siempre satisfecho-“realizado” antes de haber podido articularse como “deseo” (Castoriadis, 2013, p. 456).

De esta manera el deseo y su aparición como producto de la falta de un objeto deseable es explicada por Castoriadis a partir de este estado monádico en el que el sujeto es una totalidad indiferenciada que en el desarrollo de los individuos se ha fracturado. Esto explicaría por qué en la literatura psicoanalítica se ha caracterizado la fantasía como una escena en donde no se puede identificar el sujeto en ella, pues “La fantasía remite inexorablemente, como su origen, a un ‘estado’ en el que el sujeto está en todas partes, en el

que todo, comprendido el modo de coexistencia, no es otra cosa que sujeto” (Castoriadis, 2013, p. 462-463). De esta forma el objeto de deseo no tendría sentido, pues el deseo no busca un objeto sino una escena, ese estado de totalidad unificada que ya había sido experimentado por el individuo. Lo que sería coherente también con la pretensión del sujeto de unirse tanto con el objeto de deseo como con el deseo del otro. Al fin de cuenta, nos dice Castoriadis, “La psique es su propio objeto perdido” (2013, p. 464) y el único deseo irrealizable desde este punto de vista sería éste, el de volver a ese estado primigenio ya perdido para siempre.

Este primer estado es claramente imaginario y será constante en la historia del individuo, pero relegado al plano mayoritariamente del inconsciente. La psique se irá reorganizando a partir de sus múltiples rupturas a lo largo de la vida, como con la instauración del principio de realidad para que ésta se imponga a las representaciones del individuo, la evitación del displacer, la renuncia al placer inmediato, la interiorización de la represión etc., en fin, la imposición de un tipo de organización por parte de la institución social para transformar la psique autista en individuo. Es en este proceso donde surge la separación entre un mundo privado y un mundo común —con la intromisión de los otros, la instauración de una realidad independiente, pero de la que se participa— como también el establecimiento de todas las dualidades conocidas (bueno/malo, sujeto/objeto, placer/displacer, etc.); “La imposición de la socialización a la psique es esencialmente la imposición de la separación” (Castoriadis, 2013, p. 471). Castoriadis dirá que la imaginación radical jamás deja de intervenir sobre todas estas rupturas que le son impuestas al individuo, pues la reorganización de la psique es la reorganización de los esquemas dados por la imaginación misma, y la institución de la sociedad no puede operar sin tener a la base el imaginario radical e irreductible del individuo.

De esta caracterización de una imaginación primigenia Castoriadis deduce una consecuencia importante. Si lo real para la psique en su comienzo es lo imaginario, esto significa que “para los humanos el placer de representación domina sobre el placer de órgano” (1997b, p. 174). De aquí es que Castoriadis dirá que el ser humano es un animal loco, nace con una subjetividad autista que solo se relaciona consigo misma porque se

concibe como una entidad total, luego es la sociedad quién saca al ser humano de su locura. Sin embargo, hay que recordar que esta imaginación siempre se encontrará presente en la vida del individuo, de lo que deduce el pensador una segunda consecuencia; la imaginación humana es profundamente disfuncional:

en oposición al carácter funcional de la imaginación animal, la imaginación humana es desfuncionalizada, liberada de la servidumbre del funcionamiento biológico y sus finalidades, con la capacidad de crear formas y contenidos que no corresponden a ninguna necesidad, simplemente apoyada en la dimensión animal de lo humano (Castoriadis, 1997b, p. 176).

Con respecto a esto, Castoriadis (1997b) esboza su propia visión de lo vivo entendiéndolo como una especie de ente autómatas conjuntista-identitario. Aunque él mismo es claro en decir que esto funciona más bien como una hipótesis de trabajo. Plantea que todo ser vivo se mueve bajo una forma binaria (sí/no, atracción/repulsión, etc.) a la vez que debe poseer las tres determinaciones esenciales que son intención, afecto y representación, al menos en su forma mínima; como intención mínima de conservación y reproducción, y afecto mínimo de placer y displacer. Con respecto a la representación se detiene más, pues ésta no debe ser pensada como un reflejo de la realidad, pues el ser viviente construye su propio mundo a partir de los “choques” con la realidad. Esto implica que la información es información, es decir, presupone algún tipo de estructuración subjetiva que hace que el ser viviente figure una imagen propia, por lo que también se presume una forma de organización. Es decir, “Lo viviente posee, pues, una imaginación ‘elemental’ que contiene una lógica ‘elemental’” (Castoriadis, 1997b, p.182), aunque bien esta imaginación y esta lógica son bastante estáticas y guiadas por la funcionalidad.

La imaginación humana, en cambio, da cuenta de la ruptura en la evolución de la psique animal, la que probablemente fue la condición que permitió el surgimiento de la sociedad. Como mencionamos, Castoriadis (1997b) concibe al ser humano como un ser inepto para la vida, a-funcional, que opera ajeno a las regulaciones instintivas. Esto implica que la imaginación se autonomiza, se desliga la imagen del choque dado por la realidad, se vuelve ingobernable, espontánea e ilimitada. Y la segunda consecuencia es la ya mencionada

prioridad del placer representativo por sobre el placer del órgano, con lo que, por ejemplo, Castoriadis explica el distanciamiento de la sexualidad de su fin reproductivo.

Es de hecho, la primacía del placer por representación la que posibilita la sublimación, que es además la que vincula, en el pensamiento de Castoriadis, la imaginación radical con el imaginario social. Con la sublimación el individuo es forzado a reemplazar sus objetos de placer privados por objetos que son dados por la institución social, para ser usados como medios para su placer personal (Castoriadis, 2013). En este sentido, la sublimación presupone los dos tipos de imaginación: en la medida que implica la capacidad de poner algo en el lugar de lo otro, presupone la imaginación radical; y ya que eso que pone debe estar compuesto por formas y significados que son dados por la institución social, la sublimación presupone el imaginario social. De esta forma, por dar un ejemplo, la institución social del boxeo —con los significados respecto al deporte, la competencia, la vida sana, la disciplina y el trabajo duro— se convierte en la forma que tiene un individuo particular para saciar sus impulsos destructivos y convertirlos en algo valorado socialmente.

Para Castoriadis (2013) la sublimación no solo implica el cambio de finalidad de la pulsión, es decir la sustitución del objeto al cual iba dirigida la pulsión en un comienzo, sino que también significa la alteración del objeto mismo; alteración en tanto el objeto de la sustitución debe contener el componente erótico del objeto al cual reemplaza. Vale decir, un poema con el que un artista sublima sus deseos más profundos implica también que el poema mismo deja de ser un texto como cualquier otro. Y la relevancia de este elemento de alteración del objeto en la sublimación es que da cuenta del surgimiento de un nuevo tipo de placer, “La intención se vuelve intención de modificación en el real y de lo real, que en adelante sostendrá el hacer del individuo en sus diferentes formas” (Castoriadis, 2013, p. 491), es decir, emerge el placer por la transformación de la realidad.

De esta manera el individuo vuelve a encontrarse con el placer por representación de su estado monádico, pero ahora llega a él a través de la mediación de lo social que crea las representaciones, objetos e individuos para su disposición. Sin duda esto significa que el sujeto se integra a la sociedad en tanto hace uso de la red recursos dispuesta por ella, construyendo así su auto-imagen. Pero si tenemos presente el carácter a-funcional de la

imaginación, el placer por la modificación y sobre todo que la recuperación por parte del individuo de los objetos dispuestos por la sociedad implica su alteración, esto significa que el individuo puede desbordar el modelo de su socialización e incluso transformarlo radicalmente.

Así queda expuesta la faceta individual de la imaginación en el pensamiento de Castoriadis. Una imaginación radical como capacidad de hacer surgir representaciones de la nada, sin necesidad de estímulo externo, que figura y forma sus propias presentaciones sin la cual no es posible percibir y formar la realidad, que es condición del pensamiento y que posee un carácter disfuncional pues sus objetos que crea no dependen de ninguna necesidad. Esta imaginación está presente desde sus inicios en el individuo, en su faceta monádica en el que éste se concibe como un todo que se satisface a sí mismo a partir de las representaciones que conforma. Luego en el desarrollo de la psique individual el estado monádico se rompe y el individuo es integrado a la realidad social, pero esta integración se hace a partir de la imaginación misma que posibilita al sujeto configurar su propia imagen de sí, a la vez que le permite buscar las situaciones de placer dado a que es capaz de apropiarse y alterar los recursos que le dispone la sociedad, adquiriendo el placer por la creación. Es en este punto donde se cruza la imaginación radical con la imaginación social. La sociedad se sostiene a través de la imaginación radical, gracias a esta capacidad es que logra crear la cultura, pero también la imaginación radical necesita de la imaginación social en la medida que reincorpora en la psique objetos que son creados por la institución social. Ninguna imaginación se supedita a otra, pero ambas se requieren mutuamente, y las dos son la base de la creación de la realidad social (Castoriadis, 1993, 1997a, 1997b, 2013).

Contribuciones de Castoriadis al pensamiento de la imaginación

La radicalidad con que Castoriadis desarrolla su visión de la imaginación es sin duda innovadora. Construye una ontología propia al situar a la imaginación como punto de partida. En el plano individual la considera como el origen de todos los procesos psicológicos y como la causante de la singularidad humana. En el plano social —además de el simple hecho de concebirla como un proceso colectivo, no reducido únicamente a lo individual-psicológico, lo que es, sin lugar a dudas, algo a destacar—, concibe la imaginación como el motor del

dinamismo inherente al desarrollo y cambio de lo social, junto con los procesos históricos, como una especie de caldo de cultivo donde se crea la cultura, las instituciones, las representaciones y los significados compartidos por las diferentes sociedades.

Como mencionamos, los planteamientos en torno a la imaginación de Castoriadis buscan resolver y generar alternativas a ciertas dificultades que el autor considera cruciales para la práctica política y que, por lo demás, generan una serie de consecuencias negativas a la hora de concebir lo humano. Aquí es precisamente donde encontramos un punto de debilidad en sus concepciones. Lo que denomina como “pensamiento heredado” es al fin de cuentas una simplificación brutal de la filosofía y las ciencias sociales. No se podría llamar precisamente identitario a quienes conciben que “nadie se baña dos veces en el mismo río” ni a quienes dudan que si se reemplazan todas las partes de un barco sigue siendo el mismo barco, a quienes cuestionaron la existencia del tiempo o del movimiento o incluso del pasado. En este sentido Castoriadis cae en lo mismo que crítica. Al igual que los economicistas que consideraron que toda historia previa estaba movilizadora por relaciones económicas, él atribuye a todo el pensamiento occidental las bases de lo que es en realidad una concepción de mundo mucho más reciente. Simplifica por montones varias de las formulaciones de los pensadores más complejos. A Kant le reprocha haber supeditado la imaginación al saber, en una obra (la primera Crítica) cuyo objetivo es dar sustento al conocimiento humano, sin considerar y minimizar las obras posteriores del alemán donde la imaginación aparece mucho más libre (Lapoujade, 1988) y cercana a lo que Castoriadis quiere formular. Considera como determinista a toda la filosofía, a pesar de las sutilezas del Idealismo Alemán en torno a las diferencias por ejemplo entre determinidad y determinación. Al respecto es Hegel quien se lleva la peor parte. Castoriadis lo considera como el artífice del pensamiento de la totalidad sin residuo, del determinismo más brutal que apunta inevitablemente hacia la dirección de un final cerrado. Sin embargo, un simple paso por el prólogo de la fenomenología es suficiente para demostrar lo contrario. Cuando Hegel habla del espíritu del nuevo mundo —en el contexto del abandono de la mentalidad feudal alemana y el surgimiento de la revolución burguesa—, afirma que “este nuevo mundo no presenta una realidad perfecta, como no la presenta tampoco el niño recién nacido” (1966, p. 12), es fruto del

desenvolvimiento del periodo anterior, pero que ahora se encuentra como un “concepto simple de este todo” (p. 13) que implica precisamente que está abierto a nuevos desarrollos. Nada más alejado de la visión muy popular entre los críticos del alemán que lo catalogan como el fundador del fin de la historia y que responden mucho más a la visión de Kojève que a la de Hegel (Dri, 2006). Es más, Castoriadis confunde, como es habitual, el “saberlo todo” con “saber el todo” (Pérez, 2008) lo que explicaría varias de sus interpretaciones sobre el tema. En este sentido, el autor solo demuestra la sentencia de Pérez (2013): “Hegel es quizás el más criticado y el menos leído” (p. 9).

Ahora en relación a sus críticas al marxismo, acierta en ciertos cuestionamientos en relación a la interpretación mecanicista con la que se ha mirado esta perspectiva —mucho más cercana al funcionalismo, el estructuralismo o el positivismo (teniendo presente sus diferencias reales)—. Pero resulta que tales críticas ya habían sido puestas en manifiesto dentro del mismo marxismo, por ejemplo, por Gramsci (1971), por lo que Castoriadis en su exposición tiende reducir y eliminar las divergencias y discusiones en el propio campo para fortalecer su argumentación:

Por un lado, como Janover pone de manifiesto, Castoriadis no menciona a marxista alguno que no encaje en el estrecho molde del marxismo que dibuja: ni Korsch, ni Pannekoek, ni Mattick, ni, como ya se ha dicho, nada de Gramsci (Pedrol, 2003, p.80).

Ciertamente resulta curioso que para Castoriadis (2013) la idea de un horizonte comunista es prueba de la visión escatológica del marxismo, pero que cuando él habla de la necesidad de pensar en el porvenir no aplique los mismos criterios.

La cuestión resulta aún más compleja cuando analizamos su exposición en términos epistemológicos. Pues el autor asume que cuando algo B está determinado por un algo A, ello implica una visión determinista, que consiste en que al saber las condiciones iniciales de un sistema ya se es capaz de deducir el futuro del sistema —la totalidad cerrada que tanto critica—. El problema está en que determinación no implica determinismo. Se puede plantear que los movimientos de una gota de agua al recorrer una montaña están determinados por las circunvoluciones del terreno, el viento, etc., pero al lanzarlas desde el mismo lugar se pueden

obtener recorridos totalmente distintos (Maturana & Varela, 2003). De la misma forma se puede decir que en el proceso que llevó a un dinosaurio a convertirse en una gallina, desde una mirada a posteriori, estaba determinado por una serie de condiciones ambientales, sin embargo no podemos deducir en qué animal distinto se convertirá la gallina en el futuro. Esto se debe a que no es lo mismo la determinación en un nivel local (interacciones individuales) que en un nivel global (como sistema), por lo que el determinismo, como lo entiende Castoriadis, solo aplica cuando se habla en el nivel global. Y la omisión de tales precisiones es la que lleva al fin de cuentas a Castoriadis a simplificar las perspectivas a las que intenta cuestionar. Como cuando sostiene que “Realidad, causalidad, finalidad, motivación, reflejo, función y estructura son solo formas de nombrar la razón necesaria y suficiente” (2013, p. 351), luego criticando la necesidad ya hemos resuelto los problemas de la causalidad y la realidad, algo bastante cuestionable. Por esto, a pesar de la fama que posee el autor por su visión crítica, los adversarios a los cuales se enfrenta Castoriadis son muchas veces, para nuestros ojos, un gran y artificial hombre de paja que el autor ha creado.

Aun siendo consciente del alcance limitado de la crítica de Castoriadis hacia las perspectivas teóricas y prácticas que aglutina bajo el nombre de “pensamiento heredado”, esto no quiere decir que pierde mérito en torno a su formulación sobre la imaginación. Sus concepciones nacen precisamente con el objetivo de revitalizar la crítica social que veía estancada y reorientar el pensamiento hacia la emancipación. Y eso implicaba, a su modo de ver, empezar de nuevo, formular su propia visión sobre lo social. Su objetivo fue poner la transformación en el centro de la realidad social y esto lo hizo a partir de ontologizar la creatividad a través de la imaginación. Lo histórico-social es alteridad-alteración, emergencia de lo distinto, auto-creación, pero sobre todo figuración de “imágenes”, presentaciones, esquemas, sentidos y prácticas. De aquí que sea planteado precisamente como lo imaginario, pues si para el sentido común la imaginación se relaciona con la capacidad de crear, en este sentido lo social debe ser considerado como pura imaginación. Por lo mismo que resulta erróneo pensar que los imaginarios sociales corresponden a representaciones sociales, son por el contrario la condición de posibilidad de esas representaciones, el magma que se solidifica. Una vez planteada la alteridad y la creación en el modo de ser de lo social, resulta

que ninguna institución de lo social —entendiéndola como la solidificación de los imaginarios sociales— sea eterna o incuestionable. Por el contrario, toda sociedad, toda institución, norma o ley es completamente alterable, porque la alteración es parte del ser de lo social. En este sentido el sujeto debe romper con el imaginario social impuesto, “lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo modo de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución” (Castoriadis, 2013, p. 576).

También en el plano individual las aportaciones de Castoriadis sobre la imaginación no carecen de originalidad. Desde una posición psicoanalítica no trata a la imaginación solo desde el plano de la fantasía, sino que gesta una visión de la psique a partir de concebirla como imaginación pura. El inconsciente, la conciencia, el principio de realidad, la fantasía son instancias que se originan al domesticar la imaginación delirante del sujeto monádico. Esto lleva a Castoriadis a establecer su propia idea de la condición humana o a complementar la ya puesta por Freud —la de un ser humano atravesado por conflictos psíquicos producto de su socialización a través del complejo de Edipo—; el ser humano como un animal disfuncional, autista en su origen, se concibe como un todo que se relaciona y se satisface a sí mismo y que es a partir del proceso de integración del individuo a la sociedad que éste es sacado de su estado de delirio inicial. La repercusión de esto es la inversión que hace Castoriadis de la relación imaginación/deseo. Mientras que, para una gran parte del pensamiento, la imaginación y sus productos son concebidos como modos en que los individuos buscan satisfacer los anhelos que la realidad social no puede cubrir, es decir la imaginación como resultado de la necesidad, Castoriadis sostendrá que es a partir de la ruptura de la imaginación monádica que, los ahora individuos, se aferran a deseos, que son intentos de restablecer esa organización psíquica previa a partir de la incorporación de objetos y otros a su subjetividad. En síntesis, el deseo es producto de la imaginación.

Siguiendo lo anterior es que la primacía ontológica de la imaginación que construye Castoriadis es doble, tanto en el ser de lo social como en el ser del individuo. Y aun así ambas esferas desde su interpretación no se sobreponen una a la otra. Los imaginarios sociales suponen la capacidad de figuración, alteración y creación que permite la imaginación radical,

al mismo tiempo la imaginación radical reincorpora los productos públicos de los imaginarios sociales que ella es incapaz de construir. De esta forma la visión de lo humano para Castoriadis es el juego y la articulación entre imaginaciones que van creando la realidad y que, desde su punto de vista, es planteada principalmente como realidad social. Por ello mismo, esta realidad, a pesar de que ofrece resistencias y dificultades a quienes la componen, es maleable y permite su alteración, pues es principalmente alteridad pura. Dicho todo lo anterior es que podemos constatar que es esta capacidad creativa inherente a lo humano lo que para Castoriadis es el fundamento de lo político y la condición de posibilidad de la transformación de la sociedad.

Capítulo VIII: De la imaginación a la realidad

*Como ya dijimos,
Pascal decía que la imaginación era una maestra muy pícara.
Goethe dijo de ella que era la precursora de la razón.
Ambos decían la verdad.
Lev Vigotsky*

Como es de esperar, la imaginación ha sido foco de estudio en el campo de la psicología. Aunque la preponderancia de la disciplina, en tanto estudio de fenómenos psicológicos, pueda ser asociada a procesos conductuales o mentales relacionados con la memoria, la atención o el inconsciente, etc., la imaginación hace presencia en el campo como foco de interés de los mayores exponentes de la disciplina. De hecho, como luego veremos, parece haber recorrido un camino distinto que el de la filosofía que concibe la imaginación desde una preponderancia de lo cognitivo. Por el contrario, los saberes psicológicos la vinculan estrechamente con aspectos motores, corporales, afectivos que responden a necesidades y deseos del sujeto (Fernández, 2020). Ciertamente, hacer una gran exposición sobre todo lo que se ha escrito en torno a la imaginación y la creatividad en los saberes psicológicos es una tarea colosal, y dada la gran cantidad de material del que se dispone, prácticamente imposible. Para efectos de este capítulo, hemos preferido enfocarnos en los autores que podríamos decir que han planteado las bases de los estudios de la imaginación, la creatividad y la fantasía en psicología. Revisaremos el pensamiento en torno a la imaginación creadora de Théodule-Armand Ribot, los aportes del psicólogo soviético Lev Vigotsky, la psicología del desarrollo de Jean Piaget y culminaremos con la concepción de la fantasía del padre del psicoanálisis Sigmund Freud. Ahora bien, esto no significa que no complementemos lo expuesto con trabajos posteriores, particularmente en el apartado final del capítulo nos referiremos a algunas ausencias, desarrollos, corroboraciones y tensiones que se han dado posteriormente a la influencia de tales pensadores, como también expondremos ciertas constantes, diferencias y ejes comunes que podemos identificar en las perspectivas de estos autores.

La taxonomía de la imaginación de Ribot

En el año 1900 Théodule-Armand Ribot publica en Francia su *Ensayo acerca de la imaginación creadora* (Ribot, 1901), un interesante y precursor estudio donde indaga en los factores implicados en la imaginación, su desenvolvimiento desde los animales hasta el ser humano, y los diferentes tipos de imaginación. En este trabajo Ribot habla específicamente de la imaginación creadora para distinguirla de la imaginación reproductiva, relacionada con la resurrección de las experiencias vividas en el individuo, es decir, la memoria, pues la imaginación creadora tiene como carácter distintivo la emergencia de lo nuevo.

Como elemento primero a destacar, a la vez que es la columna vertebral de su concepción de la imaginación, es que ésta posee una naturaleza motora. Para Ribot (1901) el acto mismo de percibir es, en tanto acto, principalmente movimiento del cuerpo. Por ejemplo, el acto de recordar, la memoria, es en alguna medida repetición de algún grado del movimiento previo ya efectuado. De la misma manera la imaginación tiene en su base el movimiento, lo que implica que “el elemento motor de la imagen tiende a hacerla perder su carácter puramente interno, objetivándola, exteriorizándola y proyectándola fuera de nosotros mismos” (Ribot, 1901, p. 21). Esto es sumamente importante recalcar, pues es una constante dentro de su perspectiva y que lo distancia de ciertas visiones más mentalistas que tienden a poner a la imaginación como algo del dominio exclusivo de lo cognitivo, y cuyo hábitat es predominantemente lo interno del individuo. Para Ribot, por el contrario, la imaginación tiende a su exteriorización, a inmiscuirse en la realidad.

La tesis de la imaginación como función motora lleva a Ribot (1901) a compararla con la voluntad: “La imaginación es en el orden intelectual el equivalente de la voluntad en el orden del movimiento” (p. 25). Dentro de sus similitudes se encuentra que ambas se desarrollan progresivamente en la historia del individuo, en tanto que éstos aprenden a dominar los movimientos de su cuerpo, ya sean músculos, reflejos, como también emociones, etc.; la imaginación creadora

no surge perfecta; sus materiales son las imágenes, que aquí equivalen a los movimientos musculares; atraviesan un periodo de ensayo; es siempre, desde el

principio (por razones que indicaremos más adelante) una imitación, y sólo progresivamente alcanza sus formas complejas (Ribot, 1901, p. 25-26).

En este sentido, la imaginación con el tiempo se hace más rica en su desarrollo —cuestión que como veremos posteriormente, Vigotsky (2018) corroborará—. La segunda característica común de la voluntad y la imaginación es que en ambas su movimiento tiene una dirección dirigida desde dentro hacia fuera y que ambas establecen una “causalidad propia” (Ribot, 1901, p. 26). Esto para Ribot contrapone a la imaginación con el conocimiento, en tanto en este último el movimiento va de afuera hacia adentro, interiorizando las regularidades del mundo externo, la imaginación es antropocéntrica parte de sí mismo e instala su propia causalidad. El tercer elemento común entre voluntad e imaginación que observa Ribot es que ambas poseen cierto carácter teleológico, es decir actúan dirigidos hacia un fin. Por último, Ribot (1901) encuentra una cuarta similitud, derivada del punto anterior, y es que, si la voluntad culmina siempre en un acto, los indecisos representan la voluntad atrofiada, en el caso de la imaginación este mal sería paralelo al de los soñadores, cuyos productos de su fantasía no se encarnan en ninguna obra, ni práctica ni estética, sino que permanecen de manera puramente interna.

Una vez establecida la tesis del carácter motor de la imaginación, Ribot identifica y analiza tres factores que determinan la imaginación: el factor intelectual, el emocional y el inconsciente.

El factor intelectual hace referencia a los elementos que toma la imaginación del intelecto y éstos consistirían en dos procesos; la disociación, la parte negativa, y la asociación, la parte positiva. La disociación es también llamada abstracción y no solo implica la fractura, división o desvinculación de los elementos de un todo, sino también la fundición y apropiación de tales elementos. La percepción es un trabajo de síntesis, dice Ribot (1901), y la disociación ya está en ella, en tanto la imagen que crea es una simplificación de los datos sensoriales. Ribot divide la imagen en tres tipos: completa, incompleta y esquemática. Las imágenes completas son las que están bien distinguidas en la experiencia y corresponden siempre a objetos específicos e individuales, pero, a pesar de su nombre, no implican una copia exacta del objeto, ya que ésta es siempre una apropiación por parte del individuo que

la reelabora. Las imágenes incompletas se relacionan con las percepciones insuficientes o que se mezclan con impresiones de otros objetos similares. Y las imágenes esquemáticas son aquellas que carecen de características distintivas; “no es más que una sombra” (p. 34) nos dice Ribot (1901), y se encuentran en el límite que separa la representación del concepto. Las imágenes concretas serían más típicas de los mecánicos y artistas y las esquemáticas de los pensadores. El otro mecanismo es la asociación —tema de gran relevancia y estudio en la psicología de la época— y Ribot adscribe a la visión más común que postula que la asociación entre dos instancias se da por semejanza y continuidad. Lo relevante aquí es que el factor intelectual propiamente tal de la imaginación es la analogía: “El elemento fundamental y esencial de la imaginación creadora, en el orden intelectual, es la facultad de pensar por analogía, es decir, por semejanza parcial o con frecuencia accidental” (Ribot, 1901, p. 41). La analogía es una forma de semejanza y es ciertamente un error, para Ribot, asociarla solo con el arte, pues es el elemento común que posee tanto la imaginación como el saber. En el extremo más caprichoso y libre la analogía se relaciona con la creación, pero en el otro se expresa como semejanza exacta, proceso esencial en el conocimiento: “Entre la imaginación creadora y la investigación racional hay una comunidad de naturaleza, las dos suponen la facultad de determinar y discernir las semejanzas” (Ribot, 1901, p. 44).

El factor emocional, como su nombre lo indica, refiere al componente afectivo implicado en la imaginación, “el fermento sin el cual no hay creación posible” (Ribot, 1901, p. 47). Desde antiguo se ha constatado en innumerables ocasiones la influencia de lo afectivo en el campo de la creación, pero Ribot a diferencia de sus precursores no sitúa solamente a la emoción en el plano de la invención estética, sino también en todo tipo de invención, ya sea mecánica o científica. El motivo por el cual se suele invisibilizar el papel afectivo en las otras formas de creación, explica Ribot, se debe a que el afecto se presenta en su forma simple, pero no por ello está ausente:

El elemento afectivo es primitivo, original, porque toda invención supone una necesidad, un deseo, una tendencia o una impulsión no satisfecha, y aún con frecuencia un estado de gestación difícil; es además concomitante, es decir, bajo la

forma de placer o de pena, desesperanza, despecho, cólera, etc., etc., acompaña todas las fases y pericias de la creación (p. 48).

Es decir, en toda invención hay expectativas puestas que se expresan en nerviosismo, angustia, felicidad por el éxito de una empresa o tristeza en su fracaso. En cambio, en la invención estética el papel de la emoción es doble, sumado a este movimiento de simple impulsora de la invención, la emoción misma se transforma en materia y contenido de la creación. Con esto Ribot (1901) sostiene que toda forma de imaginación implica algún grado de afectividad y, al revés, que toda afectividad influye en la imaginación creadora. También en el plano de la memoria, nos recuerda Ribot, la facilidad con la que las imágenes cargadas de afecto resurgen en la conciencia o cómo en los mismos procesos de asociación se pueden vincular dos elementos distintos pero que los une un sentimiento común. Nuevamente en Ribot resurge la importancia del elemento motor en lo afectivo y su relación con la imaginación, como un impulso del cuerpo, pero que no debe entenderse como un “instinto creador” dado que todo instinto tiene un fin propio y específico, en cambio “la invención no tiene un origen, sino varios orígenes” (Ribot, 1901, p. 58). Esto lo lleva a sostener que el elemento motor —y en este sentido también lo afectivo como los anhelos y deseos— es necesario para la creación, pero no suficiente. Se imagina un ser puramente intelectual y de él dice que sin nada que lo motive no existiría creación alguna, al mismo tiempo se imagina un ser puramente motor e instintivo, pero del cual no surgiría ninguna invención, pues solo se mueve por fuerzas ciegas. Así concluye que “para que una creación se produzca, hace falta en primer término que se despierte una necesidad, después que se suscite una combinación de imágenes, y, por último, que se objetive y realice en forma apropiada” (p. 59).

Ribot (1901) le llama factor inconsciente básicamente a los procesos involucrados en la inspiración, por esto es importante no confundirlo con el inconsciente freudiano. La inspiración posee ciertas constantes a lo largo de sus descripciones históricas —ya sea cuando se plantea que es dada por los dioses o cuando se dice que los poetas son poseídos por una idea— que son: en el lado negativo, la involuntariedad, y en el positivo la espontaneidad e impersonalidad (como cuando los artistas dicen llevar cabo una obra mediante una fuerza que los desborda). Para Ribot la inspiración no es una causa de la invención, sino más bien

un resultado de un trabajo ajeno a la conciencia, y en este sentido un momento del proceso creativo. Es por esto que lo llama factor inconsciente, porque “la inspiración es el resultado de un trabajo subterráneo que existe en todos los hombres” (Ribot, 1901, p. 72), y que se puede apreciar en ejemplos tales como cuando un científico encuentra en un sueño la respuesta de sus problemas —Bohr soñando con el modelo atómico— o como cuando alguien obtiene la claridad sobre un asunto después de que tomó un periodo de descanso. Pero Ribot solo se remite a constatar este hecho, la de un trabajo subterráneo que sigue elaborando un problema aun en ausencia de la conciencia y que influye en la creación, pero no adscribe a ninguna teoría de su época sobre el inconsciente, ya sea como algo que es de naturaleza fisiológica o psicológica.

Ahora bien, Ribot es claro en decir que estos tres factores que identifica solo tienen sentido en el trabajo analítico, pues la imaginación creadora actúa como una unidad orgánica, sintéticamente, por lo que estos tres factores no se encuentran aislados el uno del otro, sino que unificados en la imaginación.

La imaginación creadora requiere de un *principio de unidad* que consiste en una imagen fija, como idea o emoción, que guíe la imaginación creadora. Como un fin claro al que se quiere llegar con una invención práctica o un estado afectivo, como una pasión, que se encuentra constante en el proceso creativo.

Este principio de unidad, centro de atracción y punto de apoyo de todo trabajo de la imaginación creadora, es decir, de una síntesis subjetiva que tiende a hacerse objetiva, es el ideal, y el ideal en el sentido estricto de la palabra (no en el restringido de la creación estética o haciéndole sinónimo de perfección en la moral), es una construcción de imágenes que debe llegar a ser una realidad (Ribot, 1901, p. 94).

Ahora bien, este principio de unidad es en cierta medida un ideal que moviliza la imaginación creadora, su primer momento, pero que aún no se encuentra en la realidad, “no ha entrado en lucha todavía con las necesidades de la existencia” (Ribot, 1901, p.97). Por ello para que la imaginación creadora se materialice, sumado al ideal, dice Ribot, es obligatorio el descubrimiento de los medios necesarios para su existencia.

Luego de esta analítica de la imaginación, Ribot prosigue con rastrear su evolución en lo que podríamos denominar como diferentes estadios: la imaginación en los animales, los niños, los primitivos y en sus formas superiores. En el caso de los animales, y siendo consciente el autor de las dificultades para atribuir esta capacidad a organismo no-humanos, Ribot conjetura ideas bastante lúcidas ayudándose de los saberes de su época. La imaginación animal sería principalmente reproductiva, se encontraría en ella a) la resurrección provocada, es decir, cuando un objeto genera una sensación asociada, como al ver una naranja y recordar su sabor; b) la resurrección espontánea cuando un objeto presente recuerda a uno ausente, el aullido de un lobo que detiene el andar de un zorro haciendo aparecer la imagen del animal en él; c) la síntesis pasiva, que sería la forma primitiva de imaginación creadora, como una asociación de objetos sin estímulos externos, lo que sucedería en el caso de los sueños, proceso que compartimos con perros, caballos y otros animales; y por último d) la reunión intencional de imágenes, imaginación creadora propiamente tal, que sería discutible plantear su existencia en animales dado a que para ella necesita un alto grado de abstracción proporcionado por la palabra, la cual los animales carecen (Ribot, 1901). Ribot considera que de existir la imaginación en animales ésta es principalmente motora, como combinación de movimientos, que se puede apreciar en los juegos de ciertos mamíferos, como los perros, que persiguen presas inexistentes.

En el caso de la imaginación infantil ésta no aparece súbitamente, sino que es un proceso en desarrollo, dirigida desde una imaginación más pasiva y reproductiva hacia una creadora (Ribot, 1901). En una primera etapa, la percepción, que es un proceso de aprendizaje en el que el individuo asimila los estímulos externos con las experiencias pasadas, la imaginación aparece como una forma de síntesis de imágenes. Sin embargo, en esta etapa es más fuerte la ilusión donde la representación pesa más que el elemento sensorial. En la segunda etapa hace aparición el animismo en el infante; un conjunto de ideas que se fijan y comienzan a darle sentido al mundo que le rodea y que para Ribot (1901) es el estado previo de la creencia, que posteriormente se convertirá en ella —la creencia, por lo demás, también posee un elemento motor en tanto que implica una disposición para la acción—. La tercera etapa es la del juego, que coincide cronológicamente con la anterior, responde a la

experimentación, vinculándose con el conocimiento, y principalmente con la creación. En un principio el niño imita lo de su alrededor para luego atreverse a poner más de su cosecha en sus creaciones. El cuarto periodo es el de la invención literaria donde el niño crea sus propias historias para explicar los eventos que le rodean, aquí la imaginación expande el lenguaje en el niño con el uso de la analogía que le permite construir metáforas.

En la imaginación en el primitivo ciertamente se puede apreciar algunos de los prejuicios comunes de la época del autor, como considerar al ser humano aborígen como un hombre más carente de razón y más infantil, sin embargo, no por ello sus planteamientos hacen falta de valor. Ribot nos dice que “El hombre antes de la civilización es un imaginativo puro” (1901, p. 131), dado que no está constreñido por los dictámenes de la razón, —a diferencia, para él, del niño que debe apegar su actuar a la realidad— en él la imaginación se encuentra más libre y espontánea, y crea todo a partir de sí, como se demuestra en el mito, que es una forma colectiva de creación. El mito es la antesala de lo que posteriormente será arte, religión, filosofía y ciencia —y particularmente sobrevivirá, dice Ribot (1901), en la literatura y poesía—, y en ella se encuentra la lógica de las imágenes, la analogía:

La lógica de las imágenes, muy distinta de la lógica de la razón, deduce de una semejanza subjetiva, una semejanza objetiva, tiene por semejante lo que le parece semejante, y atribuye, a un enlace interno entre imágenes, el valor de un enlace externo entre las cosas, de aquí el desacuerdo entre el mundo imaginativo y el mundo real (p. 138).

En las formas superiores de imaginación Ribot (1901) continúa sosteniendo la tesis del desarrollo paulatino de la imaginación, pues a la hora analizar los casos de los grandes genios, por excepción de los relacionados con las matemáticas, cuya materia es más simple y menos basada en la experiencia —dice el autor—, no se suele encontrar grandes prodigios en la niñez. Si bien hay ciertos músicos que han escrito obras de muy jóvenes, no es por ellas que destacan, lo que da cuenta para Ribot que la imaginación se va enriqueciendo con la experiencia. Es más, critica que el estudio centrado en los grandes genios tiende a invisibilizar los aspectos sociológicos y ambientales de la imaginación, pues al tomarlos en cuenta salta a vista que “La tendencia a la variación espontánea (invención) está siempre en

razón inversa de la simplicidad del medio” (Ribot, 1901, p. 163). Vale decir, en un medio social simple las invenciones son escasas, en cambio en un medio complejo hay más recursos para el inventor —esta idea será posteriormente retomada por Vigotsky (2018), pero además tenemos que destacar que Ribot se adelanta al soviético al considerar el aspecto social de la imaginación creadora—:

Por individual que sea la creación, encierra siempre un coeficiente social; en este concepto, ninguna invención es personal en el sentido riguroso de la palabra; hay siempre algo de esa colaboración anónima de la que, la actividad mítica, como ya hemos visto, es la más alta expresión (Ribot, 1901, p. 165).

Esto es importante porque además Ribot considera como producto de la imaginación también las invenciones colectivas que se han desarrollado mediante variaciones y aportes de anónimos, como en la creación de los instrumentos del arado o la misma agricultura, etc. Todos los hombres inventan, sostiene Ribot (1901), aunque sus invenciones no generen un cambio en la historia de la colectividad, si lo son para el individuo.

Por otro lado, Ribot (1901) también se interesa por comprender las fases por las que pasan los procesos de la imaginación creadora e identifica dos tipos de desenvolvimiento:

	Procedimiento Completo	Procedimiento Abreviado
Primera Fase	Idea (principio) Incubación especial más o menos larga	Preparación general (estado inconsciente)
Segunda Fase	Invención o descubrimiento (fin)	Idea (principio) Inspiración Erupción
Tercera Fase	Comprobación o aplicación	Periodo de construcción y de desenvolvimiento

El procedimiento completo responde a una idea que se va incubando con el tiempo hasta desarrollarse por completo, como en el caso de un científico que reúne los materiales de su investigación hasta ya poder articularlos en una teoría que después puede comprobar o

refutar, o como también un literato que práctica una serie de bocetos que giran en torno a una idea particular, hasta ya culminar en su obra final. En cambio, el procedimiento abreviado es el de “los espíritus intuitivos” (Ribot, 1901, p. 168), donde la idea aparece conscientemente en el medio del procedimiento, pero gestándose ya de antes de manera inconsciente. El procedimiento completo corresponde a lo que se entiende por imaginación reflexiva, que va de los detalles a la unidad, mientras que el procedimiento abreviado refiere a la imaginación espontánea, que se mueve de la unidad a los detalles. Sin embargo, Ribot es claro en enfatizar que en la práctica es normal que estos dos procedimientos imaginativos se mezclen entre sí.

Luego del análisis del desenvolvimiento de la imaginación en estas esferas, ya Ribot (1901) es capaz de sostener lo que denomina como *ley del desenvolvimiento de la imaginación*. Si bien está claro que “la imaginación obra sin determinismo asignable” (Ribot, 1901, p. 177) dado que en su origen existen varios factores que le influyen, sí, dice Ribot, es posible deducir una ley empírica que exprese su desarrollo. La imaginación creadora pasa por tres momentos: un periodo de florecimiento, un momento crítico, y su constitución definitiva (Ribot, 1901). La primera fase es la de la infancia y adolescencia, la imaginación se encuentra más pura y carente de elementos racionales, y en la adolescencia debido al florecimiento sexual, se enlaza con las pasiones. Paralelamente se desarrolla también la racionalidad, pero de forma tardía o posterior al de la imaginación, sin embargo, es de suma importancia porque abre el camino de la imaginación hacia dinámicas más reflexivas. El segundo periodo es el de crisis, donde el raciocinio alcanza el mismo punto que la imaginación, lo que provoca la metamorfosis de esta última y que caracteriza al tercer periodo. En la última fase la imaginación se racionaliza, pero no evoluciona de una única forma, pues puede que el individuo, asediado por las necesidades de la vida práctica, su imaginación creadora disminuya, mientras que en otro caso la imaginación se mantenga constante, pero adaptada a las condiciones racionales, “no es ya imaginación pura, sino una forma mixta” nos dice Ribot (1901, p. 180). En este sentido, la imaginación racionalizada puede evolucionar siguiendo su progresión lógica —en tanto un individuo sigue desarrollando los talentos que aparecieron en su infancia, pero ahora de forma madura—, o desviarse hacia un área más fructífera —la imaginación que antes se usaba para escribir es

ahora enfocada para la ciencia—. De esta imaginación madura se deduce la segunda *ley de complejidad creciente*, que es básicamente el movimiento de lo simple a lo complejo, pero que para Ribot es una ley del espíritu, por lo que la imaginación se integra a ella.

Una vez hecha toda esta propuesta analítica Ribot postula su propia clasificación de tipos de imaginación: plástica, defluente, musical, mística, científica, mecánica, comercial y utópica. Aquí solo nos remitimos a dar algunas características generales, sin embargo, dado los intereses de este trabajo, destacaremos a la imaginación utópica:

a) La imaginación plástica la describe Ribot como “claridad en la complejidad” (1901, p. 202), es decir, se caracteriza por una precisión en las formas. Si como lo entiende el autor la imagen se encuentra en una posición intermedia entre percepción y concepto, en la imaginación plástica la imagen está inclinada hacia el lugar de la percepción, siendo más clara en sus contornos. Este tipo de imaginación deriva de las sensaciones de espacio, por lo que sus imágenes son visuales, motoras y táctiles, por ende más exterior, enfocada más en la sensación que en el sentimiento, y por ello también se mueve hacia su objetivación. La imaginación racional para Ribot es una imaginación plástica simplificada, ambas son objetivas, pero se diferencian en que una se acerca más a la percepción y la otra al concepto. La imaginación plástica sería propia de escultores, pintores, arquitectos, pero también de los literatos que evocan imágenes vivas.

b) La imaginación defluente vendría siendo la antítesis de la anterior, ésta hace uso de imágenes de contenidos vagos e imprecisos, es una imaginación dirigida hacia el interior y su material es lo abstracto emocional que consiste en el “predominio constante o momentáneo de un estado afectivo” (Ribot, 1901, p. 206). En este sentido sus imágenes serían “impresionistas” según Ribot. Sus manifestaciones podemos encontrarlas en los sueños, las invenciones novelescas, los mitos, etc.

c) La imaginación musical es un tipo de imaginación afectiva que hace uso de elementos sonoros para evocar estados afectivos.

d) La imaginación mística es la que más se aleja de la percepción y la razón hasta grados de repudiarla. Si las imágenes concretas corresponden a las adquiridas por la

percepción y las simbólicas la que tienen relaciones mediadas o indirectas con las cosas, la imaginación mística “transforma las imágenes concretas en imágenes simbólicas y las emplea como tales” (Ribot, 1901, p. 232). Las creencias que se derivan de la imaginación mística adquieren el estatus de realidad máxima por encima de lo percibido. Esto es sumamente relevante porque muestra que, incluso en el grado más subjetivo de la imaginación, está igualmente tiende hacia su exteriorización, en la medida que pone a la creencia como realidad.

e) La imaginación científica tiene por materiales a los conceptos, aunque su grado de abstracción dependerá del tipo de ciencia. Tiende a la objetividad con el fin de reproducir el orden y relaciones del mundo, y el principio de unidad en ella es más fuerte, pues se guía principalmente por la idea que la motiva. Si el trabajo científico consiste en observar, conjeturar y comprobar, en la primera predominan los sentidos externos y la última las operaciones racionales, pero en la actividad de conjeturar es donde predomina la imaginación creadora, pues a partir de ella se postulan las posibles explicaciones a contrastar posteriormente. Ya es sabido que la imaginación llena los espacios donde no hay conocimiento y que en el ámbito científico sus creaciones se ponen a prueba, pero Ribot (1901) le da aún más peso al plantear que la imaginación es la que le brinda un fin al razonamiento:

Es la imaginación la que inventa, la que suministra a las facultades racionales la materia, la posición y hasta la solución de sus problemas; el razonamiento no es más que un medio de prueba y de justificación, que transforma la obra de la imaginación en lógicas y aceptables consecuencias. No se ha imaginado previamente, el método no tiene empleo ni fin, porque no se puede razonar sobre lo puramente desconocido (p. 251).

f) La imaginación práctica es la más objetiva y depende mucho más de las condiciones físicas que cualquier otra —incluso que la imaginación científica que es más libre a la hora de crear sus hipótesis—. Ya que ésta tiene que tomar cuerpo, no es arbitraria respecto de la naturaleza, y por ello no es una creación libre que tiene un fin en sí mismo como el caso del arte. Aquí Ribot discute la idea sobre una mayor imaginación invertida en las invenciones

estéticas, dice que se tiende a confundir la libertad que permite la obra artística con la fuerza de la imaginación necesaria para su creación, vale decir, es cierto que la creación estética es más libre, pero la actividad imaginativa que está puesta en las invenciones mecánicas es igual o incluso mayor que en otras formas de imaginación. Además de ser impulsada por la necesidad, la otra gran fuente de motivación de la imaginación mecánica es su orientación hacia el porvenir, atribuida por Ribot (1901) al instinto de supervivencia del ser humano. Las creaciones prácticas son mayoritariamente anónimas, más colectivas, producto de una acumulación de creaciones, una tras de otra con sus respectivas innovaciones, complejizándose con el tiempo, y de cuyo proceso no hemos sido testigos ya que no hemos conocidos los productos descartados que ayudaron a sus éxitos. Lo que diferencia principalmente a esta imaginación de cualquier otra es su predisposición “para hacerse dueño de las fuerzas naturales, transformarlas y adaptarlas a un fin” (Ribot, 1901 p. 276).

g) La imaginación comercial tiene por objeto la producción y distribución de riquezas. Está sometida tanto a variables interiores como exteriores y hace uso de esquemas; “Entiendo por imágenes esquemáticas aquellas que, por su naturaleza, son intermediarias entre las imágenes concretas y los conceptos puros, aunque más próxima a los conceptos” (Ribot, 1901, p. 295). En cierta medida Ribot considera el esquema como una involución de la imaginación. La imaginación comercial es táctica, en tanto ella produce un plan de campaña, lo que la acerca también en su operar a la imaginación en la guerra.

h) La imaginación utópica se relaciona con la invención moral y social. Dice Ribot (1901) que los materiales con los que el ser humano crea provienen de dos ámbitos, el primero es el de los fenómenos naturales, con sus respectivas fuerzas inorgánicas y orgánicas, y el segundo del campo de lo humano, donde la estética es la forma desinteresada de creación y la invención social es la forma utilitaria. El inventor moral, al igual que un poeta, siente lo que otros no sienten, pero se diferencia de él en que su creación es a través de creencias, normas y leyes de conducta, y que, independientemente de si la invención es colectiva o individual, suele ser él quien encarna el ideal. Para Ribot las doctrinas morales atribuidas a Jesús o Buda son ejemplo de esto. Las invenciones morales se pueden dividir en vivas o muertas, las primeras basadas en necesidades y deseos de la construcción imaginativa que se

plasman en costumbres, reglas y actos, adquiriendo un carácter concreto o positivo; mientras que las segundas son producto de la reflexión, derivadas de las vivas, pero que no poseen una eficacia real en las masas, más propias de los filósofos dice el autor. Desde otra mirada Ribot esgrime una clasificación distinta para las invenciones producidas por la imaginación utópica. Está la forma quimérica en la que ni las determinaciones externas ni las exigencias prácticas se toman en cuenta y que se producen en completa libertad del inventor —a pesar de que sean influenciadas por la realidad, las creaciones no han sido puestas a prueba—, los ejemplos dados por Ribot son la República de Platón, Utopía de Tomás Moro y Ciudad del Sol de Tomás Campanella. Por otro lado, está la forma positiva o la de los reformadores prácticos cuyo ideal se somete a la comprensión de lo posible y debe moverse desde lo individual a lo colectivo,

la creación no se realiza más que por una “comunidad de espíritus” y por una cooperación de los sentimientos y de la voluntad de todos; la obra de una conciencia individual debe llegar a ser la obra de una conciencia social (Ribot, 1901, p. 311).

De este tipo de invención son ejemplos las comunidades religiosas, las asociaciones científicas y los sindicatos de trabajadores, pero por sobre todo la política es su mayor forma de expresión. Al estar sometida a varias determinaciones, la imaginación utópica se ve constreñida a varias exigencias y por lo tanto hace uso de diferentes procedimientos como cálculos, argumentos, conjeturas, etc. para su invención. Por último, Ribot (1901) identifica tres fases históricas en el desenvolvimiento de esta imaginación utópica, una fase idealista típica de las novelas sociales y reflexiones especulativas donde se encontraría Platón, Moro, etc.; una fase intermedia donde no solo se expresa en los libros sino también en actos, Locke y Rousseau son ejemplos claros; y una fase práctica donde se pasa de la autonomía de la imaginación al imperativo racional como ocurre con el socialismo. Por último, es importante destacar que Ribot atribuye a la imaginación utópica la importancia de innovar y hacer evolucionar el campo social, “fiel a su misión, qué es innovar, la imaginación constructiva es un aguijón que estimula y aviva, rompe la rutina social e impide su estancamiento” (p. 308).

Por último, la conclusión de Ribot sobre la imaginación creadora y la pregunta sobre por qué el ser humano crea, se explica primero a su origen motor, en relación a la acción que provocan sus necesidades, tendencias y deseos; y por otra, a su capacidad de resurrección espontánea de las imágenes como resultado de la suma de varios factores, pero que se caracteriza por la combinación de nuevas imágenes. Las necesidades por las cuales la imaginación se impulsa pueden ser de varios tipos: a su instinto de conservación, como cuando el hombre crea máquinas, armas o instrumentos; la expansión individual o social, como se aprecia en la estética o las invenciones comerciales; tendencias sexuales típicas del arte; necesidades sociales como en la imaginación utópica; y necesidad de conocimiento, como en las ciencias y la filosofía. Pero las necesidades son solo un impulso o un resorte, es claro en decir Ribot, pues las creaciones nuevas son producto de la capacidad de resurrecciones espontáneas:

Con esta última palabra, designo lo que se produce bruscamente, sin antecedente en la apariencia, aunque es sabido que lo hacen bajo una forma latente, y está compuesto de pensamientos por analogías, disposiciones afectivas y elaboraciones inconscientes. Esta aparición brusca, motiva otros estados que, agrupados en asociaciones nuevas, contienen los primeros elementos de la creación (Ribot, 1901, p. 320).

Ribot plantea su última clasificación con las que ordena los distintos tipos de imaginación creadora:

- Forma esbozada: corresponde a la forma más simple, individual, interna y que se apega al momento. Es la transición de la reproducción pasiva a la construcción organizada y carece de principio de unidad. Se aprecia en los sueños, delirios, sueños lucidos y al plantearse la posibilidad del porvenir.
- Forma Fija: no es solo un fenómeno interno e individual, sino que se exterioriza, como tampoco vive en el momento, sino que adquiere un valor por sí misma, una existencia propia en la realidad. Las creaciones míticas, estéticas, las hipótesis filosóficas y científicas son su ejemplo.

- Forma objetiva: su realidad no es arbitraria, sino que está sometida a varias determinaciones y ocupa un lugar preciso dentro los fenómenos físicos y sociales. Sus ejemplos son las invenciones prácticas, pero también las sociales y políticas.

Se suele pensar que la imaginación reina en las dos primeras formas, porque ahí es más evidente, pero igualmente se desempeña en las invenciones objetivas, solo que ahí comparte su poder con otras instancias como la razón. De esta forma Ribot concluye “La imaginación constructiva penetra toda la vida individual y colectiva, especulativa y práctica, bajo todas sus formas y se encuentra en todas partes” (1901, p. 334).

El devenir racional de la imaginación en Vigotsky

La influencia de Ribot en Vigotsky no es menor, este último parte y comparte varios de elementos ya planteados por el francés y que profundiza desde una mirada más empírica, aunque no carente de reflexiones teóricas. La imaginación como actividad combinadora que crea nuevas imágenes e ideas, el énfasis en concebirla como un proceso que evoluciona en el individuo, el enfoque naturalista que en Ribot se expresa por el carácter motor de la imaginación, en Vigotsky se expande hacia la influencia del medio ambiente natural y social —que ya había advertido el francés como parte esencial del desarrollo de la imaginación aunque no estudió en detalles sus mecanismos—, y por sobre todo en la idea en torno a que la imaginación es un proceso que tiende a expresarse y relacionarse con lo real. Son todas éstas cuestiones que Vigotsky rescata de Ribot.

En la conducta del ser humano, dice Vigotsky (2018), se pueden apreciar dos tipos de actividad: la reproductiva, asociada a la memoria, la repetición de hábitos y reglas adquiridos previamente, y la otra, la combinadora y creativa de la que aparecen nuevas imágenes y nuevas acciones. Este segundo tipo de actividad habita en toda la cultura del hombre y es más habitual de lo esperado. Ya sea a la hora de pensar en las edades pasadas o en los futuros del porvenir, ya sea al observar las cosas de nuestro entorno —“todos los objetos de la vida diaria, sin excluir los más simples y habituales, viene a ser algo así como fantasía cristalizadas” (Vigotsky, 2018, p. 11)— nos encontramos con la actividad de la imaginación

participando en su producción. Lo que la convierte en la regla de nuestra conducta humana y no la excepción.

Para entender mejor la actividad de la imaginación, Vigotsky (2018) propone analizar su vínculo que tiene con la realidad. La *primera forma* en la que estos dos ámbitos se relacionan es en el material que toma la imaginación de la realidad para efectuar sus creaciones, es decir a partir de las experiencias pasadas que vive un ser humano. En este sentido para Vigotsky la imaginación no puede crear de la nada, debe tomar sus materiales del mundo real. De aquí surge una primera ley de la imaginación: “La actividad creadora de la imaginación se encuentra en relación directa con la riqueza y variedad de la experiencia acumulada por el hombre, porque esta experiencia es el material con el que erige sus edificios la fantasía” (Vigotsky, 2018, p. 17). Por ello es que los grandes inventos y descubrimientos siempre nacen a costa de una acumulación previa de experiencia. Esto muestra también para Vigotsky que la imaginación no debe ser pensada en contraposición con la realidad, pues la imaginación toma elementos de la memoria que son las huellas que el cerebro conserva de las excitaciones precedentes.

En la *segunda forma* la imaginación no solo se alimenta de experiencia pasadas sino también de la experiencia social, vale decir si una persona nos describe un lugar que no conocemos o leemos sobre un acontecimiento histórico de antaño —Vigotsky da el ejemplo de imaginarse un desierto o la revolución francesa sin haber estado ahí— no es difícil hacernos con una idea de tales escenarios. Vigotsky (2018) sostiene que esta segunda forma también se supedita a la ley de la primera, es decir que entre mayor sea la experiencia de un individuo mejor será la imagen que se crea para sí de un evento no experimentado. Pero aquí lo importante es destacar que eso no experimentado es un fenómeno real, lo que muestra que, en esta segunda forma, es la imaginación la que amplía la experiencia del individuo:

En tal sentido la imaginación adquiere una función de suma importancia en la conducta y en el desarrollo humano, convirtiéndose en medio de ampliar la experiencia del hombre que, al ser capaz de imaginar lo que no ha visto, al poder concebir basándose en relatos y descripciones ajenas lo que no experimentó personal y directamente, no está encerrado en el estrecho círculo de su propia experiencia, sino

que puede alejarse mucho de sus límites asimilando, con ayuda de la imaginación, experiencias históricas o sociales ajenas (Vigotsky, 2018, p. 20).

De esta forma la relación entre imaginación y realidad es recíproca, si en la primera forma la imaginación toma elementos de la experiencia es ahora la experiencia la que se apoya en la imaginación.

La *tercera forma* es partir del enlace emocional: los sentimientos influyen en los elementos que toma de la realidad el individuo a la hora de combinar y crear. La denominada *ley del signo emocional común* en la que se unen varios elementos, no por semejanza, sino por la emoción que nos proyecta y que comparten, es ejemplo de esta tercera forma. Pero no solo los sentimientos influyen en la imaginación sino también al revés, las creaciones de la imaginación evocan sentimientos que son reales. Como cuando se muere un personaje de una obra literaria, el personaje no existe pero la tristeza que nos provoca es real, o cuando una canción nos evoca un sentimiento particular. Esto lo denomina Vigotsky (2018) como *ley de representación emocional de la realidad*.

Si en la tercera forma ya se presenta la influencia de la imaginación en la realidad a partir de los sentimientos que evocan sus productos, en la *cuarta forma* esto se hace más patente y adquiere un carácter singular. La imaginación puede crear algo totalmente nuevo, algo que no existe en la experiencia de los individuos y que tampoco es similar a ningún otro objeto de la realidad, “pero al recibir forma nueva, al tomar nueva encarnación material, esta imagen ‘cristalizada’, convertida en objeto, empieza a existir realmente en el mundo y a influir sobre los demás objetos” (Vigotsky, 2018, p.24). El ejemplo más claro de esta cristalización de las imágenes podemos verla en los instrumentos, máquinas o elementos técnicos que no tienen un símil en la naturaleza pero que el ser humano ha hecho posibles. También valen, nos dice el psicólogo, los frutos del arte que ejercen su influencia en la conciencia social.

Con esto Vigotsky completa el círculo de la relación entre imaginación y realidad: el ser humano toma los elementos de la realidad, que han sido reelaborados y convertidos en frutos de su imaginación, luego los materializa y les da existencia en el mundo real, “pero

trayendo ya consigo una fuerza activa, nueva, capaz de modificar esa misma realidad” (2018, p. 25).

Pero este vínculo entre imaginación y realidad no aparece repentinamente en el ser humano, sino que es producto de un largo proceso gradual que se inicia en la infancia. Los niños y niñas crean a partir de la experiencia que acumulan de lo que ven y escuchan. La disociación y asociación son fundamentales en el proceso de elaboración de los materiales que toman, “Saber extraer rasgos aislados de un complejo conjunto tiene importancia para todo el trabajo creador del hombre sobre las impresiones” (Vigotsky, 2018, p.32). Al proceso de disociación le sigue cierta atribución de los elementos aislados, subestimación o sobrestimación, que se puede apreciar tanto en el niño como en los adultos. Las historias que se inventan los infantes abundan en exageraciones como muestra Vigotsky (2018), pero también los mitos e incluso la ciencia cuando hace uso de comparaciones extravagantes a la hora de mostrar las diferencias de tamaño entre los astros, disfruta de la sobredimensionalidad de ciertos cuerpos celestes. Así “Exageramos porque querríamos ver las cosas aumentadas cuando esto corresponde a nuestra necesidad, a nuestro ánimo interno” (Vigotsky, 2018, p. 33). El acto siguiente es la asociación que puede remitir a razones puramente subjetivas como objetivas, para luego culminar en la articulación de los elementos aislados y luego asociados en un todo complejo. Pero para Vigotsky este es el trabajo previo de la creación, pues solo es tal cuando cierra su círculo en la materialización de las ideas en imágenes externas.

La base de la creación, nos dice Vigotsky (2018) es la inadaptación, es decir, la necesidad. La imaginación del individuo surge como mecanismo para adaptarse a su medio “Si la vida que le rodea no plantea tareas, si sus reacciones naturales y heredadas le equilibran plenamente con el mundo en que vive, entonces no habría base alguna para el surgimiento de la acción creadora” (Vigotsky, 2018, p. 35). Pero Vigotsky tiene presente, siguiendo a Ribot (1902), que la necesidad es solo una parte de la que depende el proceso, pues la otra es la capacidad combinatoria o el surgimiento espontáneo de las imágenes, como también los conocimientos técnicos y los modelos que influyen en la creación. Pero agrega uno más: si la actividad creativa surge de la necesidad del medio ambiente, también es el medio ambiente

—que para Vigotsky en el humano es principalmente cultural y social— quien le brinda las herramientas y los materiales para su inventiva: “Todo inventor, por genial que sea, es siempre producto de su época y de su ambiente. Su obra creadora partirá de los niveles alcanzados con anterioridad y se apoyará en las posibilidades que existen también fuera de él” (2018, p. 37). En este sentido, el inventor y su creación adquieren un carácter histórico y social, ninguna creación aparece antes, nos recuerda Vigotsky, de que hayan existido las condiciones materiales y psicológicas para la creación.

Teniendo en cuenta que la imaginación se alimenta de lo proporcionado por el medio ambiente y por las experiencias del individuo resulta que ésta va evolucionando y complejizando en su desarrollo. Se suele pensar que la imaginación en los niños es más rica dada su espontaneidad y la libertad de sus fantasías, y que luego en su crecimiento e inserción en la vida adulta estas características se van perdiendo. Vigotsky (2018) nos advierte que tal impresión no resiste ningún análisis científico. Las motivaciones son más simples y las experiencias más pobres en el infante, que su imaginación corra con independencia de la razón no representa mayor riqueza, sino lo contrario. La idea errada surge porque los niños son más proclives a considerar como reales las creaciones de su propia actividad imaginativa, pero “los frutos de la verdadera imaginación creadora en todas las esferas de la actividad creadora pertenecen solo a la fantasía ya madura” (Vigotsky, 2018, p. 40).

Los estudios de Vigotsky (2018) sobre los distintos tipos de arte en la infancia dan cuenta de lo anterior, pero nosotros nos conformamos con su ejemplo sobre el dibujo. Cuando el niño o niña dibuja, ya no tan solo garabatos, se puede apreciar una primera etapa esquemática en que el infante dibuja solo los rasgos importantes del objeto, como la cabeza y los pies al representar un hombre. La siguiente fase aparecen la forma y la línea, una mezcla entre formalismo y esquematismo donde el niño ya no solo se contenta con representar las partes esenciales de un objeto sino también sus relaciones, hay más detalles y si bien el dibujo no se diferencia mucho de la etapa anterior ya no hay ausencias tales como la de omitir el tronco en el caso de un dibujo de un hombre. La tercera fase es la de la representación verás, el esquema desaparece y en el dibujo se presentan la silueta y el contorno, aunque con ausencia de perspectiva, dado que ésta aparece posteriormente en el cuarto escalón y requiere

del estudio más técnico del dibujo, sin el cual es más difícil que el infante lo desarrolle por su cuenta. La peculiaridad de las primeras fases del dibujo infantil es que los niños y niñas realizan esta actividad de memoria, sin mirar al objeto al cual quieren representar (Vigotsky, 2018). Esto se explica en que en los primeros años de la infancia predominan las acciones físicas por sobre la reflexión y la contemplación, en que la relación del niño con el mundo prevalece el carácter motor y táctil y que posteriormente va derivando hacia la primacía de lo visual. Esto hace que el infante sea más concreto y con menos capacidad de abstraerse, lo cual también se expresa en el juego donde los niños y niñas pequeñas se apoyan en objetos materiales, como la muñeca o un juguete, de los cuales se van despojando a medida que crecen, prefiriendo juegos más complejos y con reglas y haciendo más uso, precisamente, de su imaginación (Vigotsky, 2013).

Aquí se aprecia cómo Vigotsky es un continuador de la ley del desenvolvimiento de la imaginación de Ribot (1902): como anteriormente se vio, la imaginación tiene un primer periodo de crecimiento, paralelo al del pensamiento racional que aparece posteriormente en el infante, luego hay un momento de crisis donde la imaginación y la racionalidad alcanzan su punto más alto, coincidiendo, lo que provoca la metamorfosis de la imaginación que en el tercer periodo puede disminuir o mantenerse, pero convertida en una imaginación racionalizada. Vigotsky profundizará en este esquema. La imaginación va creciendo en la infancia, que corresponde a la primera fase, pero la crisis se da en el periodo de la adolescencia, donde el desenvolvimiento de la imaginación y el del razonamiento se enfrentan:

Lo esencialmente nuevo en el desarrollo de la fantasía en la edad de transición consiste precisamente en que la imaginación del adolescente entabla estrecha relación con el pensamiento en conceptos, se intelectualiza, se integra en el sistema de la actividad intelectual y empieza a desempeñar una función totalmente nueva en la nueva estructura de la personalidad del adolescente (Vigotsky, 2013, p. 208).

Para clarificar cómo sucede esta metamorfosis de la imaginación, Vigotsky (2013) revisa los aportes relacionados con el estudio de las imágenes eidéticas. Se expone a un individuo ante un cuadro que luego es retirado y reemplazado por un fondo blanco, el sujeto

sigue viendo la imagen y puede recordar a voluntad una gran cantidad de detalles de dicha imagen —este fenómeno también se puede dar con sonidos—. Esta imagen que se mantiene a voluntad es la imagen eidética y se sostiene que son la fase intermedia entre la percepción y la representación. Las imágenes eidéticas son mucho más comunes en la infancia, pero en la adultez corresponden más bien a excepciones, mientras que en el caso del periodo de transición, la adolescencia, éstas disminuyen, pero no desaparecen completamente sino que dejan de estar al servicio de la memoria y pasan a funcionar en el plano de la imaginación: la imaginación concreta-visual (Vigotsky, 2013). Este desenvolvimiento es paralelo al desarrollo del pensamiento en conceptos donde el lenguaje juega un rol importante. En este sentido, nos encontramos en el adolescente con dos procesos separados, la imaginación visual-concreta y el pensamiento abstracto; la combinación de imágenes internas que abundan en el adolescente, en sus ensoñaciones y fantasías, y por otro lado la construcción abstracta del pensamiento racional que se expresa en el “coágulo de juicios” que son los conceptos (Vigotsky, 2013). Sin embargo, “Dos líneas de desarrollo que hasta aquel momento seguían caminos separados se encuentran, según demostró T. Ribot, en un punto en la edad de transición y continúan el camino en estrecha conexión” (Vigotsky, 2013, p. 219). Es en la adolescencia donde estas dos corrientes se aproximan, pero no se fusionan, sino que cooperan en la actividad creativa, “la imaginación del adolescente se modifica y se reconstruye sobre una nueva base bajo la influencia del pensamiento en conceptos” (Vigotsky, 2013, p. 219), convirtiéndose en imaginación racionalizada —que es la imaginación propiamente tal en la vida adulta—, pasando de la imaginación visual-concreta a la imaginación a través de conceptos. Pero es importante tener presente que este resultado se está gestando en el periodo de transición, por ello es común, como ya se mencionó, la diferencia entre un pensamiento abstracto relacionado con la racionalidad y la imaginación más vinculada a lo concreto.

También en la adolescencia ocurre otra transformación en la imaginación que es importante destacar, ésta se bifurca en subjetiva y objetiva (Vigotsky, 2013). El aspecto subjetivo hace relación a que las fantasías del adolescente pasan al plano personal, a satisfacer necesidades internas del individuo para sí —en contraposición al juego del niño que también

satisface necesidades emocionales, pero éste no oculta su actividad—, en cambio el adolescente guarda para sí los productos de su imaginación. El plano objetivo se relaciona ya con la cristalización de la imaginación en un producto concreto, la creación en el plano de la realidad, y que, por cierto, gracias al desarrollo del pensamiento abstracto, se enriquece más en la adolescencia. Este componente productor es relevante, pues también es característico de la imaginación ya madura; “La fantasía del adolescente es más creativa comparada con la del niño, pero no es productiva si la comparamos con la fantasía del adulto” (Vigotsky, 2013, p. 218).

La imaginación ya desarrollada se apropia del elemento abstracto del pensamiento racional, pero no se queda en él, pues su movimiento es siempre hacia lo real. Así lo explicita Vigotsky en un párrafo extenso, pero necesario:

La imaginación, desde nuestro punto de vista, es una actividad transformadora, creadora, que va de lo concreto a lo concreto nuevo. El propio movimiento de lo concreto dado a lo concreto creado, la propia realización de la construcción creativa se logra tan sólo con ayuda de la abstracción. De ese modo, lo abstracto completa como elemento constituyente, imprescindible, la actividad de la imaginación, pero no constituye el centro de esa actividad. El avance de lo concreto, a través de lo abstracto, hacia la estructuración de la nueva imagen concreta es el camino que describe la imaginación en la edad de transición (2013, p. 220).

La imaginación se suele asociar con la libertad y Vigotsky (2013) comparte esta idea, pero considera que ese elemento que permite al ser humano separarse de lo dado y transformarlo es determinado por el pensamiento abstracto y su apropiación por parte de la imaginación. Esto queda muy claro cuando el autor analiza los casos de personas con algún tipo de afasia o problemas vinculados con el lenguaje; su actuar y pensamiento depende estrictamente de la situación concreta, de su experiencia perceptiva, y tienen serias dificultades para nombrar una acción falsa o errónea o entender el sentido figurado de las frases o metáforas. En otras palabras, no pueden escapar del significado literal de las palabras: “Por ejemplo, un enfermo que repite sin error decenas de frases, no puede decir: ‘La nieve es negra’. Y no consigue hacerlo pese a la insistencia del experimentador”

(Vigotsky, 2013, p. 207). Para Vigotsky, ciertamente, este tipo de conducta son la antítesis de la imaginación y la demostración de la carencia de libertad, “un hombre incapaz de hacer algo si no le impulsa directamente la situación concreta, no puede crear una situación, cambiarla, sentirse libre del influjo directo de estímulos internos y externos.” (2013, p. 206). Por cierto, también sería importante añadir que el pensamiento metafórico aparece en la edad de transición, mientras que los infantes tienen dificultades para desarrollarlo. Todos estos son insumos para la tesis del autor y la importancia del pensamiento racional en la metamorfosis de la imaginación.

Podemos explicarlo del siguiente modo: el pensamiento puramente concreto, privado de conceptos, carece también de fantasía. La formación de conceptos significa que existe, por primera vez, la posibilidad de salir de la situación concreta, de elaborar y modificar con espíritu creador los elementos que lo integran (Vigotsky, 2013, p. 220).

Es importante decir al respecto que no es que la imaginación se fusione con la racionalidad, sino que es transformada por ella, son dos procesos psicológicos distintos, pero que cooperan y se influyen entre sí. Esto es importante porque se sabe que por ejemplo mayor creatividad no implica mayor inteligencia lógica (Guilford, 1978), y lo que sostiene Vigotsky es que la imaginación propiamente tal hace uso de lo abstracto para liberarse de lo concreto dado y transformarlo en un concreto creado. Es como cuando Borges (2016), en su cuento *La biblioteca de Babel*, expresa la idea sobre que un infinito en extensión compuesto por un número finito de elementos da como resultado la repetición infinita de combinaciones de dichos elementos a través de la figura de una biblioteca infinita que guarda dentro de sí todos los libros habidos y por haber en el mundo. Aquí el argentino a través de una imagen literaria expresa una idea profundamente abstracta, que es en este sentido un ejemplo de cómo la imaginación hace uso de lo racional para crear imágenes en lo concreto.

De esta forma es caracterizada la imaginación por Vigotsky, como un proceso que se va desarrollando a lo largo del crecimiento del individuo, que es determinado y fortalecido por su medio ambiente, una actividad transformadora, que tiende a buscar su expresión en la realidad, y que, desde su visión más pedagógica, es de suma importancia incentivar, pues “El hombre habrá de conquistar su futuro con ayuda de su imaginación creadora” (2018, p. 108).

La representación de objetos ausentes en Piaget

La mayoría de los trabajos realizados por Jean Piaget responden al plano del desarrollo cognitivo, a cómo en el crecimiento del infante éste va adquiriendo las estructuras y nociones necesarias que le permiten comprender el mundo. El centro de gran parte de la obra de Piaget y sus colaboradores es indagar en la génesis y la evolución de las formas con las que el ser humano adquiere y construye su conocimiento desde el plano ontogenético —es decir, desde la vida del individuo—, y de manera empírica, alejada de las especulaciones y métodos reflexivos de la filosofía. La epistemología genética es el nombre de este proyecto (Piaget, 1991), en el que se sitúan los diferentes estudios del suizo, especialmente los relacionados con la psicología del niño y la educación, y por los cuales es mayormente conocido. En otras palabras, la psicología es el medio con el cual el autor pesquisa en problemas que son del orden epistemológico, y, por ende, que comparte con otras disciplinas. El origen del número (Piaget, 1975a), las intuiciones temporales (Piaget, 1975b), la taxonomía en biología (1975c), etc., todos estos tópicos que se encuentran en variados campos del saber pueden encontrar explicación en el desarrollo del infante. Esto no implica una reducción de todos los saberes a la psicología, pues el proyecto de una epistemología científica es necesariamente para Piaget una empresa interdisciplinaria (González & Hernández, 2009), sino lo que nos interesa destacar es el objetivo que orienta al autor en sus variados estudios. Al fin de cuentas Piaget no solo expone las consecuencias del crecimiento del niño y la niña en el plano cognitivo, sino también en el ámbito afectivo y moral, pero hay que tener presente que sus intereses siempre estuvieron orientados al desarrollo de su epistemología genética.

Entendiendo lo anterior, es que cuestiones como la creatividad o la imaginación, que comúnmente se suelen asociar con las actividades del niño o la niña, aparecen en los estudios de Piaget, pero no de una manera tan explícita como ocurre con los dos autores mencionados anteriormente. Vale decir, la imaginación o la creatividad surgen, en el pensamiento del autor, a propósito de otros ámbitos: la representación, la imitación, el juego, la función semiótica, es decir, en relación con el desarrollo cognitivo, y casi nunca como un tema de estudio por sí mismo. Esto implica que para indagar en la concepción de la imaginación de

Piaget es necesario exponer también parte de su concepción del desarrollo cognitivo, y para ello es inevitable por lo demás introducirnos en sus categorías teóricas.

En términos generales el desarrollo cognitivo es un proceso de reorganización de las estructuras psíquicas del individuo como resultado de la maduración biológica y el medio ambiente. La estructura es “la forma o patrón que toma la cognición de los individuos en cada uno de los estadios piagetianos” (Rosas & Sebastián, 2004, p. 12), es un sistema parcial pero que contiene leyes de totalidad que son distintas de los elementos que la componen, más cercano a la noción matemática de estructura, en tanto que las estructuras cognitivas poseen la propiedad de reversibilidad (Piaget, 1991). Las estructuras están compuestas por esquemas que pueden ser entendidos como figuras —coordinación de percepciones que permiten formar una imagen unitaria— y como plan —coordinación de acciones concretas destinadas a una meta— (Rosas & Sebastián, 2004) y son más característicos de la etapa sensorio-motriz (desde que el niño nace hasta la adquisición del lenguaje). Pero además las estructuras poseen también operaciones, cuya diferencia del esquema que depende de la acción del infante, es que éstas son acciones interiorizadas: a través de una representación el individuo puede manipular los objetos sin necesidad de la acción física, lo que implica que la operación es reversible ya que puede volver a los orígenes desde donde comenzó. Las estructuras no son estáticas, sino dinámicas y flexibles, por lo tanto, son sistemas de transformaciones que dan cuenta de la historia de un proceso que va en movimiento desde un estado A hacia uno B que es más estable que el primero. Es decir, en el desarrollo cognitivo se pasa de una estructura a otra, pero la nueva estructura cognitiva no reemplaza al anterior, sino que la contiene.

Las estructuras corresponden al elemento variable del desarrollo, pero también poseen un elemento invariable; las funciones cognitivas. Éstas responden, como conceptos teóricos, a la formación de Piaget como biólogo que identifica la organización y la adaptación como funciones compartidas por todos los individuos independientemente de su edad, diferencias, o material con el que se encuentren trabajando. Es decir, el individuo tanto en el nivel biológico como psicológico debe adaptarse a su medio ambiente y esto ocurre a partir de una dialéctica entre la asimilación y la acomodación. La primera consiste en la integración de elementos externos a la estructura del individuo —una persona que hace encajar una

experiencia nueva a partir de su marco de creencias ya constituidas, como alguien que ve un avión sin nunca haber oído hablar de ellos y piensa que es un pájaro—; mientras que la segunda hace referencia a la alteración de la estructura por parte del individuo para hacer asimilable los elementos nuevos —un niño que abre puertas con picaportes cuya manilla debe ser bajada, al enfrentarse a una del tipo que debe ser girada y descubrir su funcionamiento, cambia su esquema sobre cómo abrir puertas, ampliando de esta forma su marco de acción (Rosas & Sebastián, 2004)—. Según Piaget el sujeto debe encontrar el equilibrio entre la asimilación y la acomodación que permita la estabilidad entre éste y su medio (Piaget, 1991). Pero el autor es enfático en destacar que el equilibrio no debe ser pensado como algo pasivo, sino más bien dinámico pues implica que las perturbaciones del medio son compensadas por las acciones del sujeto, es decir es una forma de autorregulación (Piaget & Inhelder, 2015).

Estos serían los conceptos metateóricos del Piaget —asimilación, acomodación, estructura, esquema, equilibrio, operación, etc.— con los que explica el desarrollo cognitivo y la inteligencia. El individuo en su interacción con el medio va integrando los elementos exteriores y transformando sus propios esquemas y estructuras con los que opera. Ya en el nivel de los contenidos, son conocidos los cuatro estadios que identifica Piaget en la evolución de la inteligencia —etapa sensorio-motriz, preoperacional, de operaciones concretas y de operaciones formales—, sin embargo no profundizaremos en estos aspectos, dado que lo que nos compete es el tema de la imaginación. Donde aparecen ciertos contenidos que podríamos vincular con la actividad de la imaginación es en lo desarrollado por Piaget en torno al juego, el origen de la función semiótica en el niño y la imagen mental o representación.

Al final del estadio sensoriomotor (entre el año y medio y los dos años) se presenta una función que consiste en el poder de representar algo, específicamente, un significado a partir de un significante (Piaget & Inhelder, 2015). Piaget nos dice que las conductas sensoriomotoras del infante se desarrollan sin la presencia de representaciones de objetos ausentes. Incluso cuando el bebé ya ha adquirido el esquema de la permanencia del objeto¹,

¹ Piaget mostró que entre los cero y los ocho meses de vida el bebé al ocultarle un objeto tras un pañuelo éste es incapaz de buscarlo debajo de él, posteriormente el niño desarrolla esta habilidad. El esquema que permite

dado que el objeto que desaparece acaba de ser percibido se encuentra en continuidad de la acción y por tanto no responde a una representación. Es a partir del segundo año que se puede hablar de función semiótica, en tanto surge

un conjunto de conductas que implican la evocación representativa de un objeto o de un acontecimiento ausente, lo que supone por consiguiente la construcción o el empleo de significantes diferenciados, puesto que deben poder referirse a elementos que no son actualmente perceptibles, tanto como a los que están presentes (Piaget & Inhelder, 2015, p. 58).

Piaget enumera cinco conductas en donde se puede apreciar la función semiótica y que surgen simultáneamente en el desarrollo del infante, estas son la imitación diferida, el juego simbólico, el dibujo, la imagen mental y la evocación verbal.

La imitación sensorio-motriz se da en presencia del modelo, en cambio la imitación diferida se produce en su ausencia. Piaget (2004) pone de ejemplo el caso de una niña de 16 meses que ve una pataleta de un compañero y luego repite horas después sus movimientos, pero en tono burlesco. Este ejemplo es sumamente esquemático de lo que expone el autor, no solo es relevante la ausencia del modelo, sino también que la imitación no es rigurosamente tal, pues la niña replica tales movimientos dándoles una connotación distinta, no la del enojo, sino la de la risa. La imitación es para Piaget una especie de conducta intermediaria entre lo sensorio-motor y lo representativo, “es ante todo una prefiguración de la representación” (Piaget & Inhelder, 2015, p. 59), como una especie de representación en actos.

En efecto, la representación en acto se libera entonces de las exigencias sensorio-motrices de copia perceptiva directa para alcanzar un mismo nivel intermedio en el que el acto, separado de esta forma de su contexto, se convierte en significante diferenciado y, por consiguiente, parcialmente en representación en pensamiento (Piaget & Inhelder, 2015, p. 60).

dar cuenta de la existencia del objeto con independencia de su percepción es lo que se denomina como permanencia del objeto (Piaget, 1991; Piaget & Inhelder, 2015)

De esta forma la imitación diferida es el paso lógico entre la acción y la representación y es parte fundamental del juego, el dibujo y la imagen mental.

Es en el juego, y particularmente el juego simbólico, donde se presentan mayores características atribuibles a la imaginación. Lo que caracteriza al juego en general es que la asimilación se sobrepone a la acomodación (Piaget, 2004), a diferencia de la imitación donde prima la acomodación, en tanto la actividad propia debe guiarse por el modelo externo, y la inteligencia que se define como el equilibrio entre asimilación y acomodación (Piaget & Inhelder, 2015). Ya en el tipo de juego de ejercicio, donde el infante después de aprender a agarrar un objeto o a balancearse repite dichas actividades solo por el gusto de dominarlas, da cuenta de la primacía de la asimilación al yo —no porque el infante tenga una noción de sí mismo, ya que el juego de ejercicio es puramente motor, sino porque estas adquisiciones se subordinan a la actividad propia, el egocentrismo— (Piaget, 2004). El niño, nos dice Piaget, en su desarrollo está obligado a adaptarse a un mundo físico que no comprende y a las reglas impuestas por sus mayores, por lo que se le hace indispensable una instancia que le permita satisfacer sus necesidades afectivas e intelectuales. Este rol lo cumple el juego que le permite “la asimilación de lo real al yo sin limitaciones ni sanciones” (Piaget & Inhelder, 2015, p. 61). Particularmente es el juego simbólico donde esta función se ve reforzada. Mientras que el lenguaje al ser externo y colectivo no le es apropiado al infante para expresar sus necesidades, el juego simbólico le permite crear un sistema de símbolos propios. Como es de esperar, en el juego simbólico hay la representación de un objeto ausente, pero la importancia de la presencia de la función simbólica es que la asimilación al yo es una asimilación deformante (Piaget, 2004):

el juego simboliza no importa por qué medio, por ejemplo, un gato caminando sobre una pared mediante una concha desplazada a mano sobre una caja de cartón, intervienen una serie de significantes que se refieren unos a otros, pero siempre más alejados de la adecuación real (p. 224).

Cualquier cosa puede simbolizar a cualquier otra, de ahí que en el juego simbólico se desprenda de la acomodación y sea fuente de la creación de la ficción en el infante. La función simbólica le permite además revivir experiencias, pero por sobre todo darle nuevos rumbos.

De esta forma, dice Piaget, el juego simbólico le posibilita al infante encontrar vías de resolución a los conflictos. El autor lo ejemplifica con el caso de una niña que, al contemplar una discusión banal en la comida, horas después escenifica la situación con ayuda de sus muñecas, dando una resolución más apropiada al problema (Piaget & Inhelder, 2015). En una nota al pie se nos dice lo siguiente

De forma general, el juego simbólico puede servir de este modo a la liquidación de conflictos, pero también a la compensación de las necesidades no satisfechas, a invertir los papeles (obediencia y autoridad), a la liberación y a la extensión del yo, etc. (Piaget & Inhelder, 2015, p. 62).

Sin duda esta actividad de asimilación de lo real al yo que es el juego simbólico da cuenta de una búsqueda de otras realidades más adecuadas para las necesidades del infante. Pero aquí le salta un interrogante a Piaget, si el juego simbólico es un mecanismo que tiende a la satisfacción del yo ¿por qué sus símbolos se presentan como ficciones y no como creencias en el niño?. En otras palabras, esto implica la diferencia entre una verdad individual y una colectiva. La respuesta es que, en el niño más grande, ya hay adquisición de ciertos esquemas intelectuales que le permiten distinguir el mundo compartido con el individual. La dificultad, sin embargo, radica mayormente en el niño pequeño, pero el autor dirá que no es que el infante es capaz de distinguir la ficción de la realidad, sino que dado su operar egocéntrico no le es necesario convencer a los adultos de la veracidad de sus creencias (Piaget, 2004).

Piaget distingue además del juego como ejercicio y el juego simbólico, el juego de reglas y el de creación. El juego de reglas es un equilibrio entre la asimilación del yo y la vida social, es decir, como organización colectiva de las actividades lúdicas. El juego de creación es el que genera más dudas en la clasificación para Piaget, pues cuando el niño representa un barco ya no con cualquier otra cosa, sino que construye un barco de madera, “el significante termina por confundirse con el significado mismo y el juego simbólico con una imitación verdadera del barco” (Piaget, 2004, p. 158), de esta manera el juego de creación se asemeja con la imitación y también con el trabajo espontáneo.

El dibujo también estaría asociado a la función semiótica, compartiendo con el juego simbólico el placer en sí mismo que implica efectuar la actividad, y con la imagen mental la búsqueda por adecuarse a la realidad (Piaget & Inhelder, 2015). Algo a destacar del dibujo infantil que menciona Piaget es que el niño o niña tienen la intención de ser realistas en sus creaciones, pero que en principio dibujan lo que saben de los objetos en vez de lo que ven de ellos.

En relación a las imágenes mentales es necesario detenernos un poco más. A pesar de que se tiende a asociar lo visual o perceptivo con la imagen, éstas aparecen tardíamente y al mismo tiempo que se desarrolla la función semiótica (Piaget & Inhelder, 2015). De tener una relación de origen la imagen mental con la percepción, ésta ya daría indicios de su existencia en el recién nacido, sin embargo parece más bien relacionarse con la interiorización de la imitación:

Parece así que las imágenes mentales son de aparición relativamente tardía y que resultan de una imitación interiorizada, de tal modo que su analogía con la percepción no es producto de una filiación directa, sino del hecho de que esa imitación trata de proporcionar una copia activa de los cuadros perceptivos, eventualmente con bosquejos de re-aferencias sensoriales (Piaget & Inhelder, 2015, p. 70).

Esto sería coherente con la descripción de la imitación ya dada anteriormente por parte del mismo autor, como una prefiguración corporeizada de la representación. Y en este sentido la imagen mental sería producto de este vínculo entre lo sensorio-motor y lo perceptivo. Además, como en la imitación diferida ya contiene dentro de sí el germen de lo simbólico, la imagen mental, como imitación interiorizada, está embestida del carácter simbólico. De hecho, para Piaget e Inhelder (2015), es particularmente esa la función que cumple la imagen mental en el pensamiento, la de ser apoyo en tanto símbolo, ya que el pensamiento y sus operaciones no requieren de la imagen para desempeñarse, “se puede imaginar un objeto, pero el juicio que afirma o que niega su existencia ya no es imaginado” (Piaget y Inhelder, 2015, p.70), sin embargo tanto los niños como los adultos hacen uso de imágenes mentales que complementan al lenguaje.

Existen dos tipos de imágenes mentales, la reproductivas y las anticipatorias. Las primeras, se remiten a evocar procesos ya conocidos, mientras que las segundas evocan experiencias no conocidas, acciones y transformaciones que culminan en resultados, pero de los cuales no se sabe nada de ellos. Lo interesante a destacar al respecto es que las imágenes anticipatorias aparecen en la etapa de operaciones concretas (entre los 7 y los 12 años)², cuando el niño ha desarrollado ciertas nociones lógicas en su relación con los objetos, mientras que antes predominan las imágenes mentales estáticas y el infante tiene ciertas dificultades para poder anticipar resultados tales como, por ejemplo, la posición en la que culminará un objeto en movimiento. Esto permite inferir que el paso de las imágenes reproductivas a las anticipatorias “no proviene de una modificación interna y autónoma de las imágenes, sino de la intervención de aportes exteriores que son debidos a la formación de las operaciones” (Piaget & Inhelder, 2015, p. 77), o hablando en plata, el desarrollo de la inteligencia del niño interviene en la evolución de las imágenes mentales.

La función semiótica en su conjunto es la que desvincula el pensamiento de la acción y la que permite la representación (Piaget, 2004; Piaget & Inhelder, 2015). El lenguaje, como es de esperar, es su expresión más compleja, pero no la única como demostró Piaget, la imitación, el juego y la imagen mental también son expresiones de la función semiótica. La diferencia es que el lenguaje, al ser elaborado socialmente, ya tiene a su disposición una serie de elementos para satisfacer diferentes necesidades, del cual el individuo puede disponer para su uso. Lo importante a destacar es que tanto la función semiótica, como la inteligencia y el pensamiento, son procesos que se influyen mutuamente pero que no son idénticos. El desarrollo de la inteligencia es movilizado por la acción del individuo, —como muestra Piaget (1991, 1975a) las relaciones lógicas encuentran su origen en la actividad del sujeto y no en el lenguaje, “el lenguaje no constituye la fuente de la lógica sino que, por el contrario, está estructurado por ella” (Piaget & Inhelder, 2015, p. 84)—. Pero es la función semiótica

² Las operaciones concretas se relacionan con el empleo de objetos en contraposición a las operaciones formales que son de índole abstracto. Lo que caracteriza a la etapa de las operaciones concretas es que el infante hace uso de relaciones lógicas a la hora de interactuar con su medio y los objetos. Aquí, por ejemplo, el niño adquiere la noción de conservación; es capaz de entender que una plastilina posee la misma masa a pesar de que se la haya estirado y deformado, o que al verter agua de un vaso ancho a uno delgado sigue teniendo el mismo volumen a pesar de las diferencias en las formas del vaso.

la que permite evocar representaciones de objetos y eventos ausentes, ampliando el alcance del pensamiento y liberando a la inteligencia de su dependencia de lo concreto. Al mismo tiempo que la función semiótica se desarrolla y organiza a partir de los procesos de estructuración de la inteligencia, como se puede apreciar en el desarrollo de la imagen mental anticipatoria.

No es difícil asociar la función semiótica con la actividad de la imaginación. Ambas comparten en la descripción de Piaget la capacidad de traer imágenes de objetos ausentes. Ambas dan cuenta de una desligazón con lo real por parte del individuo que se libera de la necesidad de lo concreto. Ambas se vinculan con la satisfacción de necesidades afectivas —particularmente en el caso del juego simbólico—. Y en ambas está presente el carácter de la creación, al menos simbólica en el caso de la función semiótica, pero que curiosamente se describe en el juego simbólico como “asimilación deformante”. Que no aparezca explícitamente la función semiótica como actividad de la imaginación se puede explicar por dos motivos; a) que, como bien ya lo mostramos con Ribot y Vygotsky, la imaginación infantil es más pobre, por lo que es normal que su presencia no esté tan marcada en el pensamiento de Piaget, dado que su trabajo se enfoca mayoritariamente en infantes, y b) porque el interés del autor siempre estuvo enfocado en la inteligencia y el conocimiento, y en este sentido, como la inteligencia es un fenómeno distinto a la imaginación es esperable que aparezca más esporádicamente y sus actividades relacionadas a la función semiótica que es más afín al estudio de lo cognitivo. Aun así, la mención de Piaget no es en vano, pues es coherente con lo que hemos expuesto de Vigotsky y Ribot, además que nos dispone de varios elementos que nos serán útiles en la discusión general sobre la imaginación.

El estudio de la fantasía en Freud

Ya en el primer capítulo hablamos algo sobre el pensamiento del padre del psicoanálisis, pero enfocado principalmente en el malestar, ahora nos toca profundizar en los elementos vinculados con la imaginación. Ya de principio hay que aclarar que Freud habla en términos de fantasía y no de imaginación como bien distinguen Laplanche y Pontalis (2004, p. 138): “La palabra alemana *Phantasie* designa la imaginación. No tanto la facultad de imaginar en el sentido filosófico del término (*Einbildungskraft*), como el mundo

imaginario, sus contenidos, la actividad creadora que lo anima (*das Phantasieren*)”. Es decir, la imaginación planteada desde sus contenidos, relacionada con la afectividad y el deseo del sujeto, en relación a sus motivaciones inconscientes como también sus expresiones conscientes, en otros términos, desde la visión de la teoría psicoanalítica.

Es difícil dar cuenta de todo lo dicho por Freud con respecto a la fantasía, dada la cantidad de obras que escribió y la evolución de su pensamiento. Sin embargo, trabajos como los de Laplanche y Pontalis (2008) o Felipe Sinay (2018) facilitan e iluminan la cuestión con un mayor detalle del que pretendemos.

Ya en el *Manuscrito M*, Freud (1992f) nos presenta parte importante de su concepción respecto a la fantasía, éstas “se generan por una conjunción inconciente entre vivencias y cosas oídas, de acuerdo con ciertas tendencias” (p. 293). Tanto Lapoujade (1988) como Laplanche y Pontalis (1986) destacan el elemento auditivo que recalca Freud en la formación de la fantasía, la primera porque se aleja de la primacía de lo visual a la hora de pensar la imaginación, y los segundo porque lo escuchado irrumpe en la continuidad perceptiva colocando al sujeto como interpelado, al mismo tiempo que lo vincula con el campo discursivo. Freud en este texto nos dice que la fantasía procede por combinación y desfiguración “análogamente a la descomposición de un cuerpo químico que se combina con otro” (1992f, p. 293) y que si la fantasía es intensa puede desembocar en la formación de síntomas. Este último elemento, la relación de la fantasía con el síntoma, es una constante en el trabajo del psicoanalista, aunque irá variando en importancia.

En *La interpretación de los sueños* (Freud, 1991c; 1991d) la fantasía se vincula al sueño, con la diferencia que es un proceso que se da en vigilia. Si el sueño sirve para la satisfacción de impulsos y deseos inconscientes —aunque modificados en sus contenidos para no ser amenazantes ante el soñador— la fantasía encuentra su impulso en la misma motivación. También en este texto relaciona las fantasías con el inicio de la formación de síntomas histéricos y sostiene la división entre fantasías conscientes e inconscientes, las últimas relacionadas con el material reprimido. En trabajos posteriores Freud resta importancia a la fantasía en la formación del síntoma, aunque nunca descarta su influencia (Sinay, 2018), en tanto las fantasías toman prestado los contenidos de los recuerdos infantiles,

modificándolos de tal manera que los desborda, posibilitando así bajo ciertas condiciones el surgimiento del síntoma.

Un trabajo importante a destacar del psicoanalista, pues es particularmente en este dónde la fantasía adquiere una atención especial, es en *El creador literario y el fantaseo* (Freud, 1992e). A propósito de la pregunta sobre la actividad creativa del poeta, Freud postula que dicho quehacer debe encontrar su origen en el juego infantil: “todo niño que juega se comporta como un poeta, pues se crea un mundo propio o, mejor dicho, inserta las cosas de su mundo en un nuevo orden que le agrada” (p. 127). El infante a la hora de jugar hace uso de los objetos concretos para escenificar los objetos y situaciones de su imaginación en el mundo real. Esto es clave, pues es solo este apoyo en objetos concretos lo que diferencia el juego infantil de la fantasía adulta. Freud (1992e) nos dice que el adulto no renuncia al placer que experimentó antaño a partir del juego, sino que lo reemplaza por la actividad del fantasear. La diferencia es que mientras el infante no oculta su actividad lúdica ante la mirada del resto, el adulto guarda sus fantasías para sí mismo, pues le avergüenzan. El infante sabe distinguir claramente la realidad de su juego, aunque se toma muy en serio su actividad, por ello Freud dice que lo contrario del juego es la realidad efectiva. Pero tanto el juego como la fantasía responden al mundo propio y, en este sentido, también a la satisfacción de los deseos: “Es lícito decir que el dichoso nunca fantasea; solo lo hace el insatisfecho. Deseos insatisfechos son las fuerzas pulsionales de las fantasías, y cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria realidad” (1992e, p. 129-130). Además de esto, Freud identifica una dimensión temporal en la actividad fantaseadora, ésta aparece en respuesta a una situación actual que gatilla algún deseo en el sujeto particular, éste rememora una experiencia pasada —normalmente infantil dice Freud—, donde ese deseo era satisfecho, y luego crea un escenario futuro donde esa pretensión es cumplida, “Vale decir, pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo” (1992e, p. 130). Por último, algo importante a destacar de este texto, es que el autor propone ciertos lineamientos para explicar el goce estético de la obra de un poeta. Éste al igual que en el sueño, encubre y disfraza los deseos inconscientes para hacerlos digeribles ante las personas, pero a diferencia del sueño que es puramente individual, los productos de

su actividad fantaseadora son públicos, con lo que, sin mencionarlo explícitamente, Freud deja entrever que el poeta evidencia los deseos incumplidos ante una colectividad que los comparte.

Posteriormente con la formulación del principio de realidad y el de placer en la teoría psicoanalítica se generan nuevos parámetros para pensar la fantasía (Laplanche & Pontalis, 1986; Sinay, 2018). El infante en sus primeros años guía su actuar bajo el principio de placer, pero es a partir de su socialización por el Edipo que se instaura el principio de realidad y la moderación en su actuar. Pero el principio de placer no se extingue, sino que sigue expresándose en la fantasía. Así lo afirma Freud en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*:

Al establecerse el principio de realidad, una clase de actividad del pensar se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el fantasear, que empieza ya con el juego de los niños y más tarde, proseguido como sueños diurnos, abandona el apuntalamiento en objetos reales (1991a, p. 226-227).

En la fantasía sobrevive el principio de placer a la imposición del principio de realidad. Tal cuestión será aún más patente cuando Freud (1991e) en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* compara la fantasía con un parque natural que resguarda una parte de la naturaleza de la intervención humana que dispone de ella, de la misma manera la fantasía es una reserva de una actividad psíquica guiada solo por el principio de placer sin intervención de la racionalidad que obliga el principio de realidad —particularmente de esta idea se afinca Castoriadis (2013), como vimos en el capítulo anterior, para sostener la primacía de la imaginación sobre otras actividades psíquicas—.

Pero el vínculo entre principio de placer y fantasía es mucho más complejo, pues si en el inconsciente no rige el examen de la realidad, ciertamente tampoco se puede distinguir con tanta facilidad el recuerdo verídico de lo que figura la fantasía inconsciente. De aquí su importancia con la formación del síntoma (Freud, 1991a). Aun así, la fantasía en principio es tolerada por la psique, solo que ,si se reviste de mayor energía libidinal, la fantasía exigirá su

realización y con ello surgirá el conflicto intrapsíquico, pues se hará necesario que el aparato psíquico reprima los contenidos de la fantasía en el inconsciente, gestando las condiciones favorables para la formación del síntoma (Freud, 1991e). Esto es importante destacar, pues de aquí surge la diferencia entre fantasías inconscientes y conscientes, las primeras sometidas a la represión del aparato psíquico. No está demás decir que, es particularmente por esta indeterminación entre lo real y lo ficticio en el inconsciente, Freud llega a la idea de realidad psíquica como objeto de estudio propio del psicoanálisis, el cual no se debe menospreciar frente a la realidad efectiva (Freud, 1991e).

Ahora bien, a la hora de analizar los contenidos de las fantasías, Freud se percató de ciertas constantes que aparecen en las diferentes experiencias de sus pacientes; la contemplación del coito entre padres, la castración y la seducción de un adulto hacia un infante son contenidos recurrentes con los que se encontró el psicoanalista y que lo llevaron a postular una explicación filogenética para comprender su regularidad —es decir en el orden de la historia de la especie humana —(Freud, 1991e). Estas son las llamadas fantasías primordiales u originarias y Laplanche y Pontalis (2004) la definen como: “Estructuras fantaseadas típicas (vida intrauterina, escena originaria, castración, seducción) que el psicoanálisis reconoce como organizadoras de la vida de la fantasía, cualesquiera que sean las experiencias personales de los individuos” (p. 143). Lo interesante es que estos dos autores, con cierta influencia de Lacan, proponen que las fantasías originarias no deben desmerecerse en función de la interpretación filogenética de Freud, sino que al demostrar la existencia de ciertos contenidos que parecen estar por encima de las experiencias singulares de los individuos, darían cuenta de una estructura u orden simbólico a priori. Es más, identifican cierto carácter mítico en tanto las fantasías originarias, al igual que los mitos colectivos, dan respuesta a ciertas preguntas del infante, “se refieren a los orígenes” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 62): la escena primaria representa el origen del individuo, las fantasías de seducción remiten al origen de la sexualidad y la castración a la diferencia de los sexos.

Sin embargo, hay que destacar que Freud nunca tuvo una visión precisa o con los límites marcados entre los niveles y diferentes tipos de fantasía (Laplanche & Pontalis, 2004).

Básicamente usaba el término para referirse a distintas expresiones del fenómeno. En un primer nivel Freud usa el término para referirse a sueños diurnos, ficciones, novelas, narraciones o escenas que un sujeto se crea en el estado de vigilia; en otro usa el término “fantasía inconsciente” no necesariamente en un sentido riguroso con la tónica, y en otras ocasiones sí (Laplanche & Pontalis, 2004);

Parece, pues, que la problemática freudiana de la fantasía no solamente no permite efectuar una distinción de naturaleza entre fantasía inconsciente y fantasía consciente, sino que tiende más bien a señalar sus analogías, sus estrechas relaciones, los pasos entre ellas (p. 141).

En alguna medida las fantasías poseen un cierto carácter mediador, en tanto en ellas se puede encontrar la función represiva de la psique como también su retorno a lo reprimido, así mismo se aprecia el movimiento constante entre el inconsciente y consciente (Laplanche & Pontalis, 1986, 2004). En este sentido se puede ver una oscilación del propio Freud entre afrontar la fantasía en su relación con lo real, ya sea como algo contrario a ella o mezclado con ella, o en considerar que su actividad está motivada con el objetivo de encubrir las prácticas autoeróticas de los individuos o sus complejos de Edipo (Sinay, 2018). Es decir, la multidimensionalidad con la cual Freud entiende la fantasía, en conjunto con la evolución de su propio pensamiento, termina siendo en ciertos aspectos confusa, pero no por ello carente de cierta lógica que podemos apreciar en las diferentes caracterizaciones que nos brinda: la relación con el deseo, la escenificación en donde éste se satisface —la fantasía es como un guión, dicen Laplanche y Pontalis (2004)—, como la presencia del sujeto en ella, ya sea como un personaje de la situación u observador. Estas son ciertas constantes que se identifican en la actividad fantaseadora sin importar si es consciente o inconsciente, si es un sueño nocturno o diurno, si se interpreta como una forma de emancipación del principio de realidad o si es patológica, etc.

La herencia de la psicología de la imaginación

La preferencia por presentar parte del material proporcionado por los precursores de los estudios sobre la imaginación, la fantasía y la creatividad en psicología puede parecer

ciertamente una mirada corta en alcance y reflexión. Nos quedan en el tintero las visiones de autores posteriores como la psicología humanista de Maslow (1973) o Rogers (1978) que conciben la autorrealización humana como motor de la creatividad, o la teoría de la creatividad como pensamiento divergente de Guilford (1978), o la perspectiva de la psicología de la Gestalt, o incluso las actuales investigaciones sobre la creatividad y las neurociencias, etc. Hay estudios como los de la Torre (1984 citado en Morales, 2001) mucho más exhaustivos que el nuestro y que hacen una revisión de las diferentes corrientes con las que se ha estudiado la temática, identificando posiciones tales como las del asociacionismo y conductistas, psicoanalíticas, de la Gestalt, teorías factoriales, de bisociación, etc. Así mismo Chacón (2005) revisa varios trabajos sobre el tema, los cuales agrupa en investigaciones que abordan el vínculo entre personalidad y creatividad, los que indagan sobre su motivación, referentes a la relación entre inteligencia y creatividad, otros que la estudian desde la mirada del género, y algunos que la integran con el campo cultural y social. Abundan sobre todo los trabajos sobre la imaginación y la creatividad en los diferentes campos de la educación y en distintas partes del mundo (Morales, 2001; Frank, 2003; Cemades, 2008; Fernández, 2020). Sin embargo, las ideas base siguen siendo la de los autores revisados y constantemente las nuevas investigaciones corroboran sus planteamientos y la expanden hacia nuevos dominios. Por ejemplo, investigaciones como las de Lehman, (1953), Bamberger (1982) o Simonton (1988, 2000) citadas por Rosa Limiñana (2008) confirman la importancia de la riqueza del medio ambiente en el desarrollo de la imaginación del niño tal como la consideró Vigotsky. También el vínculo entre desarrollo cognitivo e imaginación patentes en Piaget y Vigotsky han sido reafirmada:

La inteligencia y el desarrollo cognitivo han sido señalados a lo largo de varias décadas de investigación como determinantes a la hora de predecir del logro creativo (Magnusson and Backteman, 1978; Guilford, 1986; Simonton, 1987; Sternberg, 1999; Corbalán Corbalán, Martínez, Donolo, Alonso, Tejerina, y Limiñana, 2003), pero fue Vigotsky (1990) quien llamó la atención sobre la diferente forma de organizar y representar la realidad al llegar a la adolescencia (Limiñana, 2008, p. 41).

Asimismo, la creatividad entendida actualmente como un proceso en el que intervienen una serie de factores multidimensionales (Morales, 2001) es una visión ya planteada por Ribot y Vigotsky. E incluso la necesidad de diferenciar los procesos relacionados con la racionalidad, como el pensamiento abstracto y la inteligencia, de los relacionados con la creatividad —las personas capaces de dar solución a problemas lógicos no necesariamente son las más creativas y al revés (López-Martínez & Navarro-Lozano, 2010)— ciertamente es algo que ya estaba contemplado por Ribot, Vigotsky y Piaget.

Donde sí se podría encontrar una tensión entre lo postulado por uno de los referentes y las investigaciones que le prosiguieron es quizá en Freud, pues el vínculo que hace entre fantasía y desarrollo de síntomas podría inducir a pensar que las personas con patologías podrían ser más creativas. Sin embargo, por ejemplo, como plantea Kubie (1966) la evasión de la realidad y la rigidez de los procesos psicóticos no ayudan necesariamente a la creatividad de quienes los padecen. Pero también son conocidos los casos de grandes personajes cuya creatividad es indiscutible como John Nash, Vaslav Nijinsky o Vincent van Gogh que han pasado por estados psicóticos en momentos de su vida (Jackson, 2017). En este sentido nos encontramos con un escenario de debate entre quienes han encontrado vínculos entre ciertas patologías y la creatividad y quienes cuestionan tales estudios (Chávez & Lara, 2000; Romo, Sánchez-Ruiz & Alfonso-Benlliure, 2017). Aun así, no deja de ser importante que tal tensión ya la sostenía el propio Freud que en momentos de su vida le daba mayor relevancia a la fantasía como influencia del síntoma y en otros le parecía totalmente insuficiente (Sinay, 2018).

Dicho lo anterior no debería parecerse anacrónico este intento de abordar los discursos y saberes psicológicos de la imaginación desde los pensadores más influyentes en el tema. Es más, esta aproximación a sus desarrollos nos permite entrever ciertos ejes articuladores y diferencias con los cuales se conciben la imaginación y que nos resultará de gran importancia a la hora de enfrentar estos saberes con los ya revisados en los capítulos anteriores. Pero por sobre todo nos serán útiles a la hora de relacionarlo con el malestar. Por esta misma razón nos decantamos por desarrollar más la discusión en el próximo capítulo, sin embargo no terminaremos esta revisión sin antes mencionar algunos de estos aspectos

que aparecen como constantes y singularidades de los saberes psicológicos en torno a la imaginación.

Lapoujade (1988) considera como una visión innovadora la de Freud al dar énfasis a lo escuchado en la invención de las fantasías frente a la importancia de lo visual con la que se concibe primeramente la imaginación. Sin embargo, la mención a lo escuchado es algo que también se encuentra presente en Ribot y Vigotsky. Es más, estos dos autores junto a Piaget hacen hincapié en los componentes motores o si se quiere corporales en el desenvolvimiento de la imaginación. Y en cierta medida tampoco podemos excluir a Freud, en tanto relaciona la fantasía con la satisfacción del deseo y la búsqueda del placer, el cuerpo aparece como algo ligado con la imaginación. Entonces podríamos identificar como una constante de los saberes psicológicos concebir a la imaginación desde una posición que no la identifica mayoritariamente con lo perceptivo-visual, sino con lo corporal.

Y este énfasis en lo corporal saca a colación otra constante en estos autores que refiere al fuerte vínculo que se establece entre imaginación y afectividad. Ya sea como factor que influye en la imaginación para Ribot (1901), forma en que se enlaza la imaginación con la realidad en Vigotsky (2018), satisfacción de necesidades afectivas en el juego según Piaget (2004) o del deseo para Freud (1991a; 1992e), la imaginación parece responder irremediabilmente a las necesidades afectiva del ser humano.

Otra constante a mencionar es que los cuatro autores relacionan la imaginación con una dimensión temporal: al pasado cuando se vincula con la memoria y al futuro cuando refiere a la anticipación. En Freud la anticipación no es algo tan relevante en la fantasía, pero su descripción referente al tiempo es completa, es algo del presente lo que gatilla la fantasía para que recuerde algo pasado y se imagine un escenario del futuro.

Ahora bien, cuando pensamos en los ejes en que oscilan estos discursos, podemos identificar uno que se relaciona con el lugar en que se sitúa a la imaginación en tanto proceso individual o social. Si bien es cierto, la psicología como campo de estudio de lo mental remite a algo individual en principio, no implica que tales autores no hayan pensado en la dimensión social de la imaginación. Explícitamente Ribot arguye la necesidad de considerar los

elementos sociológicos en el estudio de la imaginación y crítica la preponderancia que se le ha dado para entenderlo desde los factores puramente individuales. Así también Vigotsky, cuya influencia marxista se hace notar en este aspecto, da un gran énfasis en la dimensión cooperativa que influye en el desarrollo de la imaginación. Sin embargo, Piaget, si bien menciona la importancia de las interacciones sociales en el desarrollo del niño, su enfoque está mucho situado en el actuar del individuo. En cambio, en Freud la cuestión es más ambigua dado que depende a qué se esté relacionado la fantasía; si se la vincula con procesos patológicos remite a un enfoque más individual, si se relaciona con componentes metapsicológicos el enfoque no es social propiamente tal, pero sí transindividual, en cambio si se la relaciona con el Edipo, y por tanto con la composición familiar, aparece las interacciones sociales como determinantes de la fantasía.

Otro eje que se nos aparece refiere a orientación de la imaginación hacia elementos internos o subjetivos versus externos u objetivos en su desenvolvimiento. Si bien los cuatro autores hablan de ambas orientaciones que guían los procesos creativos, fantaseadores o imaginativos, la diferencia se da a nivel más inherente a cómo se conciben los procesos mismos. Vale decir, tanto para Ribot como Vigotsky la imaginación tiende irremediablemente a su expresión en la realidad, en cambio para Piaget, cuando describe el juego infantil, lo entiende como algo que responde propiamente a necesidades internas del niño —la asimilación—, y la imaginación solo se orienta al mundo objetivo cuando se vincula con la inteligencia. De la misma forma Freud la fantasía al ser una “reserva” del principio de placer remite mayoritariamente al campo interior de la persona. Esto es algo que volveremos a desarrollar en el próximo capítulo.

Y del punto anterior surge el eje más relevante en la concepción de la imaginación que es su relación con la realidad. No se trata tanto de la diferencia entre las ficciones que construye la imaginación versus la realidad efectiva, sino del tipo de relación que tiene la imaginación con la realidad. En Freud se establece una relación conflictiva entre realidad y fantasía, en tanto una responde al principio de realidad y el otro al de placer. En cambio, en Ribot, a pesar de que opone el operar de la imaginación al del saber, la imaginación busca efectuarse en la realidad. En Vigotsky la imaginación es una actividad transformadora de la

realidad. Piaget cuando vincula los procesos referidos a la imaginación con la inteligencia le da un papel epistemológico —como elemento que ayuda a comprender la realidad—, pero cuando la vincula con lo afectivo —como en el caso del juego— la relación se hace puramente interna, pero con ramificaciones en torno a lo real; pues la imaginación, al remitir a la subjetividad propia, se puede contraponer a la realidad, o ser una forma de expansión del yo, o puede también servir a la resolución de conflictos, lo que daría respuesta a aspectos de la realidad, etc. —aunque tales cuestiones se deducen de lo planteado por Piaget dado que no son explícitamente desarrollados por el autor—.

En lo que prosigue en el siguiente capítulo profundizaremos en lo visto anteriormente, pero haciendo énfasis en la discusión dentro un marco más amplio, en las continuidades y rupturas de los diferentes discursos y saberes de la imaginación, ya sean filosóficos, sociológicos o psicológicos, con el objetivo de poder constituir un marco de interpretación que nos permita vincular y comprender la relación que puede tener la imaginación con el malestar. Pero para ello es necesario hacer una síntesis que nos permita la formulación de una visión propia de la imaginación en general, como también política en particular, tarea que desarrollaremos en la siguiente parte.

Capítulo IX: La imaginación ¿desencadenada?

Este recorrido por los discursos y saberes en torno a la imaginación es ciertamente una primera aproximación de tan arduo campo. Probablemente quedan muchas más aristas por explorar y muchas sutilezas por reconocer. Sin embargo, tal aproximación nos deja entrever una variedad de ejes comunes y diferencias de las cuales nos detendremos en desarrollar, no sin antes recapitular lo visto anteriormente. Nuestro acercamiento pasó, en un primer momento, por revisar de manera general las diferentes perspectivas filosóficas que reflexionaron en mayor o menor detalle respecto a la imaginación, destacando la figura de Kant, dada la importancia que le brindó el alemán a la imaginación en su sistema de pensamiento. Aquí ya nos encontramos con ciertas constantes a la hora de pensar la imaginación, su caracterización como proceso psíquico, su relación conflictiva con el saber, su vínculo con la creación, con la locura que puede llegar a engendrar o las utopías que puede concebir, etc. Luego proseguimos con la visión de Castoriadis, quien hace de la imaginación una ontología humana para revitalizar la teoría y la crítica política de la sociedad, bifurcada en una dimensión histórica-social, los imaginarios sociales, y otra individual, la imaginación radical, y que se vinculan mediante el mecanismo de la sublimación. Por último, exploramos algunos saberes psicológicos en torno a la imaginación bajo la mirada de sus primeros exponentes emblemáticos: Ribot, Vigotsky, Piaget y Freud. Aquí destacamos la relación más fuerte que estos autores hacen entre la afectividad y la imaginación, como su tratamiento menos enfocado en la metáfora visual y su fuerte perspectiva procesual. Todos estos elementos serán puestos en relación en este capítulo, pero ya desde un panorama global que nos permita situarlos y articularnos entre sí, para destacar las continuidades y discontinuidades que nos encontramos en los diferentes discursos y saberes de la imaginación.

Es en el sentido de lo anterior que en este capítulo nos dedicaremos a desarrollar tres aspectos. Primero expondremos el marco global con el que se concibe la imaginación. Vale decir, examinaremos las condiciones de posibilidad por las que se producen tales discursos y saberes, a través de distintos ejes que identificamos y que sirven como espacio donde se sitúan los elementos comunes a las concepciones de la imaginación, como sus respectivas

diferencias, para de esta forma apreciar de manera más precisa sus tensiones y contraposiciones. Es decir, en un primer momento nos dedicaremos a diseccionar la episteme de la imaginación. Esto nos permitirá abrir la discusión en torno al tema y con ello apuntar los elementos y nociones que consideramos importante para sostener una visión propia sobre la imaginación en general. Tal cuestión corresponde al segundo momento de nuestra exposición: el posicionamiento respecto a la imaginación —que por lo demás se inserta dentro de un debate abierto y no concluido sobre el tema—. Una vez hecho esto, proseguiremos con el desarrollo del tercer momento y final de este capítulo, una aproximación hacia una idea de imaginación política que nos permita posteriormente hacer el cruce con el malestar social, tema de la primera parte de este trabajo.

Las dimensiones de la imaginación

La definición más general y que se presenta como una constante a lo largo de todos los discursos sobre la imaginación es que ésta es una facultad, una capacidad, una actividad o un proceso humano, psíquico, por el cual se pone, figura o crea una imagen de un objeto ausente. Tal definición, sin embargo, por unánime que parezca, no da cuenta ni del origen de la imaginación, ni de los procesos de diferente índole que participan en ella, ni de la cualidad del objeto que pone —sí este existió previamente, si es una quimera hecha de las partes de otros entes o sí apareció de forma espontánea ya como un todo constituido, etc.—. Son en estas ausencias, proyecciones y derivaciones donde los diferentes discursos y saberes de la imaginación se distancian entre sí, confluyen o se tensan. Y es que, al fin de cuentas, por mucho que se considere la actividad de la imaginación como un fenómeno concreto, real y del cual se puede decir algo que sea verídico, resulta que su comprensión se encuentra insertado en un marco interpretativo previo que condiciona la manera por la cual puede ser conocido y narrado como fenómeno. Teniendo en cuenta tal aspecto, podemos identificar ciertas dimensiones o ejes por los cuales se mueven los elementos atribuidos a la imaginación.

Los dos primeros ejes que aparecen como constantes a lo largo de los diferentes discursos corresponden al tipo de relación que tiene la imaginación con la realidad y el conocimiento. Estos ejes, como es de esperar, condicionan la forma de pensar la imaginación

en tanto son concepciones preestablecidas, a priori, y que responden a un marco más general con el que no solo se concibe la imaginación como fenómeno particular, sino el mundo, el modo de acceso que tenemos a él y el estatus del saber. Hablando en plata, la manera cómo se entiende la realidad y el conocimiento determinan cómo se entiende la imaginación.

Ahora bien, lógicamente deberíamos examinar primero el eje realidad y luego el eje conocimiento, sin embargo como cualquier instruido en el área de la epistemología sabe, realidad y conocimiento son ámbitos que se relacionan —y aunque tal vínculo puede ser conflictivo— su separación en dos ejes es también artificiosa. Por lo que es importante ya resaltar, tanto en el eje realidad y conocimiento como en otros ejes, que los diferentes espacios que identificamos se vinculan estrechamente. Dicho esto, y por el simple motivo de facilitar nuestra exposición, comenzaremos con el eje conocimiento y luego con el que refiere a la realidad, por anti-intuitivo que parezca.

a. Eje Conocimiento

Como ya sabemos, la imaginación contiene en su concepto la ambivalencia entre el aparecer y el aparentar, entre el fenómeno tal y como se presenta y algo que se le parece (Lapoujade, 1988). Si la teoría más ingenua del conocimiento sostiene que éste es la correspondencia entre la idea y la cosa, resulta que la imaginación no solo parece ser ambivalente en la relación con el conocimiento, sino que prácticamente se opone a él, en tanto se despliega como función de aparentar. La visión en la que la imaginación se vincula más estrechamente con la falsedad es la de Platón (1988) en tanto la Verdad pertenece al mundo de las ideas y el mundo sensible es su imitación imperfecta, la imaginación y sus productos —*eikonos* o las imágenes— se posicionan en el eslabón más bajo de la *doxa*, la imitación de la imitación, colindando con la ignorancia absoluta. Claro está que tal visión también se debe a lo que entiende por real el griego. Aristóteles (1978), en cambio, le da mayor importancia a la imaginación en la formulación del conocimiento, en tanto el intelecto trabaja con las imágenes, sin embargo el saber que deriva de la imaginación es tan solo parcial y meramente posible. Ciertamente aquí podríamos identificar la visión de sentido común sobre el tema, una imaginación que puede participar en la actividad del conocer, pero que por sí misma no es capaz de formular saber alguno, pues debe someterse a la norma que

impone la razón para acercar sus productos a un verdadero conocimiento. Esta es la tiranía del logos que reclaman tanto Lapoujade (1988) como Castoriadis (1993;1997b; 2013).

Sin embargo, incluso cuando la imaginación es sometida a la razón, se le puede conceder mayor o menor importancia en la actividad del conocer o asignarle lugares distintos en el que trabaja. Ya sabemos que Kant (2007) le concede un espacio central en su primera crítica, en tanto la imaginación es la mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento. Kant identifica dos niveles en los que trabaja la imaginación, uno como fundamento de la experiencia, el a priori, el de la facultad trascendental del conocer, y el otro el psicológico, pero que no es trabajado por el alemán. La función que cumple la imaginación cuando mira hacia la sensibilidad es la síntesis, la unidad en la determinación de la sensibilidad que configura una imagen para los conceptos empíricos a través del esquema. Pero cuando mira hacia el entendimiento, la imaginación tiene la función de temporalizar las categorías a través del esquema. El esquema y la imagen son los dos productos de la imaginación, pero es particularmente el esquema el que permite enlazar las intuiciones sensibles con las categorías. Este nivel a priori en el que trabaja la imaginación también podemos identificarlo cuando la examinamos en su relación con la percepción. Para Lapoujade (1988), en cierta sintonía con Kant, la imaginación completa los datos parciales que derivan de la sensibilidad, lo que marca una diferencia sustancial por ejemplo con Sartre (1967) quien considera que la imagen en comparación con el percepto es esencialmente pobre, y no guarda todos los detalles que ofrecen los objetos. Nos encontramos entonces con visiones contrapuestas respecto a la calidad del conocimiento que puede ofrecer la imaginación en función de su producto. La imagen en ausencia de detalles es un conocimiento imperfecto, pero si se la concibe siendo parte de la percepción misma resulta que excede la pura sensibilidad, la organiza y la hace inteligible posibilitando el conocimiento. Claro está, sin embargo, que esta contraposición se da porque se la está pensando en dos niveles distintos, para Sartre, a pesar de la influencia fenomenológica, la imagen es producida a posteriori de la percepción, en cambio Lapoujade la establece en un nivel a priori que posibilita la percepción.

Pero si hablamos en el nivel puramente psicológico, la ambivalencia del rol de la imaginación en los procesos de conocimiento sigue siendo una constante. Ribot (1901) es

prueba de ello. A pesar de que el francés le asigna un papel relevante en el trabajo de la ciencia o en la técnica, contrapone a la imaginación en su proceder al conocimiento en tanto su movimiento es de adentro hacia afuera. Vale decir, el conocimiento para Ribot se logra en la medida de que el sujeto interioriza las regularidades del mundo, lo de afuera se mueve hacia adentro, en cambio la imaginación es antropocéntrica, impone su propia causalidad. Aquí hay que resaltar cierta sintonía de Ribot con Hume (1988), en tanto el filósofo al considerar a la imaginación como la responsable de la identidad y permanencia de los objetos de la percepción, ésta influye en la atribución de causalidad del mundo externo. En este sentido la imaginación se relaciona con la causalidad, pero no la de la realidad, sino la propia que pone el sujeto. La crítica radical de la teoría del conocimiento de Hume es conocida, y podríamos decir que se sostiene en parte por la actividad de la imaginación, pero Ribot simplemente separa lo que viene de afuera de lo que viene de adentro, distanciando los productos de la imaginación de los productos del conocimiento. Lo curioso es que es el mismo Ribot quien sostiene que, al hablar de la imaginación científica, ésta es “la que suministra a las facultades racionales la materia, la posición y hasta la solución de sus problemas” (1901, p. 251), claramente dándole un rol más activo en el proceso de producción de conocimiento. ¿Cómo se explica esta ambivalencia? La respuesta va a depender de la concepción del saber que se tenga y el proceso implicado para alcanzarlo —por ello que consideramos el eje conocimiento como un eje que aplica en el nivel de la episteme—. Vale decir, si se tiene una idea de que el conocimiento es algo que se obtiene mediante inducción, por ejemplo, lo que pone la imaginación es fácilmente pensado como algo que la distorsiona. En cambio, si se tiene un enfoque más hipotético-deductivo, la imaginación tiene un espacio privilegiado dentro de la construcción del saber. Por lo mismo se explica que Ribot cuando piensa el conocimiento como el movimiento de lo que va de afuera hacia adentro distancia la imaginación del saber, pero cuando se refiere a la actividad científica propiamente tal, con sus ensayos, errores, pruebas y deducciones a partir de hipótesis, la imaginación es parte del proceso de producción de conocimiento. Y esto aplica tanto para Ribot como para cualquier pensador que tenga una visión compleja sobre el saber, ya sea Kant, Hume o Platón. Podríamos sintetizar la cuestión modificando aquel dicho popular: “dime qué concepción del conocimiento tienes y te diré el lugar que le asignas a la imaginación”.

Aun así, independientemente del valor que se le dé a la imaginación en la construcción del saber, el consenso es que por sí sola la imaginación no basta para alcanzar dicho objetivo y siempre debe estar supeditada a la razón —aunque ya sabemos que el saber no es el objetivo fundamental de la actividad creadora de la imaginación—.

b. Eje Realidad

Como es de esperar, al igual que el eje conocimiento, podríamos decir que la concepción particular que se tiene sobre la realidad determina también el modo de comprensión de la imaginación, —si es pensada como dinámica, estable, histórica, cambiante, natural, externa, construida, etc.—. Sin embargo, más que entender cómo influye tal o cual otra teoría de la realidad en la formulación de la imaginación, y que indudablemente la afecta, nos interesa indagar más en el tipo de relación que se establece entre estas dos instancias en las diferentes visiones. Y esto es porque incluso, independientemente de cómo se concibe la realidad, se pueden generar ideas similares o distintas sobre su relación con la imaginación.

Por ejemplo, encontramos una relación conflictiva o de contraposición entre imaginación y realidad en variadas perspectivas, pero que difieren en el orden de la naturaleza del conflicto. Algunas visiones consideran que la actividad de la imaginación y sus productos son meras ficciones que encubren o distorsionan la verdad de la realidad, por lo que se da una oposición de corte epistémico —y evidentemente relacionada con el eje anterior—. En este lugar podríamos situar al ya mencionado Platón (1988) o a Bacon (2011) con su idea de la creación de los ídolos. Pero también podemos identificar una relación de oposición o conflicto entre imaginación y realidad en un sentido más normativo, como ocurre en Freud; en tanto el principio de realidad implica que el individuo tiene que regular su actuar de acuerdo a lo posibilitado por las condiciones reales en que se encuentra, está obligado a renunciar a la satisfacción inmediata de sus deseos para hallar un equilibrio entre sus pulsiones y el mundo externo, lo que muestra la oposición entre los intereses del sujeto y los de la realidad, y que arrastra también a la imaginación. En tanto la fantasía es la única instancia que se resguarda del principio de realidad y responde propiamente al principio de placer (Freud, 1991a; 1991e), la imaginación busca satisfacer los deseos que la realidad no

permite. También sabemos que el psicoanalista le asignó consecuencias patológicas a la fantasía —con antecedentes en Bacon (2011) o Kant (1991) por ejemplo—, en tanto el ser humano huye de la realidad se refugia en el consuelo de sus fantasías incluso hasta llegar a reemplazarlas por el mundo real, lo que enfatiza esta oposición normativa entre realidad e imaginación. Lo interesante de esto, es que este tipo de vínculo lo encontramos en algún grado en los herederos de Freud, pero que no comparten con él la misma noción sobre lo real. Por ejemplo, Marcuse (1983) concibe la realidad de manera dinámica e histórica, a diferencia del psicoanalista, el principio de realidad es reemplazado por el principio de actuación que da cuenta que la socialización del individuo se hace bajo normas que no son realmente necesarias ni imprescindibles. Esto sin duda afecta a la idea de imaginación en tanto que la oposición ya no es hacia una realidad inevitable, sino establecida socialmente. Lo que además modifica la relación entre ambas instancias, pues la imaginación aspira hacia otro tipo de realidad posible y que desea reemplazar. También Castoriadis (2013) es un directo continuador de Freud, a pesar de que sus ideas sobre lo real difieren notablemente. La ontología creativa que construye este autor rehúye de cualquier tipo de estancamiento, la indeterminación es esencial y la alteridad-alteración es el modo de desenvolvimiento del Ser, lo que le concede la cualidad de historicidad a la realidad social. Y en tanto la realidad es creación pura, su nombre es la imaginación. Esto en un nivel daría cuenta de cierta relación de identificación entre realidad e imaginación, pero el magma de lo imaginario se solidifica, los imaginarios sociales se estabilizan —de ahí explica Castoriadis (2013) la regularidad del mundo social—, y la imaginación disfuncional del ser humano, al fin de cuentas, es domesticada por el principio de realidad para que el individuo pueda operar en el mundo. Es decir, si hablamos desde un nivel ontológico, la realidad coincide con el operar de la imaginación según Castoriadis; en cambio, si nos paramos desde el nivel normativo existe una relación de oposición entre imaginación y realidad social (como solidificación del imaginario social instituyente). Aunque, al igual que Marcuse, para Castoriadis la imaginación apunta hacia la transformación de la realidad establecida.

Esta concepción crítica hacia la realidad social por parte de la imaginación es también atribuida a Schiller por Lapoujade (1988), en la medida que el autor ve una cultura humana

despojada de fines placenteros que son productos exclusivos de la formación estética del hombre, obra y gracia de la búsqueda de la belleza que se alcanza por la capacidad creativa del ser humano y que los libera de las determinaciones materiales, a la vez que desarrolla todas sus potencialidades. Sin embargo, Schiller (1999) es claro en decir que el reino de la imaginación pertenece al campo de la apariencia, las obras de la imaginación son autónomas de la realidad, pero eso implica también que no pueden tener existencia en ella. En este sentido, a nuestro parecer hay una relación de independencia entre imaginación y realidad, aun cuando Schiller cuestiona la sociedad de su época.

Además de estas relaciones de independencia y de oposición epistémica o normativa de la imaginación y la realidad, encontramos un tipo de relación que podríamos denominar de cristalización, en donde la imaginación busca su realización en lo real y sus objetos se encarnan, sus imágenes se llenan de materialidad y se hacen efectivas en el mundo. Ahora bien, hay que enfatizar que no se trata solo de la constatación de que hay objetos que son productos de la creatividad humana, tal cuestión es tan trivial y general que no es sorpresa para nadie, sino que lo particular de esta noción radica en que en la imaginación hay una tendencia, una necesidad o un modo de operar que busca concretarse en el mundo real. Esta sería la visión compartida tanto por Ribot (1901) como por Vigotsky (2018). No es que los frutos de la imaginación se hacen reales mediante sublimación, como ocurre en el psicoanálisis, solo por su utilidad o valoración en el medio social, mientras que los demás productos de la fantasía se guardan para sí. Tampoco es que la autonomía de la creación implique independencia con la realidad estando totalmente aislada de ella. Por el contrario, la imaginación es la búsqueda de su expresión en lo real. Para Ribot (1901) que los mitos conllevarán ritos o que los locos dieran fe de sus delirios eran prueba de esta tendencia, al igual como ocurre con la obra del artista o el invento de un ingeniero. Es más, que los frutos de la imaginación se queden solo en el plano del mero sueño sin alcanzar una efectividad es para Ribot indicio de una atrofia en la actividad creativa y signo de una imaginación estéril. La imaginación al ser pensada como algo de origen motor, como un movimiento que parte desde el individuo, está dirigida hacia su exteriorización y objetivación necesariamente. De manera similar Vigotsky (2013, 2018) concibe la relación de la imaginación con la realidad:

ésta toma sus materiales del mundo exterior, los reelabora y crea algo nuevo que no estaba antes en él, que se hace efectivo y que interactúa y afecta a la misma realidad y sus objetos, transformándola. Ya sean objetos estéticos productos de un afecto pero que evocan sentimientos reales en otros individuos o invenciones técnicas que cambian el modo de vida de las personas, el movimiento de la imaginación “va de lo concreto a lo concreto nuevo” (Vigotsky, 2013, p. 220). Es decir, la imaginación parte de la realidad y termina en la realidad, pero transformada.

Ahora bien, podríamos identificar ciertas relaciones de segundo orden que presuponen a las ya mencionadas, pero que con ciertas modificaciones sobre las ideas de realidad e imaginación cambian la cualidad de la relación misma. Ya hemos insinuado algunas. Por ejemplo, la relación de tipo de oposición, en tanto la imaginación no solo se contrapone a la realidad sino también la niega, ésta se libera de ella. Ahora bien, la liberación puede ser entendida de dos formas, como establecimiento de un orden propio por parte de la imaginación o como simple autonomía de ella, mutando a la relación de tipo de independencia. También se podría dar cuenta de la faceta de transgresión de la realidad, en donde no necesariamente se libera de ella o se independiza, sino que se mantiene dentro de ella, dependiendo del grado de transgresión de la realidad. Y la última relación es la ya mencionada de transformación, ya sea en una oposición de la imaginación que deriva en transformación de la realidad, como es el caso de Marcuse, o como actividad propiamente transformadora en tanto se relaciona con la realidad, como Vigotsky.

Si usamos una metáfora visual para representar las diferentes relaciones de la imaginación con la realidad sería más o menos como las siguientes: Oposición $\rightarrow\leftarrow$; Independencia \Rightarrow ; Cristalización \odot ; Transgresión \curvearrowright ; Liberación $\rightarrow\swarrow$; y Transformación \odot . Si bien estas relaciones son identificables analíticamente, en los diferentes saberes sobre la imaginación se pueden encontrar coexistiendo dentro de un mismo discurso. Es más, Lapoujade (1988) en tanto describe la dialéctica de la imaginación a través de su movimiento de negación y síntesis, puesta de los límites y transgresión de los mismos, hace uso de una metáfora espacial para exponer las diferentes relaciones de la imaginación con la realidad: la imaginación puede tomar distintas distancias respecto a lo dado, puede someterse al dato

—como se le exige en su vínculo con el saber—, puede distanciarse de él sin necesariamente negar la realidad, o puede negarla en su totalidad. La oposición, la transgresión, la liberación y la transformación son tipos de relaciones que se pueden situar dentro la metáfora de la distancia que nos plantea Lapoujade. Sin embargo, preferimos caracterizar la cuestión como diferentes tipos de relación para enfatizar su carácter cualitativo y alejarnos de la idea de que tales relaciones son solo diferencias de grado. Ya que, por ejemplo, en el caso de una transgresión, ésta puede estar contenida en la idea de cristalización o mutar a una noción de liberación, lo que da cuenta de una conexión más dinámica entre los mismos tipos de relación entre imaginación y realidad.

c. Eje sensitivo

A falta de un nombre más apropiado, hemos usado el término eje sensitivo para referirnos a la metáfora o matriz del orden de los sentidos que predomina en los diferentes discursos y saberes sobre la imaginación y que sirven para pensarla.

Mayoritariamente se suele pensar la imaginación y sus productos, las imágenes, desde la metáfora visual. La preponderancia de lo visual se arrastra desde la filosofía griega, la imagen es en cierta medida un simulacro, una representación de los objetos de la realidad que pueden ser más o menos fiel al objeto. Aquí no es difícil vincular este eje visual con el eje conocimiento, en tanto el saber como imagen debe ser fiel a la realidad, pero la imaginación en su actividad tiende a distorsionarla, por ello debe supeditarse a la razón. La conexión de la imaginación con la memoria y el percepto resulta natural desde el paradigma visual y su consecuencia es que dichas actividades se mezclan entre sí, haciendo necesario buscar los criterios para diferenciarlos. En este sentido, la distinción entre la imaginación reproductiva y productiva permeada por un criterio temporal sirve a la vez para diferenciar la imagen del percepto: vale decir, cuando se habla de una reproducción de un objeto ausente pero conocido, estamos hablando de memoria, pero si hablamos de la reproducción simultánea en presencia de un objeto, estamos hablando de percepto. Esta sería la teoría de la imagen como una cosa que se encuentra en la conciencia y que molestaba a Sartre (1967;1976). Sin embargo, el francés tampoco escapó de lo visual al sostener que la imagen posee una pobreza que no tiene el percepto. Pese a esto, incluso cuando se piensa la imagen

como algo que completa el percepto, que figura y ordena lo proveniente del exterior —lo que implica que la imagen es más rica que el simple dato—, sigue predominando la metáfora de lo visual, ya que se asume una cierta pasividad inherente al sujeto que es afectado por los estímulos externos. La visión es la que recibe la luz de los objetos, y aunque la imaginación tenga algún grado de actividad, su motivación para actuar es una respuesta a los estímulos del medio. Aquí, sin embargo hay que matizar, pues es sabido que griegos como Pitágoras o Empédocles sostenían una teoría de la visión donde el ojo emanaba los rayos que hacían visibles los objetos, siendo éste un órgano más proactivo que receptivo, como también que Kant es mucho más enfático en destacar la actividad del sujeto a la hora de conocer. Sin embargo, lo importante de la matriz de lo visual es que la imaginación se piensa en cierta medida como un proceso que actúa en respuesta al medio externo, aun cuando se le asignan altas cuotas de su propia injerencia en la construcción de la imagen.

También como vimos en el capítulo anterior, tanto Freud (1992f) como Vigotsky (2018) hablaron de la importancia de lo escuchado en la imaginación. Ahora bien, lo auditivo no se presenta como puramente sensitivo sino como algo narrado. Laplanche y Pontalis (2004) consideran que este factor por un lado rompe la continuidad perceptiva del individuo y por otro interpela al sujeto para vincularlo con el orden discursivo. Pero además debemos agregar otra consecuencia, si Vigotsky dice que lo escuchado sirve para ampliar la experiencia del sujeto sobre hechos y acontecimientos no vivenciados, sirviéndose la imaginación de la experiencia de los otros, lo escuchado da cuenta también de una dimensión inherentemente social en la producción de lo imaginado. De esta forma lo auditivo/narrado da pie a una imaginación de corte colectivo. Aun así, lo auditivo tiene en común con lo visual que el estímulo viene del mundo externo al sujeto, lo que tiende a fortalecer también una mirada receptiva de la imaginación.

Algo que también apreciamos en el capítulo anterior y que es característico de los saberes psicológicos de la imaginación, a la vez que los distingue de los otros discursos, es la matriz corporal para entender la actividad creativa. Tanto Freud con la importancia de lo pulsional en su teoría del inconsciente y que influye en su concepción de la fantasía, como Ribot y el carácter motor de la imaginación que la orienta hacia el exterior y que luego

influyó a los trabajos posteriores de Vigotsky, como el origen en la imitación diferida del infante en la función semiótica que muestra Piaget, tienen en común situar a la imaginación y la creatividad en la actividad corporal del individuo. Esto es un cambio de eje significativo porque, si bien la imaginación sigue tomando elementos del mundo externo como también respondiendo a ellos, su origen y desenvolvimiento proviene del interior, lo que destaca sus elementos más prácticos que dan más peso a su carácter activo o agencial y que, en este sentido, permiten incluso pensar en una imaginación performativa. Además que la matriz corporal es coherente con el fuerte vínculo que existe entre imaginación y afectividad como también su relación con aspectos causales que habían sido vistos, como mencionamos, por Hume (2017).

d. Eje cognitivo vs. afectivo

Ya sabemos que en la imaginación están implicados varios procesos psíquicos y por lo cual no debe ser entendida como una capacidad estática y aislada de las demás. Simplemente nos referimos con este eje al modo de abordar la imaginación como problema y el tipo de características e influencias que se acentúan en su interpretación. Pues, no es difícil ver que en el plano filosófico mayoritariamente la cuestión sobre la imaginación fue tratada como un problema cognitivo, relacionado siempre con el saber. Ya sea la imagen como la simulación de la simulación desde una mirada platónica (Platón, 1988) o como material con el que trabaja el intelecto en Aristóteles (1978) y sus herederos, ya se admita su libertad para unir y separar elementos —como ocurre en la poesía, una de las tres áreas del saber humano en Bacon (1988)—, o cuando constantemente se la compara con el percepto, el examen de la imaginación se plantea siempre desde un enfoque relacionado con el saber o la razón. Si bien ya desde antiguo los filósofos habían identificado la afectividad como un factor determinante en los procesos imaginativos, solía verse como un elemento corrosivo que corrompía al intelecto, lo desviaba de sus fines y por ello había que guardar precaución sobre los excesos que promovía en la imaginación.

Castoriadis (1993; 1997b), como mencionamos anteriormente, es crítico de esta vara de medir con la que se juzga y comprende a la imaginación, llamada conocimiento, y de la que no se salva a su parecer tampoco Kant. Aunque desde nuestro punto de vista tal cuestión

solo se condice con una parte del pensamiento del alemán, pues la visión más enfocada en la posibilidad del saber es tema de la primera Crítica, mientras que en la *Crítica de la facultad de juzgar* (2006), Kant nos muestra una faceta de la imaginación desapegada del conocimiento, en tanto los juicios estéticos se sostienen en cómo el sujeto es afectado por los objetos, en si evocan en él sentimientos de placer o displacer, sin importar la existencia o no, presencia o no de los objetos, la imaginación es mucho más libre para realizar sus juegos creativos y el entendimiento más tolerante frente a ella. Kant en cierto sentido abre el camino para el estudio y la reflexión de la faceta más afectiva de la imaginación, aunque su tratamiento situado en un gran proyecto racional tiende a minimizar tal cuestión. Aun así, se puede apreciar este alejamiento de la imaginación de lo puramente cognitivo en la influencia de Kant en Schiller (1999), y a la vez en la importancia que tiene el proyecto de la educación estética de este último en Marcuse (1983) que la articula con el enfoque freudiano. Y tal complementariedad no es casual, si Marcuse y Castoriadis escapan del predominio cognitivo de la imaginación en filosofía es gracias al trabajo de Freud. Y es que, como vimos anteriormente, los saberes psicológicos fueron mucho más sensibles, no solo a la influencia del factor afectivo, sino a la importancia de él en la actividad creativa de la imaginación. Además de Freud, también Ribot y Vigotsky les dieron una atención especial a los elementos emocionales implicados en la creatividad e incluso Piaget, cuyo enfoque era mayoritariamente cognitivo, vio en el juego simbólico la construcción de un lenguaje propio del infante para expresar y satisfacer sus necesidades afectivas. Por lo que este giro de lo cognitivo a lo afectivo, insistimos, no solo le da importancia a lo emocional, sino que cambia la forma de pensar la imaginación, pues no se la concibe como un factor de riesgo que pone en peligro la posibilidad del conocimiento, sino que —tal como Ribot (1901) lo explicita— es su fuente de su motivación. Además, como la imaginación se concibe como una instancia que busca resolver o satisfacer las necesidades afectivas se relaciona con la posibilidad de la autorrealización humana, adquiriendo el germen de su vínculo con lo político y la emancipación que tanto le interesaban a Marcuse y Castoriadis, y que tantos otros relacionaron con la creación de utopías y otras realidades. De esta forma salta a la vista que el predominio de un enfoque puede limitar o posibilitar de distinta forma la manera de concebir la imaginación.

e. Eje individual vs. social

Como la imaginación es planteada mayoritariamente como un proceso de orden psicológico, lo más natural es que se la sitúe en el plano del individuo. Ya así es vista desde Platón hasta Hume. En el caso de Kant (2007), como la imaginación es una facultad dentro del sujeto trascendental, no se puede decir que es propiamente individual ni tampoco que es un proceso de índole colectivo, pues no hay una influencia ni despliegue de y en lo social. Lo trascendental implica más bien una condición de posibilidad del conocimiento, en el caso de la primera Crítica, por lo que la imaginación aplica en un nivel anterior a la sociedad y al individuo, en este sentido, debería ser entendida como una meta-imaginación o trans-imaginación.

En el caso de los saberes psicológicos clásicos se tendería a pensar que el lugar que ocupa la imaginación es el del individuo, sin embargo, por excepción de Piaget, los psicólogos fueron mucho más sensibles a la influencia social que los filósofos. Para Ribot (1901) toda invención guarda dentro de sí un coeficiente social producto de la colaboración anónima de quienes la hicieron posible, además de que la imaginación es más rica en función del medio social en el que está inserto el individuo. El problema de la invisibilidad del factor social, decía Ribot, radica en que solo vemos los resultados finales y útiles de las invenciones y nunca los fracasos y cooperaciones que le precedieron. De la misma forma Vigotsky (2018) plantea el asunto, el individuo no solo dispone de su vivencia personal, sino también de la experiencia social que le brindan los otros y que la imaginación ayuda a experimentar. Los productos de la imaginación no solo son posibles gracias a la cooperación con los otros, sino también influyen en los otros, como ocurre con los objetos artísticos que evocan sentimientos compartidos. Pero además la imaginación utópica que describe Ribot (1901) delinea los cimientos de una imaginación social y para lo social, que responde a las necesidades colectivas y que debe ser obra de una voluntad colectiva. En el caso de Freud la imaginación parece trabajar en varios niveles, aunque mayoritariamente en el plano individual, cuando su enfoque apunta hacia lo patológico. Pero cuando hablamos de las fantasías originarias, las cuales tienen un origen filogenético, se podría interpretar cierto carácter social de acuerdo a que parecen ser heredadas de la experiencia históricas pasadas. Sin embargo, como las

fantasías originarias son compartidas por diferentes personas sin importar las experiencias singulares que las distinguen, más que ser de índole social —como bien lo vieron Laplanche y Pontalis (1986; 2004)— parecen operar en un nivel a priori o estructural, y sumado a la metapsicología que el mismo Freud postula, ciertamente la imaginación aquí puede encontrar un nivel, al igual que en Kant, no-individual y trans-imaginario.

Por último, como vimos en su respectivo capítulo, Castoriadis (2013) sitúa la imaginación en un nivel individual correspondiente al psico-soma y otro histórico-social que responde al imaginario social. Sin duda este último es el más innovador cuando se la compara con los demás discursos y saberes sobre la imaginación, dado que explícitamente aborda el nivel colectivo de la imaginación, expandiendo su rango de acción. Castoriadis (2013) da cuenta de una serie de cualidades que se le pueden atribuir a la imaginación cuando es pensada desde lo social; la concibe como un campo de significaciones sociales que posibilitan la experiencia y la acción, dando pie a procesos de construcción de la realidad social, a la posibilidad de instituir los imaginarios sociales. De aquí que este eje también marque las pautas y trace el marco que determina la forma de concebir la imaginación.

f. Eje dado vs. desarrollado

En las descripciones que se hacen sobre la imaginación predomina cierta interpretación que la concibe como una facultad ya completamente constituida y dada en su operar. Lapoujade (1988) había cuestionado tal visión predominante en la filosofía que giraba en torno a la idea de “facultad”, pues dicha caracterización de la psique humana, como un conglomerado de compartimentos distintos entre sí, resultaba en gran medida obsoleta, estática, al mismo tiempo que no daba cuenta de la gran cantidad de operaciones a las se dirige la imaginación, ya sean intelectuales, estéticas, afectivas, etc. Si bien el paso de plantear la imaginación como facultad a entenderla como proceso o actividad es un avance que le da mucho más dinamismo, a la vez que muestra su complejidad y sus vínculos con otros procesos psicológicos o sociales, a nuestro parecer no cambia el hecho sobre que la imaginación se la siga pensando como un modo de operar ya constituido de por sí, dado en su actividad, completo desde sus inicios. Esto se puede apreciar en la creencia popular sobre que los niños son más imaginativos que los adultos, en donde a lo mucho se desprende que

con el pasar del tiempo esta actividad disminuye, siendo este el único cambio. Mientras que el raciocinio es algo que se desarrolla en el individuo a medida que éste crece, la imaginación es algo que ya posee el infante. Ya sabemos que tal cuestión ha sido debatida por Ribot (1901), pero queremos insistir en la idea porque sus repercusiones son más amplias de lo que parecen.

Por ejemplo, si examinamos el pensamiento de Castoriadis (1993; 1997a; 1997b; 2013), continuador de la perspectiva de la fantasía de Freud, nos damos cuenta que tal visión determina en gran medida el propio pensamiento político del autor. Si la fantasía es un “parque natural” que se guarda del principio de realidad, entonces Castoriadis (1997) tiene razón al decir que esto demuestra que la imaginación es el funcionamiento originario de la psique humana. De esto se sigue que cualquier otro operar que se desarrolle posteriormente en el individuo va a resultar externo, impuesto y opresivo, coincidiendo con la crítica a la razón en general —el “pensamiento heredado” o lógica ensídica— y a la sociedad que basa su actuar en ella. De la misma manera, tal visión es coherente e incluso podríamos decir que influye en los otros ejes de realidad y conocimiento, dado que como la imaginación ya está estructurada previamente y por sí misma, resulta natural que cualquier relación posterior con la realidad o el conocimiento sea una relación de oposición o confrontación ante la imaginación.

En cambio, tanto Ribot (1901) como Vigotsky (2018) y en alguna medida también Piaget (2004) no dieron por sentado el proceso de la imaginación, sino que, posibilitado por sus estudios empíricos, mostraron que ésta es una actividad en crecimiento, que se desarrolla a lo largo de los años y que va modificándose en su actuar. Tal enfoque no solo indica que no es cierto que los niños y niñas son más imaginativos que los adultos, sino que por el contrario las creaciones de los adultos son más complejas y su imaginación es mucho más libre y desapegada de lo concreto en comparación con los infantes. Pero también este enfoque cambia las relaciones que se dan entre imaginación, realidad y conocimiento, pues como muestran estos autores, si la imaginación se va haciendo más rica en la medida de que los individuos adquieren nuevas experiencias e interactúan con un medio cultural más complejo, esto demuestra que la imaginación no solo se opone a la realidad, sino que se apropia de ella

para transformarla. Es decir, las nuevas instancias que aparecen en la vida del individuo no son vistas como inherentemente externas y coercitivas, sino que se sitúan en una dialéctica compleja que las modifica y transforma. Y particularmente esto se puede considerar como una ventaja a la hora de concebir la imaginación como un proceso en construcción, ya que tal enfoque no se conforma con mencionar que la imaginación se vuelca en distintas direcciones o que se relaciona con el intelecto o la afectividad de tal o cual manera, sino que además es capaz de identificar el momento y los cambios o mutaciones que se dan en el desarrollo de la imaginación en el individuo: es decir, la llamada “crisis de la imaginación” en Ribot (1901) o el surgimiento de la imaginación racionalizada en Vigotsky (2013). Cuestión que nos da el paso para hablar del siguiente eje.

g. Eje intelecto

El eje intelecto, entendido en su forma más general, indiscutiblemente se relaciona con el eje conocimiento, aun así, tiene ciertas características que le son propias. Si descartamos a Platón (1988), para quién la imaginación corre por un camino distinto de la razón y la inteligencia, y a Descartes (1987), para quien ni los sentidos ni la imaginación pueden asegurar un conocimiento, una gran parte de pensadores identificaron algún tipo de relación entre intelecto e imaginación. La mayoría aceptó lo ya planteado por Aristóteles (1978) sobre que el intelecto opera con la imaginación para convertir las formas en imágenes, del que se entiende, en cierto sentido, que las imágenes se convierten en el material con el que trabaja el intelecto. Como sabemos, Kant (2007) delineo relaciones más complejas entre imaginación, sensibilidad y entendimiento, colocando a la primera como el medio que articula las otras dos instancias para hacer posible el saber: la imaginación unifica a través de variadas síntesis la multiplicidad de los datos sensoriales, abstrayendo una imagen para el uso del entendimiento, a la vez que con el esquema la imaginación sintetiza el concepto puro para hacerlo aplicable a la experiencia; mediando y uniendo las intuiciones y categorías a través de su temporalización. También es común aceptar que la imaginación construye las hipótesis que luego la razón junto con la experimentación va a poner a prueba en el caso de los procedimientos científicos, de lo que se deduce que la imaginación en su faceta de actividad anticipatoria puede incluso adelantarse a la razón que luego les da fundamento a

sus creaciones. A grandes rasgos podríamos resumir las relaciones entre imaginación e intelecto con la siguiente tesis de Lapoujade (1988)

Las relaciones imaginación-razón admiten desde la subordinación de la imaginación a la razón, hasta inversamente la elevación de la imaginación a función dominante, anticipando así a la razón, que en este caso procede a la reflexión de las propuestas de la imaginación (p. 243).

No obstante, si bien la relación mayoritaria que se da entre imaginación e intelecto es la de subordinación y aunque se reconozca que en algunos casos la imaginación se sobrepone a la razón, lo cierto es que siempre es el intelecto quien se beneficia de la imaginación al tomar elementos de ella. La razón restringe a la imaginación, se apropia de ella o la imaginación se libera de sus cadenas y toma sus frutos para sí. Lo curioso es que parece ser que la imaginación no toma nada de la razón o no se ve influenciado por ella, sino que solo se supedita a ella. Consideramos que tal visión se da precisamente por lo expuesto en el eje anterior, debido a que, como se piensa que la actividad imaginaria es algo que ya está estructurada de por sí, se pierde su movimiento y su despliegue. Sin embargo, cuando consideramos la imaginación como un proceso en desarrollo, su relación con la racionalidad adquiere nuevos matices. El consenso entre los saberes psicológicos es que cuestiones como la inteligencia y la creatividad o la imaginación y la razón son procesos distintos, pero que se influyen mutuamente. En el infante ambos procesos corren por separado y progresan hasta alcanzar cierto punto crítico en la adolescencia, como lo sostuvo Ribot (1901), donde la imaginación es transformada y corre en paralelo con la razón o disminuye en su actividad dependiendo del tipo de vida del individuo. La mutación de la imaginación implica que ésta se racionaliza, comienza a hacer uso del pensamiento en conceptos (Vigotsky, 2013). Si bien es cierto que las imágenes apoyan al pensamiento —lo que le agrega valor a la actividad de la imaginación—, la imaginación adulta es una que también hace uso de los conceptos para sus creaciones. Y es precisamente la capacidad de abstracción que permite la razón la que hace que la imaginación se desapegue de lo concreto, “el pensamiento puramente concreto, privado de conceptos, carece también de fantasía” (Vigotsky, 2013, p. 220) como lo mostró Vigotsky con el caso de las personas con afasia. También se puede llegar a una conclusión

similar con los aportes de Piaget que muestran que varias de las actividades asociadas a la imaginación infantil como el juego, el dibujo y las imágenes mentales van acompañadas del desarrollo de la función semiótica. En este sentido, la capacidad de abstracción que es lo que permite desvincularse de lo concreto no es propia de la imaginación, sino que la toma del juicio, del concepto, que son tierra tanto del lenguaje como de la razón. Entonces ¿qué es lo que hace singular a la imaginación respecto del intelecto si ambos toman lo uno de lo otro? Vigotsky (2013) es claro al respecto, la imaginación es el movimiento de lo concreto dado a lo concreto creado, no se queda en el puro momento de la abstracción de la razón, sino que a partir de ella vuelve a lo concreto, pero para transformarlo y hacer una nueva imagen de él. Lo interesante de esto es que podemos encontrar el germen de esta constatación incluso en Kant (2006), en su *Crítica de la facultad de juzgar*, cuando el alemán sostiene que en los juicios sobre lo sublime la imaginación al ser desbordada por el objeto logra concebir la totalidad —objeto de la razón—, aunque no así expresarla, lo que causa placer porque la imaginación se libera de lo sensible. Si bien, la razón sigue siendo superior a la imaginación para Kant en cuanto a conocimiento, lo curioso es que cuando la imaginación logra acercarse a la razón es cuando se libera de lo sensible, lo que da cuenta que, en alguna medida, ya en Kant se encuentra un indicio de cómo la imaginación se libera de lo concreto a través de la razón.

Así podemos apreciar que el eje intelecto a pesar de que se puede asociar al eje conocimiento no muestra una supeditación de la imaginación a la razón, sino que delinea dinámicas más amplias en donde las relaciones se invierten. También podemos notar que una perspectiva procesual de la imaginación y el intelecto identifica relaciones nuevas entre ambas instancias, lo que da cuenta que distintas visiones pueden quedar delimitadas o posibilitadas en sus interpretaciones sobre un fenómeno en función de cómo se lo concibe previamente en sus relaciones.

h. Eje direccionalidad

Este eje es más explícito en los saberes psicológicos respecto a la imaginación. Por direccionalidad nos referimos a la orientación más fuerte o el destino que sigue el proceso de la imaginación y sus productos. Ya adelantamos algo de la direccionalidad en el eje realidad.

En el caso de Ribot y Vigotsky la imaginación en tanto actividad motora se orienta hacia el exterior, busca concretizarse en el mundo real. Ahora bien, ésta sería su orientación en general, pues Vigotsky (2013) especifica que en la adolescencia la imaginación se bifurca en plano objetivo y otro subjetivo, el último donde las fantasías se orientan a satisfacer necesidades afectivas, al igual que en el juego infantil, pero con la diferencia que éstas no se hacen públicas, sino que se guardan para sí. En este sentido, la imaginación subjetiva tiene una direccionalidad hacia el interior. El caso del juego infantil es interesante, pues tanto Piaget (2004; Piaget & Inhelder, 2015) como Freud (1992e) no solo coinciden en su rol como mecanismo de cumplimiento de exigencias infantiles, sino también en que lo describen como una actividad asimiladora en el que el infante se apropia del mundo exterior para someterlo a su yo, dando cuenta de cierto tránsito de lo externo a lo interno. De la misma manera parece aplicar la fantasía en el plano psicoanalítico, como bastión inquebrantable del principio de placer y en su relación con el principio de realidad, la socialización edípica y el inconsciente, tiende a ocultar sus productos y escenas en la privacidad del individuo. Sin embargo, también es cierto que la fantasía busca superar la barrera de la represión y encontrar una “salida hacia la conciencia y la acción” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 142). Aunque tal salida sea vista muchas veces como patológica y solo se considere aceptable cuando pasa por el filtro de la sublimación —que es una razón al fin de cuentas contingente y exterior a la propia imaginación—, lo cierto es que incluso en Freud está contemplada la direccionalidad de la imaginación hacia el exterior.

Lo que nosotros hemos llamado direccionalidad, Lapoujade (1988) lo denomina intencionalidad, el movimiento de la imaginación hacia algo, que puede ser centrífuga o centrípeta. Aun así, aunque tales direcciones sean una constatación irrefutable, en algunos autores sí parece predominar cierto movimiento o al menos especifican las condiciones por las cuales la imaginación se orienta hacia una u otra dirección. Por ejemplo, para Vigotsky (2013) la faceta subjetiva de la imaginación aparece cuando el individuo es adolescente —continuando hasta la vida adulta— y responde propiamente a sus necesidades personales, lo que explica su orientación hacia el interior. Ahora bien, “las imágenes creativas formadas por la fantasía del adolescente, cumplen para él la misma función que cumple la obra artística

en relación con el adulto. Es arte para sí” (Vigotsky, 2013, p. 222), entonces ¿qué es lo que cambia para que tales fantasías personales se cristalicen en obras artísticas? Ocurre que en el mismo periodo de transición, el adolescente se aproxima al pensamiento en concepto que, en conjunto con el desarrollo de habilidades técnicas, logra encarnar sus fantasías personales en el mundo real al igual que el artista, efectuando el movimiento hacia el exterior de la imaginación. En cambio, en el psicoanálisis parece ocurrir la situación contraria, la cristalización de la fantasía parece ser la excepción a la regla que se da bajo condiciones particulares, como la posibilidad de sublimación o ciertos rasgos y mecanismos psicológicos del individuo que saltan las barreras represivas. Entonces, a pesar de la constatación del movimiento centrífugo y centrípeto de la imaginación, la predominancia de uno de éstos moldea los mecanismos y la condiciones que se identifican para explicar tal o cual direccionalidad.

i. Eje Tiempo

La imaginación como función temporal es quizá la constante más general dentro de los discursos y saberes sobre ella. Ya sea en su vínculo con la memoria, en tanto crea imágenes de las experiencias pasadas, o como actividad que anticipa el porvenir, desde San Agustín hasta Marcuse. El esquematismo kantiano identifica particularmente a la imaginación como la encargada de enlazar las intuiciones y las categorías a través del tiempo en el nivel del sujeto trascendental, llevando la función temporal de la imaginación más allá de la propia experiencia (Kant, 2007).

Quizá un matiz que puede marcar cierta diferencia entre las distintas posturas es la que se puede apreciar al comparar el pensamiento de Freud con el de Marcuse. Siguiendo al primero, en la fantasía, un hecho presente puede desencadenar un recuerdo de una gratificación pasada que plantee un escenario futuro donde sea experimentada nuevamente, pero como el deseo de la fantasía refiere a un pasado que nunca volverá, la orientación hacia el futuro es más ilusoria que una posibilidad real (Freud, 1992e). En cambio, para Marcuse (1983), debido a que el principio de realidad es histórico, la fantasía da cuenta de la insatisfacción de un deseo, pero que no refiere al pasado, sino al presente que impide su posibilidad de realización, por lo que la imaginación se orienta a un futuro potencial donde

las gratificaciones puedan hacerse realidad. Aquí podemos traer, de igual manera, la perspectiva de Castoriadis (2013) que también comparte con Freud la idea sobre que la fantasía remite a un pasado inalcanzable —al estado monádico del individuo—, pero que el sujeto puede volver a experimentar el placer a través de la mediación de lo social que crea las representaciones, los objetos y los sujetos para su disposición, en el cruce entre la imaginación radical/individual y los imaginarios sociales.

María Lapoujade (1988) es mucho más explícita sobre la función anticipatoria de la imaginación y su orientación hacia el futuro. Cuando el objeto ausente no ha sido experimentado previamente, la imaginación crea las imágenes para llenar los huecos de la experiencia, de manera tal que con ayuda de lo ya conocido puede llegar a hacer predicciones contrastables, como ocurre en la práctica científica. Pero también la anticipación de la imaginación se abre a una faceta práctica que orienta la acción, hacia la puesta en marcha de algo que todavía no es, pero que es posible, es decir la imaginación como proyecto, que se aprecia tanto en el arte como en la acción política.

j. Eje Semiótico

También existe un fuerte vínculo entre la imaginación y procesos relacionados con la creación de símbolos y signos. Por ejemplo, Kant (2006) atribuye a la función asociativa de la imaginación la existencia de los símbolos que, por medio de analogías, son la presentación indirecta del concepto. Es de hecho la analogía la lógica propia de la imaginación, según Ribot (19001), que genera el enlace externo entre una cosa y otra, lo que sin duda se puede asociar al operar lingüístico de unión de significado con el significante. También Lapoujade (1988), amparándose en el pensamiento de Lacan, atribuye la función simbólica a la imaginación; la separación entre lo real y lo imaginario a través de la palabra solo es posible porque el ser humano es capaz de constituir una imagen propia y del mundo previamente al registro simbólico. De esta forma Lapoujade sostiene que “*La imaginación hace posible al lenguaje*” (1988, p. 191) del que se desprende posteriormente su contraparte dialéctica “*El lenguaje fecunda la imaginación* (determinándola de maneras diversas)” (p. 191).

Ahora bien, si pensamos en los aportes de Piaget (2004) y los relacionamos con los planteados por Vigotsky (2013, 2018), parece ser que la necesidad de la función imaginaria para el desarrollo de lo simbólico no es algo tan claro en principio. Piaget (2004) muestra que las conductas que dan cuenta de una función semiótica —imitación diferida, dibujo, imagen mental, juego simbólico y evocación verbal— no aparecen antes del segundo año y que ésta se perfecciona a medida que el infante crece. Por otro lado, Vigotsky (2013; 2018) nos dice que la imaginación propiamente tal se constituye en la adultez mientras que en los infantes la imaginación es más precaria. También Piaget (2004) sostiene que la evocación de un objeto ausente en las conductas del infante es el criterio esencial que permite hablar de función semiótica en su actuar, y como sabemos, la definición generalizada de imaginación nos dice que ésta es la capacidad humana de poner un objeto ausente. En este sentido se podría decir que la función semiótica y la imaginación coinciden. Si pensamos en el juego simbólico donde se usa un objeto para hacer la función de otro, podríamos decir que ahí nos encontramos con la actividad de sustitución atribuida a la imaginación por Lapoujade (1988). Sin embargo, el juego infantil es mucho más concreto si lo comparamos con las otras actividades que se desarrollan posteriormente en el infante y el adolescente, como las narraciones literarias o la poesía que requieren mayor imaginación —a lo que podemos agregar que los niños y niñas tienen varias dificultades para entender las metáforas (Vigotsky, 2013)—. Del mismo modo, Piaget e Inhelder (2015) nos dicen que las imágenes mentales anticipatorias aparecen tardíamente en el infante cuando éste ya ha adquirido ciertas operaciones fruto de su interacción con los objetos.

Entonces, si la imaginación es necesaria para el desarrollo de lo simbólico se esperaría al menos que gran parte de lo que implica esté constituido previamente. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo planteado por Piaget y Vigotsky, parece ser que tal afirmación no es del todo correcta, ya que cuestiones como la capacidad de distanciarse de lo concreto o la función anticipatoria de la imaginación aparecen posteriormente en el infante. A lo mucho se podría decir que tanto la imaginación como la función semiótica comparten el mismo origen, pero sus destinos como lenguaje e imaginación, con todas sus características, devienen con el tiempo —esto es algo que sin duda lo retomaremos en el siguiente

apartado—. A pesar de esto, la relación entre imaginación y la actividad semiótica es innegable, independientemente de si una función es primero que otra o no.

La imaginación y su despliegue

La identificación de estos ejes no solo nos sirvió para dar cuenta de aquellos criterios y aspectos que posibilitan los discursos sobre la imaginación y su posición respecto a ellos, sino que también nos adelantan parte del diálogo y debate entre estas diferentes perspectivas y saberes. Ahora lo que nos toca es continuar la discusión, pero ya enfocándonos en una propuesta propia sobre la imaginación que nos sea útil para los objetivos de este trabajo. Como es de esperar, no pretendemos zanjar los debates respecto a la imaginación, ni tampoco dar una visión acabada y definitiva de ella, sino continuar con el esclarecimiento de su desenvolvimiento y dar ciertas pautas que consideramos necesarias para ello.

En gran medida adscribimos a los planteado por Lapoujade (1988) quien realizó la propuesta más específica y precisa sobre una filosofía de la imaginación, al mismo tiempo que identificó gran parte de sus características y relaciones, dentro de las que destacamos las siguientes:

- La función temporal y orientada hacia el futuro de la imaginación, dentro de la que se desprende su función utópica.
- La función mediadora de la imaginación.
- La función sintética de la imaginación.
- El carácter intencional de la imaginación.
- La función de figuración de la imaginación.
- La función de negación de la imaginación de la que se desprende su función de liberación.
- La función de vinculación de la imaginación.
- La función de transgresión de la imaginación.
- El carácter dialéctico de la imaginación.
- La función de sustitución de la imaginación.

- Las relaciones entre imaginación y razón de las que destacamos la particularidad de la imaginación para potenciar a la razón.
- La capacidad de la imaginación para operar al margen de la legalidad natural.
- La capacidad de la imaginación para crear su propio orden.
- Y su característica más destacable: la de poner su propio objeto, entre otras.

También destacamos su definición de imaginación, que a pesar de su extensión es bastante completa:

la imaginación es una función psíquica compleja, dinámica, estructural; cuyo trabajo consistente en producir —en sentido amplio— imágenes, puede realizarse provocado por motivaciones de diverso orden: perceptual, mnémico, racional, instintivo, pulsional, afectivo, etc.; consciente o inconsciente; subjetivo u objetivo (entendido aquí como motivaciones de orden externo al sujeto, sean naturales o sociales). La actividad imaginaria puede ser voluntaria o involuntaria, casual o metódica, normal o patológica, individual o social. La historicidad le es inherente, en cuanto es una estructura procesal perteneciente a un individuo. La imaginación puede operar volcada hacia o subordinada a procesos eminentemente creativos, pulsionales, intelectuales, etc.; o en ocasiones es ella la dominante y, por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos (Lapoujade, 1988, p. 21).

Sin embargo, a pesar de que adscribimos a lo planteado por la autora, eso no significa que no tengamos algo que agregar o discutir. Pues a nuestro parecer, todos estos elementos de la imaginación corresponden a su actividad en cuanto ya está constituida como tal, completa, pero no muestran los momentos de su desenvolvimiento. Vale decir, después de los saberes psicológicos de la imaginación y los aportes particulares de Ribot, Piaget y Vigotsky es fundamental dar cuenta que pensar la imaginación como proceso implica entender que no posee el mismo operar a lo largo de su desarrollo. Y esto no es una mera petición de principio ni un detalle menor, pues repercute —como vimos en el eje dado vs. desarrollado— en la forma de entender y las consecuencias que se desprenden de la imaginación. Si se la concibe con todas estas características desde su inicio se entiende por

qué tanto Lapoujade como Castoriadis caen en lo que podríamos llamar “la seducción de la imaginación”, que consiste en atribuir la singularidad humana y todas sus demás características al hecho particular de que el ser humano es un ser imaginante. No consideramos que tal visión sea un error, sino que, a nuestro modo de ver, el problema consiste en que tal perspectiva confunde la potencia con el acto.

Si examinamos los diferentes discursos y saberes de la imaginación podemos notar que éstos dan cuenta de una cierta dualidad en ella. No hablamos de la distinción entre imaginación reproductiva y productiva, la cual ya ha sido cuestionada y puesta en duda como diferencia real (Lapoujade, 1988). Sino algo más cercano al análisis de Kant (2007) cuando examina la imaginación en el nivel a priori del sujeto trascendental y la separa de la imaginación empírica y psicológica; o cuando Castoriadis (1997) distingue una imaginación primera, que es condición de posibilidad de todo pensamiento y que pone sus objetos de la nada, de una imaginación segunda, de actividad combinatoria y reproductiva. En cierto sentido, podemos decir que existe una diferencia entre una imaginación incrustada en la estructura humana y otra que corresponde al desenvolvimiento singular del individuo. Tal diferencia que identifican estos autores tiene algo de verdad, pero a pesar de que tanto Kant como Castoriadis concibieron la imaginación como actividad, consideramos que sus enfoques perdieron el movimiento de la imaginación al pensar la imaginación trascendental o primera como algo ya completo en su operar. A nuestro modo de ver, no se trata de dos actividades que, a pesar de que se relacionan entre sí, operan en niveles distintos, sino que son dos momentos del mismo proceso. Podemos hablar en este sentido de una *imaginación elemental* y una *imaginación desplegada*.

Si tomamos en cuenta a Ribot (1901) y Vigotsky (2018), junto con la psicología del desarrollo de Piaget (1991; 2004), nos percatamos que la imaginación no es la misma en la historia del individuo, sino que está sujeta a cambios y transformaciones, se mueve desde una actividad más precaria y elemental en los infantes hasta complejizarse y enriquecerse, dada las condiciones y los estímulos adecuados, en los adultos. En cambio, en el pensamiento de Castoriadis la cuestión no es tan clara y, al menos en el nivel individual, parece ocurrir al revés: la mónada psíquica está completa por sí misma, el sujeto se satisface a partir de sus

propias representaciones, la imaginación no tiene necesidad de ningún estímulo externo para conformar sus imágenes, y solo se rompe este delirio humano por la intervención de la realidad y de los otros que sacan al infante de su estado autista primario, reprimiendo la imaginación y limitando su actividad a la razón (Castoriadis, 1993; 1997b; 2013). Ahora bien, para Castoriadis (2013) la integración del individuo a la sociedad se hace a partir de la imaginación misma, dado que la persona puede construir una imagen de sí y reemplazar como alterar los objetos de su deseo a partir de los insumos que le brinda sociedad. Por lo que habría cierta correspondencia entre este autor y Vigotsky, para quien el ambiente socio-cultural es fundamental para el desarrollo de una imaginación fecunda. Pero, en la descripción de la mónada psíquica, la imaginación radical parece mucho más potente y autosuficiente en sus creaciones que posteriormente cuando debe guiarse por la mediación de lo social. Lo que corre en sentido contrario a lo que fenoméricamente se puede apreciar: es la experiencia social la que potencia a la imaginación y que, a partir de ésta, logra desligarse de lo concreto mediante el desarrollo de la racionalidad. Por lo que la perspectiva de Castoriadis, al menos en este aspecto, contradice el desenvolvimiento de la imaginación y tiende a sobredimensionar y naturalizar su poder en el estado inicial.

Entonces, teniendo en cuenta lo anterior, la imaginación elemental es el momento inicial donde podemos decir que aparecen las primeras características atribuidas a la imaginación, una actividad en potencia que con la intervención de distintos factores —sociales, culturales, cognitivos, afectivos, etc.— podrá desarrollar sus facetas en mayor o menor medida. La identificación de sus características particulares requiere un estudio más detallado, pero podemos dar ciertos lineamientos que saltan a la vista a partir de los diferentes discursos y saberes. El más característico, y que no es un descubrimiento para nadie, es la capacidad de evocar un objeto o acontecimiento ausente. Pero incluso la categoría de “algo ausente” implica reconocer tal objeto y saber diferenciarlo del resto. Lapoujade (1988) sin duda cree que tal reconocimiento es fruto del proceso de la imaginación que diferencia el Yo del No-Yo y que es la causante de la identidad de los objetos. Sin embargo, aquí nos puede ser útil tomar lo aportado por Piaget (1961; 1991; Piaget & Inhelder, 2015), pues hay algo que distingue a la función semiótica de la permanencia del objeto, y es que el objeto ausente

no ha sido percibido previamente. Ya la permanencia del objeto, la capacidad de comprender que un objeto sigue existiendo a pesar de no ser percibido, es algo que adquiere el bebé en su actividad con el medio, sin embargo tal objeto ha desaparecido en la inmediatez de la percepción, en este sentido, se considera en continuidad con la situación y el acto de percibir. En cambio, lo indicativo de la función semiótica es que el objeto ausente se evoca en el desarrollo de otras actividades, sin ninguna participación inmediata y previa de objeto o acontecimiento. En este sentido, a nuestro modo de ver, algo que debe ser característico de la actividad de la imaginación es esta evocación con retardo del objeto ausente. Aun así, alguien podría considerar que la permanencia del objeto es indicativo del desarrollo de la imaginación, sin embargo, aceptando tal cuestión, igualmente es una habilidad adquirida por el infante que muestra que la imaginación, más que un estado previo, es fruto del desarrollo de la actividad del individuo.

Otra característica de esta imaginación elemental es la sustitución, tomar un elemento por otro, como ocurre en el caso del juego simbólico (Piaget, 1991; Piaget & Inhelder, 2015). Pero hay que subrayar que la sustitución se da, en el principio, con objetos concretos, por lo que hay una dependencia explícita del medio material. Lo interesante a destacar de la actividad sustitutiva del juego infantil es que ésta es propiamente motora, y en este sentido coincide con el origen motor que Ribot (1901) atribuye a la imaginación.

Por último, se podría destacar también la analogía como parte de la imaginación elemental. Igualmente, la analogía es algo que compartiría la imaginación con los procesos cognitivos, dado que remite a diferentes tipos de asociación —el factor intelectual que mencionaba Ribot (1901) —, pero con la diferencia que en este caso no tiene como fin el conocimiento, sino la exteriorización de la actividad del individuo.

Alguien podría decir que las características de la imaginación elemental coinciden con aspectos cognitivos de la psique, y en este sentido tendría razón ¿por qué asociar tales características con la actividad imaginaria si son atribuidas a cuestiones cognitivas? Es más, el criterio para distinguir el objeto ausente inmediato del que se evoca tardíamente es la distinción que Piaget hace sobre la función semiótica y no sobre la imaginación ¿por qué usar el mismo criterio para hablar de imaginación? Lo que ocurre es que tales procesos son, en

general, fruto de la actividad propia del individuo, en interacción con su medio social-material, de su operar como totalidad y que, en estricto rigor, no se las pueden concebir como actividades especializadas si no son puestas en un contexto. No es difícil pensar que cuestiones como el razonamiento y la imaginación propiamente tal son productos y ramificaciones de esta actividad inicial del infante ya enfocados en cumplir tal o cual fin. En este sentido, es natural que tales procesos coincidan en un comienzo y que dependiendo de su orientación o intencionalidad sean catalogados como intelectual, imaginativo o de otra índole. Si examinamos la sustitución en el juego simbólico vemos que éste le sirve al infante para satisfacer sus propias necesidades afectivas o para dar una explicación a una situación que experimentó, la misma actividad, pero orientada a satisfacer distintos fines. Por lo tanto, denominamos a estos procesos como imaginación elemental no porque sean exclusivos de la imaginación, sino porque son la base de ella, el germen en potencia que desembocará en la imaginación desplegada, pero que en estricto rigor son operaciones del individuo en su actuar en general.

Lapoujade (1988) tiene razón al plantear que hay diferentes grados de negación en la imaginación con respecto a la realidad: “tampoco estar ‘al margen’, ‘distanciarse’, ‘liberarse’ de lo real son igualmente sinónimos de negación” (p. 129); distanciarse de lo concreto no implica un rechazo a lo real, mientras que en la liberación de la realidad hay mayor grado de negación hacia ella. Esto nos parece importante, pues cuando pensamos en la imaginación como desarrollo constatamos que hay un movimiento por desapegarse de lo concreto dado. La imitación diferida del infante es una representación que se hace con el cuerpo y la sustitución en el juego simbólico tiene como medio objetos físicos, con ellos se evocan objetos o acontecimientos ausentes que ya no son parte de la situación efectiva, pero a través de los mismos medios que dispone la realidad dada. Ahora bien, constatamos que a medida que el infante crece esta distancia se hace más grande. Las analogías se convierten en metáforas al depender más de la intencionalidad del individuo, se pasa de los objetos físicos a las imágenes mentales y luego a los juicios y conceptos, la imaginación se libera cada vez más de lo dado por la realidad y puede plantear su propio orden que obedezca a sus propias intenciones. Sabemos por Ribot (1901) y sobre todo por Vigotsky (2013; 2018) que tal

liberación de lo concreto dado se da por el desarrollo paralelo de la razón. El giro del que dan cuenta estos autores es que *no es solo la razón la que se alimenta de la imaginación, sino que la imaginación se expande por la abstracción otorgada por la razón*. De esta forma la imaginación es capaz de negar la realidad, pero como lo que caracteriza a la imaginación es su orientación hacia lo concreto, ésta puede instalar y crear su propio orden, al margen de legalidades naturales o actuales, para desenvolver su propia realidad. También podemos notar que la función anticipativa de la imaginación se ve desarrollada por ayuda de las operaciones cognitivas que interioriza el individuo y que le permiten crear imágenes sobre el transcurrir de un evento, como bien lo muestra Piaget (2004; Piaget & Inhelder, 2015). Entonces, no es difícil ver que la imaginación se constituye como tal con ayuda de otros procesos psicológicos que la reconfiguran y expanden su dominio. Y en este sentido, podemos sostener la imaginación como un proceso de orden superior que posee una función de superación —en el sentido hegeliano —; que toma para sí, no solo los frutos de otros procesos psicológicos, sino también los de la cultura, la historia y lo social para moldearlos a su voluntad, despojándolos de los fines para los que fueron concebidos y llevándolos hacia otras posibilidades.

Pero es necesario destacar este aspecto, lo que hace singular a la imaginación desplegada y que lo diferencia de otros procesos es su orientación hacia lo concreto: la creación de la imagen, la organización de ciertos elementos o el establecimiento de una idea guía —como sostuvo Ribot (1901) —. El movimiento de lo concreto dado a lo concreto creado, como hemos reiterado a partir de Vigotsky (2013), la actividad transformadora por excelencia es la imaginación, por ello es natural que beba de las demás capacidades humanas y los contextos histórico-sociales, y por lo mismo que sea un proceso de orden superior. Ahora bien, su otra gran característica fruto de su génesis motor y activo es su movimiento centrífugo, expansivo, independientemente de si los productos de la imaginación son fantasías internas o creaciones externas, si es objetiva o subjetiva, su movimiento siempre parte desde y por el sujeto. De aquí que pueda tanto apegarse a lo existente como distanciarse de él, pues su criterio de desenvolvimiento no es la realidad dada, sino el sujeto como actividad.

Ahora bien, hay que detenerse en la idea sobre que la imaginación pone su objeto como una nada (Sartre, 1976; Lapoujade, 1988; Castoriadis, 2013). Hay sentidos distintos en que se usa tal afirmación, como que la imaginación pone espontáneamente y sin ningún motivo o estímulo externo su objeto. Tal constatación es una característica distintiva de la imaginación de la que Lapoujade (1988) identifica particularmente su función de negación. Pero, por otro lado, Castoriadis (2013) esboza la afirmación en un sentido ontológico, de la cual deriva la originalidad de la creación en contraposición a la producción: la creación es la formación de un objeto a partir de la nada, que no se encontraba en la realidad, en cambio la producción es a hacer algo cambiando la forma de la materia. Y lo mismo ocurre con la imaginación radical que es formación, figuración de una representación a partir de la nada y que posteriormente se asocia a lo exterior por la bifurcación psíquica que efectúa el principio de realidad (Castoriadis, 1993;1997b). Efectivamente, consideramos que hacer algo nuevo es hacer algo que no estaba en la realidad dada, pero discrepamos en la idea de que la imaginación forma una representación por sí misma, sin la toma de ningún material experiencial. La formación o la organización es propia de la imaginación elemental, pero que es pobre en términos de sus creaciones y efectivamente no logra distanciarse de lo concreto. Prueba de esto es el dibujo infantil que no es solo rudimentario debido a la capacidad técnica del infante, sino también a la precariedad de su imaginación como mostró Vigotsky (2018). La imaginación pone objetos sin necesidad de estímulos externos y por su propia voluntad, sea consciente o no, pero ello no significa que sus imágenes sean posibles por sí mismas, de ser así habría evidencia que lo mostrará ya desde los primeros días de vida y no sería necesario pasar primero por una representación motora a una mental y luego conceptual como describe Piaget (2004). En un sentido similar Lapoujade (1988) considera que “no es en rigor posible constituir un objeto ‘al margen’ de la totalidad de lo real, sí es posible ‘desprenderse’, ‘despegarse’ de lo real” (p. 129), una distinción que separa un nivel primigenio del poner el objeto de la nada de otro como proceso de negación en la imaginación. Es más, la imaginación como mostró Vigotsky (2018) se enriquece por la experiencia individual y social, por lo que, si bien puede operar independientemente de ella, toma los elementos de ahí para su trabajo. En este sentido podríamos hacer un paralelo con la afirmación sobre el conocimiento que hace Kant (2007) y decir que *aunque la actividad de la imaginación*

comience con la experiencia, no por eso surge todo de ella de la experiencia. Aun así, cuando examinamos el pensamiento de Castoriadis (20133) tampoco es del todo cierto que la imaginación pone sus objetos de la nada, por fuera de su relación con el mundo, pues la sublimación reemplaza el objeto de deseo por uno dado por la sociedad que igualmente contiene dentro de sí algún grado de objeto del deseo en su alteración, entonces tal actividad es posible más por la capacidad sustitutiva y de analogía de la imaginación que por su puesta en escena de objetos a partir de nada, sin mediación alguna. Es decir, siempre se presupone algún material con el que trabaja la imaginación, aunque no necesariamente se deba apegar a él.

Luego de esta perspectiva de la imaginación como despliegue podemos aceptar todas las características atribuidas a su actividad: su función temporal, de anticipación, su capacidad de síntesis, de mediación, como proceso de negación de la que se deduce su función de liberación y por sobre todo su capacidad transformadora que corresponde al movimiento de lo concreto dado a o concreto creado. También podemos constatar el apego y desapego de la imaginación con la realidad que puede pasar de la necesidad de someterse a sus reglas, como ocurre en la ciencia o su intervención en la técnica, hasta la fantasía, que distingue Lapoujade (1988), que caracteriza su faceta más extrema y distanciada de lo dado, donde crea su propio mundo superpuesto al de la realidad, como ocurre en las novelas fantásticas o incluso en sus vertientes patológicas. También podemos destacar no solo su relación con lo afectivo y lo intelectual, sino su función de mediación entre ambas instancias y su dialéctica e interrelación con ellas. Y ciertamente podemos mostrar, como lo hizo Ribot (1901) con su respectiva clasificación, los diferentes espacios donde se desenvuelve la imaginación con sus respectivos fines y procesos: plásticos, defluentes, prácticos, científicos, musicales, místicos, utópicos, etc.

Pero lo que nos interesa más destacar es que si pensamos la imaginación como un proceso de orden superior, como lo hemos estado proponiendo, resulta que el proyecto de humanización schilleriano y su herencia en Marcuse pesa aún más. Pues ya no solo se trata del paso de la pasividad del sentir a la actividad del pensar mediado por la libertad estética (Schiller, 1999), sino que la libertad de la imaginación es una que apunta a la realidad, a su

transformación, y por tanto adquiere una dimensión política, pues desmantela la normatividad y propone sus propios órdenes. Además, la imaginación pensada como proceso de orden superior no solo se conforma con constatar su participación en los procesos racionales o intelectuales, sino que admite que es gracias a ellos que adquiere su distancia con lo concreto dado, cuestión que nos parece más afín con el proyecto de una racionalidad gratificante tal como la pensó Marcuse (1983). Y es que una simple interpretación crítica de lo social, desde el pensamiento freudiano, podría hacer corresponder y contraponer la imaginación/inconsciente contra la represión de la racionalidad/consciente como a veces aparenta el análisis de Castoriadis, cuestión que puede ser coherente con una perspectiva política que tiene por objetivo comprender lo social y lo humano como algo atravesado por conflictos. Sin embargo, tal tendencia, además de ser problemática en el nivel del fenómeno, simplifica la complejidad de sus relaciones atribuyendo valores progresistas o represores a tal o cual proceso. Una verdadera perspectiva con ideal de crítica no debe conformarse con la constatación del conflicto inherente a las relaciones sociales, sino que también debe comprender su complejidad para generar alternativas plausibles para la transformación de sus relaciones, de lo contrario puede caer solo en la inversión de valores manteniendo las dicotomías que intenta superar. En este caso, frente al poder autoritario de la razón oponer la liberación de la imaginación resulta una simple inversión de valores que asume los prejuicios de tales instancias, prejuicios y reparticiones dados por el mismo orden. Sin embargo, desde nuestra perspectiva podemos ver que la imaginación no se contrapone meramente como una muralla infranqueable a la razón, sino que se hace de ella para liberarse del predominio de lo dado, que al fin de cuentas es solo existente —pues “todo lo que existe merece perecer” (Engel & Marx, 2006, p. 11) —. De esta manera la imaginación se convierte no solo en la potencia transformadora del ser humano, sino incluso en el motor del movimiento de lo real, es decir, en historia.

Pasos hacia una imaginación política

Sin embargo, como ya sabemos, la imaginación no se limita solo al plano individual sino que es parte fundamental de un proceso social. Esta es una afirmación que aplica en varios sentidos. Por un lado, se refiere al contexto histórico-social, a las condiciones

materiales y socio-psicológicas en el que está inserto el individuo imaginativo. Por otro, refiere al eslabón en el que se sitúa la imaginación dentro de un proceso imaginario más grande que lo contiene, como lo ejemplifican Ribot (1901) y Vigotsky (2018) con el caso de la invención técnica en el que a lo largo de la historia hombres y mujeres aportan un grano de arena más en la creación de un instrumento o técnica en específico. Pero también podríamos identificar una imaginación social ya en un sentido más concreto, como colaboración o colectividad que se articula en un proceso de acción creativa. El primer sentido de lo social en la imaginación aplica un nivel que denominaríamos de *condición*, en tanto se habla, valga la redundancia, de condiciones de posibilidad de la imaginación; el segundo correspondería con un nivel *histórico* dado que refiere a un proceso generacional o diacrónico de la imaginación; y el último es *colectivo* ya que refiere al complejo relacional concreto que se efectúa en la actividad colaborativa de creación —no necesariamente entendida como una suma de interacciones, sino como una situación social—, y por lo tanto remite a un proceso sincrónico.

No es difícil ver que los imaginarios sociales de Castoriadis (2013) se mueven en estos sentidos: el magma de significaciones con su cristalización en diferentes instituciones son las condiciones de posibilidad de la realidad social, más aún disponen de los objetos y las instancias para que el individuo pueda usarlos como medios para sus propios fines; el tiempo como alteración de figuras puede perfectamente ser entendido como el factor diacrónico o el recorrido de la evolución de los imaginarios sociales; y por último, la imaginación instituyente que refiere a ese acto de ruptura con la sociedad instituida para poner, instituir, un nuevo mundo común, es el momento sincrónico. El aporte de Castoriadis es haber concebido una imaginación plenamente social en todos sus sentidos. Sin embargo, para efectos de este trabajo remitimos el término *imaginación social* solo para su último nivel más concreto y más propiamente hablando activo.

Ahora bien, si hemos hablado de imaginación social, como actividad colaborativa de creación, es porque consideramos que es la base de la imaginación política. El primero en aproximarse a esta idea, como hemos visto, es Ribot (1901) con su concepto de imaginación utópica. El trabajo de este tipo de imaginación, a diferencia de las otras, se da principalmente

con el material proveniente del campo humano, y a diferencia de la imaginación estética, el francés la describe como un tipo de invención interesada, utilitaria y orientada en realizar ciertos fines. La imaginación utópica busca efectuar sus creaciones a partir de creencias, normas y leyes de conducta, y dada que está influida por una gran cantidad de variables —materiales, culturales, históricas, morales, técnicas, científicas, etc.—, es el tipo de imaginación que más exigencias tiene para su actuar. Ribot (1901) consideró tanto las doctrinas religiosas como las morales y las políticas como creaciones de la imaginación utópica, y le concedió un rol fundamental para la innovación y el cambio social. En este sentido, Ribot es uno de los primeros en, no solo explícitamente vincular imaginación y cambio social, sino también en darle la importancia como función para el desarrollo histórico.

También Marcuse (1983) atribuyó una función utópica a la imaginación, como instancia de mediación en el plano de lo social, ésta se convierte en una forma de reconciliación: “La imaginación visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la realización, de la felicidad con la razón” (p, 138). La imaginación para Marcuse claramente responde a la insatisfacción que genera la realidad establecida, de aquí que visualice nuevas formas para organizar la convivencia social que sean más placenteras para los sujetos. Y “Aunque esta armonía haya sido convertida en una utopía por el principio de la realidad establecido, la fantasía insiste en que puede y debe llegar a ser real, en que detrás de la ilusión está el conocimiento” (Marcuse, 1983, p. 138). A pesar de que Marcuse no lo mencione explícitamente, ciertamente no es difícil percatarse que esa ilusión que produce la fantasía para responder a la insatisfacción de la realidad establecida hace referencia a la función interrogativa que identifica Lapoujade (1988), a la capacidad u orientación de la imaginación por responder a las ausencias que también son objeto de la razón, de ahí que “detrás de la ilusión está el conocimiento”. Pues, como destaca Lapoujade (1988), si el objeto ausente refiere al futuro, la creación de la imaginación actúa como una imagen de anticipación, que por lo demás, si la imagen anticipativa guía los modos de acción, entonces deviene en proyecto y dirige su actuar hacia la efectivización de lo posible. Esto es importante porque, como lo planteó Ribot (1901), no todos los productos de la imaginación utópica tienen el mismo compromiso con el examen de las condiciones de posibilidad para su

realización. Por ello que la noción de utopía suele ser problemática, al menos en la acepción común del término, pues al plantear un escenario ideal del mundo, no solo se ve imposible su aplicación en la realidad, sino también que dicho escenario no necesariamente puede ser compartido como el más idóneo para toda una colectividad, dado que puede contener varios aspectos de corte individual que no son los más adecuados para todos los sujetos. De aquí que se haya pensado a lo largo de la historia en utopías de distintas índoles como religiosas, morales, filosóficas o políticas.

Dado lo anterior, y a pesar de que en la idea de utopía encontramos sus antecedentes más próximos, una idea de *imaginación política* debe ser más precisa. Ésta, como es de esperar, posee las características de su proceso en términos generales. Destacamos su movimiento centrífugo o de exteriorización, así como su tendencia hacia lo concreto. En este sentido, tal como lo proclamó Ribot (1901), es quizá la imaginación que más exigencias tiene, dado que lo concreto social, la realidad establecida, es el campo de mayor complejidad de todos los materiales con los que trabaja la imaginación. La imaginación política debe ser concebida como acción, y al igual que su par general, posee un fuerte impulso afectivo, tal como lo mostró Marcuse (1983), responde a la insatisfacción causada por el orden social. La actividad creativa de la imaginación política construye y está impulsada por una idea, una imagen de la realidad deseada, o su conjunto —no necesariamente coherente—, pero que traza ciertas pautas o ejes por los que se guía.

Sus aspectos más específicos y que la distancian de la imaginación en general en cierta medida ya han sido enunciados. La imaginación política es una imaginación social en el sentido concreto del término: una actividad compartida y colaborativa de creación. Compartida porque, si bien la imagen que produce puede surgir en un principio de manera individual, deben haber elementos comunes, ya sea en el diagnóstico del problema o en sus soluciones a las cuales responde. Y debe ser colaborativa porque refiere a un mundo común, que es considerado como indeseable —ya sea porque es un orden opresivo o impuesto o ilegítimo, etc.—, por lo que su alternativa también debe ser compartida por la comunidad, lo que implica que requiere de la colaboración en su construcción. Además que el aspecto

colaborativo resalta el carácter activo de la creación, sino la imaginación se quedaría solo en el puro elemento común sin necesariamente llegar a una acción.

El otro aspecto singular que caracteriza a la imaginación política —y que llega a ser redundante a esta altura de lo expuesto mencionarlo— es que refiere explícitamente al orden social o la realidad establecida. Creaciones colaborativas se dan en el ámbito científico, deportivo, religioso o artístico, etc., pero la imaginación política no busca necesariamente alcanzar un saber específico, ni ganar una prueba física o una competición de alguna índole, o buscar una comunión con Dios o el Todo, tampoco sus creaciones se hacen por el solo placer de realizarlas, sino que su fin es explícito: *la transformación del orden social*. No es el mero hecho de transformar por transformar, sino que el cambio del orden establecido es intencionado, dirigido hacia algún fin, ya sea para alcanzar un orden más justo o propio, o restablecer la igualdad o la libertad, o posibilitar mayores grados de bienestar, etc. De aquí que sea un acierto caracterizar la imaginación política como interesada (Ribot, 1901) o como proyecto (Lapoujade, 1988). Y en este sentido, es fácil constatar que la cuestión del orden social orienta todas las características de la imaginación política hacia ese fin. La negación como distanciamiento, liberación y posteriormente su mutación en transformación son cuestiones compartidas por la imaginación en general, pero acá responden explícitamente al orden social, un campo de fuerzas y relaciones cuyo tratamiento necesariamente restringe y posibilita cierto margen de acción. En este sentido, la negación no es hacia un mundo en general frente al cual se puede construir un mundo propio con sus propias reglas —como ocurre en el caso del arte—, sino una *negación determinada*, marcada por una historia y un contexto social que genera un marco de posibilidades de acción y que la imaginación política debe tener necesariamente en cuenta para su actuar. Entonces, la negación determinada es otra de las características que distingue a la imaginación política y que, en este sentido, se desprende de su orientación hacia el orden social. Ahora bien, hablamos de determinada en el sentido de la determinabilidad, como Fichte (2005) pronunció, pero en relación al orden social, que no pone límites fijos, sino variables, oscilantes o plásticos y que son los responsables de producir este marco de posibilidades de acción con el que se puede efectuar la alteración del orden establecido.

Y es que inherente la imaginación como movimiento de lo concreto dado a lo concreto creado tiene implícitamente la idea de un mundo plástico, cambiante e histórico. Por ello también que siempre aparece caracterizada como una actividad libre —a diferencia de la sensibilidad o la percepción que se define por su fidelidad al mundo y sus objetos o al intelecto que busca lo universal o invariable—, la imaginación asume el movimiento en su materia, lo cambiante, lo que deja de ser y se vuelve otra cosa, para trabaja a partir de ahí. Es en este sentido que no resulta extraño las atribuciones políticas de Ribot, Marcuse, Lapoujade y muchos otros y otras dieron a la imaginación. Pues no es solo que la imaginación no posea principio de realidad y se rija por la búsqueda del placer como la acepción psicoanalítica plantea, aun siendo verdad tal cosa, resulta que lo concreto en la imaginación se presenta como algo variable, proclive a ser modificado y cuya causa de su alteración es la propia actividad del sujeto. Irremediamente el orden social para la imaginación, en este caso como imaginación política, es planteado como algo dado, pero no estable o exento de intervención. Y en cierta medida aquello que es dado es también ajeno y, en consecuencia, si hablamos del orden social que es algo compartido por todos los miembros de una comunidad, llama necesariamente a su apropiación. En este sentido *la imaginación política es una actividad que busca irremediamente la creación del orden social propio*.

Esperamos que estos elementos hayan sido suficientes para distinguir la imaginación política de otros conceptos, no solo de la imaginación utópica sino también de la idea del imaginario social de Castoriadis (2013), término mucho más amplio y con un compromiso ontológico más fuerte que el nuestro —aun así, no es difícil ver que la idea de un imaginario instituyente es similar a nuestro concepto, en tanto es un elemento más activo y sincrónico del imaginario social—. Esta solo ha sido una primera caracterización de la imaginación política, por lo que, como veremos posteriormente, nuestros planteamientos también se complejizarán en torno a este concepto al integrar en la discusión la cuestión del malestar. Pues para que haya imaginación política es necesario que se identifique como causante de la insatisfacción al orden social y ello es posible gracias al malestar social. Dicho esto, en el próximo capítulo y final veremos como la imaginación política se vincula con el malestar social.

Capítulo X: El devenir imaginación del malestar

La exposición junto con el examen del conglomerado de saberes y discursos en torno al malestar y la imaginación ha sido nuestro enfoque predominante. Ciertamente en un trabajo de este tipo abundan las descripciones para señalar aquellas dimensiones comunes, rupturas y despliegues sobre las cuestiones tratadas, una faceta mucho más analítica e incluso taxonómica que es necesaria a la hora de realizar una arqueología del saber. Sin embargo, tal arqueología solo nos es útil si con ella podemos abrir un nuevo camino por el cual transitar, una nueva visión que permita no solo comprender una situación particular sino también abrir los espacios para nuevas posibilidades de acción. Ese es el objetivo de incluir el elemento de la imaginación en el discurso del malestar, de hacer explícita su participación en el proceso, pues no solo nos ayuda a vislumbrar sus misterios sino también a plantear su potencial como proceso transformador, como un mecanismo de subjetivación política. En este sentido tenemos que detenernos brevemente en este concepto.

Entendemos por subjetivación política a aquel proceso o acto por el cual se hace presente la capacidad para crear un mundo común nuevo, no dado en el campo de la experiencia colectiva anterior; como la actividad de autodeterminación que erosiona el orden social dado para proporcionar y desarrollar una comunidad propia; o como el proceso de transformación del orden establecido a partir de la actividad autodeterminante de los sujetos. Es un proceso de subjetivación porque dicha actividad proviene del agente —como la sensibilidad que organiza el campo de la experiencia y las prácticas que determinan el modo del hacer—, o como un procedimiento de hacerse sujeto en tanto se es capaz de autodeterminarse. Y es política porque se da en el plano del orden social que se percibe como impuesto, exterior y opresivo, y por ello que surge la necesidad de reemplazarlo por otro más justo, igualitario, etc. A este respecto, no es difícil ver la impronta rancieriana en esta idea, en tanto que para Rancière (1996) la subjetivación política es un proceso de desidentificación del reparto del orden policial, a la vez que capacidad de invención de mundos de comunidad. Sin embargo, nuestra noción es un poco más amplia y menos comprometida con el marco teórico rancieriano para dar cabida a una articulación que permita incorporar otros enfoques.

Dicho lo anterior, el malestar no puede ser interpretado inherentemente como un caldo de cultivo de procesos de subjetivación política, crisis del orden social o de instancias de transformación social, como hemos visto en el quinto capítulo. De partida el sufrimiento psíquico puede o no estar conectado con el malestar social, al mismo tiempo que sus destinos, las estrategias orientadas a responder al malestar; mitigarlo, subvertirlo, disminuirlo, superarlo, etc. —lo que Radiszcz (2016) denomina como políticas de la desdicha— no necesariamente contempla el cambio de sus condiciones de posibilidad. Diferenciamos, en este sentido, el malestar en general del malestar social, éste último caracterizado como un afecto colectivo y normativo que es producto del orden social, una respuesta a él, lo reproduce pero también lo produce, dado que la realidad social se sirve de los afectos para constituirse y sostenerse. A este respecto, la cuestión del orden social es clave, pues se convierte en el criterio que distingue el malestar social de otros sufrimientos psíquicos.

Ahora bien, el malestar social, en tanto afecto colectivo, posee las características propias de su fenomenología, es decir, en ella habitan diferentes sentimientos y emociones que se entremezclan y cruzan sin haber una distinción clara entre ellos: miedo, rabia, indignación, angustia, disconformidad, menosprecio, etc., son los sentimientos negativos que se mueven en el magma afectivo y que, en la medida que refieren y son respuesta al orden social, constituyen el malestar social. Como ya mencionamos en el capítulo quinto, la ambigüedad e indistinción entre los sentimientos no son reflejo de un déficit en el conocimiento de ellos, sino característica intrínseca de su modo de ser. También destacamos que los afectos refieren a la realidad, son una respuesta de los sujetos ante ella, aparecen bajo condiciones objetivas, por lo que no son un producto arbitrario de la parcialidad de la subjetividad, sino que dan cuenta de algún aspecto real del mundo. Por ello que los afectos poseen un carácter referencial o intencional, dado que siempre remiten a un contexto o situación particular que, en el caso del malestar social, es el orden social. La afectividad colectiva es una experiencia social, un situación concreta —como bien lo vieron Fernández (2000) y Dewey (1894, 1895)—; no es que el sujeto posea un afecto, sino que el afecto posee un sujeto, y en este sentido más que referirnos a los sujetos que padecen del malestar se debe hablar de la situación del malestar en la que habitan los sujetos.

Estas características, sin embargo, corresponden al malestar en tanto afecto en general, propias del fenómeno humano. Pero hay elementos que son específicos de él. Como sabemos el malestar social surge cuando las expectativas o pretensiones de los sujetos son restringidas, coartadas, anuladas, defraudadas o desaprobadas por el orden social. Tanto para Freud (1992a) como para Durkheim (1928) como para cualquier otro, el malestar es fruto de la insatisfacción del deseo —independientemente de la teoría del deseo que se adscriba—. Pero en el caso del malestar social, la insatisfacción no es una respuesta a un deseo propio de la naturaleza o de la condición humana, sino que responde a la inconformidad con orden social y con las expectativas que se tienen de él. Tanto para Strawson (1995) como para Lechner (1988), las expectativas son una pieza fundamental de la certidumbre que debe generar el orden social, son el pegamento que cohesiona la vida en comunidad. Entonces cuando éstas son rotan se convierte en la prueba del fracaso de dicha comunidad, en el indicio de que ésta nunca existió, dando cuenta que, siguiendo las palabras de Rancière (1996), hay una parte de los que no tienen parte, lo que genera el *tort* o agravio moral, o para Honneth (1997) los sentimientos de menosprecio. La indignación, la rabia, el resentimiento, la disconformidad son producto del incumplimiento de las expectativas que debe proporcionar el orden social, de sus promesas que deben efectuarse en términos reales. Es entonces que, en tanto afecto que refiere a un aspecto efectivo de la realidad, el malestar social apunta a una situación de injusticia social, pues es el orden social el causante de esta falta de comunidad. Por esto también que el malestar social es un afecto normativo, no solo porque el orden social se sustenta en él, sino porque responde a él. En este sentido, el criterio del orden social nos sirve también para encontrar el vínculo común entre las expresiones del malestar social del tipo colectivo o global, como lo puede ser una protesta social, y las del tipo individual o local, como la desconfianza personal hacia instituciones: ambos tienen en común que el referente del malestar es algún aspecto del orden establecido.

De esta forma, para saldar la cuestión —y esperando la clemencia del lector por la redundancia— entendemos por malestar social a una la situación social que es una respuesta afectiva de insatisfacción de las pretensiones o expectativas de los sujetos, sociales o individuales, que son negadas o entorpecidas por la realidad establecida o el orden social y,

que en este sentido, dan cuenta de una carencia de comunidad que implica también la existencia de un orden que es injusto.

Sin embargo, como ya hemos planteado, la aparición del malestar social no deriva necesariamente en un intento por cambiar las condiciones que la provocan, sino que tal desenlace necesita de otras determinaciones. Particularmente, como sostuvimos en el capítulo quinto, hemos diferenciado tres tipos de malestar social. Uno que denominamos como *malestar conformista*, pues el sujeto particular por mucho que sea consciente de las causas de su disconformidad considera que no hay otras alternativas a la realidad establecida y que su actuar no tiene ningún efecto sobre orden social, por lo que sentimientos tales como la resignación y la desesperanza son los que caracterizan a este tipo de malestar. En cambio, hay veces donde el malestar genera acciones que pueden impulsar transformaciones sociales, pero lo que sostenemos es que dichas transformaciones no necesariamente son productos intencionales del malestar social, pues podemos hablar de un *malestar como descarga* que corresponde a la acción inmediata e impulsiva del afecto, cuyas consecuencias pueden ser variadas, como por ejemplo el cambio social, pero que no estaban previstas o eran el propósito de la acción. Por esto distinguimos este tipo de malestar social del que denominamos *malestar transformador* que se presenta como una conciencia de injusticia que mediante un trabajo o esfuerzo busca provocar un desarrollo, intervenir en las causas del malestar y transformar el orden social.

Nuestra perspectiva se aleja de lo que denominamos como la visión teleológica del malestar o ingenua, la cual sostiene, como esquema, que las contradicciones inherentes del modelo —por ejemplo las del neoliberalismo chileno (Mayol, 2014)— entre las expectativas que éste genera y su capacidad de satisfacerlas produce el malestar social que desemboca en una crisis del modelo y eventualmente en su transformación. Como ya hemos mencionado, el malestar conformista, del que ya había dado cuenta Moulian (1997), es indicador de que se puede sostener un orden social incluso con altas dosis de malestar y del cual, inclusive cuando existan formas de expresión de la disconformidad, no necesariamente guardan dentro de sí la conciencia o la intención de cambio social, no más que un germen o una consecuencia secundaria. En este sentido es fácil hacer el paralelo entre el malestar social y la relación que

tiene la emoción en el arte, como bien lo expuso Dewey (2008), un sentimiento enorme de tristeza puede ser inmovilizador, una ira desenfrenada llama a la destrucción y no a la creación, ningún afecto de por sí se convierte en arte a menos que haya un trabajo que implique la organización de materiales y condiciones objetivas que permitan la satisfacción de la emoción. De la misma manera para hablar de malestar transformador se hace necesario que el cambio social no sea solo una consecuencia secundaria de su aparición, sino algo que sea explícito en su desenvolvimiento. Entonces, al igual que el objeto estético es el producto de un trabajo organizador, el malestar transformador debe tener un momento o una instancia que permita la coordinación de la acción para efectuar los cambios necesarios que satisfagan las necesidades por las cuales surgió el afecto colectivo. Y tal cual como el malestar es un proceso subjetivo —que responde como hemos indicado a condiciones objetivas—, la instancia que posibilite la acción transformadora debe mediar entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el sujeto y la realidad. A esta altura del trabajo no es ninguna sorpresa declarar que tal responsabilidad le compete a la imaginación. Entonces ¿cuál es el rol de la imaginación en el malestar transformador? Más que hablar de la imaginación en general y su aspecto principal como proceso de creación de imágenes —la cual implica una cierta capacidad de dar figuración y, en este sentido, es una acción de orden u organización que complementaría el malestar—, en lo que debemos detenernos es en cómo se crea el vínculo entre malestar e imaginación, más precisamente, en cómo la imaginación política responde a las condicionantes del malestar social.

En el capítulo anterior sostuvimos que la imaginación política es una acción o procesos colaborativo y compartido de creación en el plano del orden social, el paso de lo concreto dado a lo concreto creado en el nivel de la realidad humana. No es difícil darse cuenta que, tanto el malestar social como la imaginación política, tienen como elemento común y característico de su especificidad su referencia al orden social. Pero tal cuestión aún no nos revela cómo se articulan ambas instancias o cómo una deviene en otra. La respuesta se encontraría en su otro elemento compartido: el deseo o las expectativas del sujeto. Pues, como sabemos por los discursos psicológicos, la imaginación contiene un fuerte componente afectivo que la impulsa como actividad, en este sentido sabemos que *la imaginación*

responde a la insatisfacción de los deseos. Y si como hemos enunciado el malestar social es producto del fracaso del orden en cumplir las expectativas de los sujetos, la progresión lógica que se sigue es que la imaginación emerge como instancia que busca resolver la insatisfacción creada por la realidad establecida.

Sin embargo, la sola presencia de la imaginación tampoco implica que los sujetos se inscriban en una campaña de transformación del orden. Esto ¿acaso no contradice la tesis que hemos estado sosteniendo?. Pues como identifica Mayol (2014) existe una fantasía ilusoria, despolitizante, que aísla a los individuos de la realidad social que no los satisface, a partir de la promesa constante que versa sobre que algún día su futuro cambiará y será mejor. En la teoría homeostática de Mayol (2014) el malestar social se equilibra con un aumento de expectativas esperanzadoras proporcionadas por el orden social y solo cuando se rompe dicho equilibrio en favor del malestar se genera la crisis social. En este sentido, y como mencionamos en el capítulo cuarto, la imaginación es un mecanismo mitigador o anestésico del malestar. Sin embargo, nuestro enfoque de la imaginación pone el acento en que ésta es una actividad de exteriorización que tiene como principio su movimiento hacia la realidad, y compartimos con Ribot (1901) la idea sobre que “los soñadores son los abúlicos de la imaginación creadora” (p. 27). Y es que la imaginación como ilusión que describe Mayol va acompañada de otro mecanismo que privilegia el modelo neoliberal y que identificó muy bien Moulian (1997), correspondiente al favorecimiento de estrategias individuales para la solución de conflictos. La *imaginación conformista* que describe Mayol es tal, debido a que es fruto de la estrategia de fractura del tejido social, es otra de las formas del individualismo aislante que promueve el neoliberalismo para administrar y debilitar potenciales subversivos. Pero la visión de Mayol que comparte cierta interpretación más patológica de la fantasía con Freud (1991b; 1991e), como síntoma neurótico, confunde la imaginación en general con una manifestación particular de ella, su forma más extrema, sin percatarse que tal instancia solo se desempeña como mecanismo conformista dado a que va acompañado de un individualismo cultural de base promovido por la sociedad neoliberal. En cambio, nuestra tesis es mucho más específica al respecto, pues de la misma forma que sostenemos que el malestar social solo es tal si refiere al orden social, también sostenemos que es explícitamente

la imaginación política la que le adhiere al malestar social una direccionalidad hacia la transformación. Y como hemos establecido anteriormente, la imaginación política es una imaginación social, un proceso colaborativo de creación, lo que inmediatamente la separa de la fantasía conformista cuyo desenvolvimiento es contrario y tiende al aislamiento del individuo.

Entonces los campos compartidos por el malestar social y la imaginación política son su referencia al orden social y su vínculo con las pretensiones y expectativas de los sujetos. Pero hay que profundizar en las dinámicas de ambas instancias para determinar el modo en que una aporta a la otra, en cómo se complementan, pues como veremos su relación es más íntima de lo que parece.

La importancia del malestar social es que identifica su causa en el orden establecido. El agravio moral para Rancière (1996) da cuenta de una distorsión en el reparto de lo sensible y muestra la existencia de una parte que no tiene parte en el recuento; el resentimiento y la indignación son las actitudes reactivas que aparecen bajo la pérdida de la buena voluntad que es fundamental para el sostenimiento de la comunidad en Strawson (1995); los sentimientos de menosprecio en Honneth (1997) son la forma en la que los sujetos experimentan la injusticia al ser negadas las cualidades que poseen y ser vetados de reconocimiento. Tales afectos ponen a la palestra la falta de comunidad que existe en la sociedad y que es necesario enfatizar que no solo se expresa en la cuestión moral del rompimiento del lazo social, pues ella implica la existencia de diferentes tipos de injusticias. Si las perspectivas socialistas algo nos han enseñado es que las situaciones objetivas como la opresión laboral o la explotación capitalistas también son percibidas como forma de ausencia de comunidad, de ahí que la idea de crear una sociedad donde las relaciones de explotación sean abolidas sea el ejemplo paradigmático, dado por tales visiones, del ideal de comunidad futura.

También nos encontramos con una formulación similar cuando Mead (1982) sostiene que el individuo que ve restringido su actuar por causa del orden presente debe pensar en un otro generalizado distinto donde sus pretensiones sean posibles. Pero esa conciencia que pone en el orden común como responsable de las restricciones en el actuar, solo es posible porque son los afectos negativos los que emergen en respuesta a las acciones coartadas. En este

sentido, el malestar social cumple el rol de identificar su causa en orden establecido, en tanto como hemos mencionado es un afecto que refiere a condiciones objetivas. Luego es la imaginación política la que toma las riendas y en función de su carácter motor produce la acción. Esto es importante porque como hemos estado sosteniendo el malestar social no es teleológico, no tiene como objetivo intrínseco la transformación social o la acción que busque intervenir en sus causas, pero sí las identifica. En cambio, es la imaginación la que, como decía Ribot (1901), posee cierto carácter teleológico o más bien intencional. Vale decir, *el malestar tiene una dirección, pero es la imaginación la que convierte la intención en acción.*

Y esta puesta en acción que efectúa la imaginación se da porque ésta se desenvuelve hacia la realidad. Lo que destaca una de sus tantas funciones mediadoras que podemos agregar a las ya mencionadas por Lapoujade (1998) y que la autora pasa por alto: *la imaginación media entre lo subjetivo y lo objetivo, como entre el afecto y la razón.* El malestar social es una respuesta a una situación objetiva, pero proviene del sujeto, en este sentido, lo objetivo genera lo subjetivo —el afecto colectivo—, pero luego vuelve a dirigirse hacia lo objetivo por la vía de la acción de la imaginación, el movimiento descrito por Vigotsky (2013) que va de lo concreto dado a lo concreto creado. Y como quedó expuesto en el capítulo anterior, la imaginación se apropia de la razón para liberarse del poder de lo dado y así crear su propio orden, por lo que la imaginación vincula el afecto con lo racional —sobre todo pensando que la imaginación política es una de las más exigidas en función de los materiales, condiciones y contextos con los que debe trabajar—.

Sabemos entonces que la imaginación política contesta a la insatisfacción de las pretensiones de los sujetos que desembocan en el malestar social, pero ¿cómo hace tal cuestión?. La imaginación política en principio niega la realidad establecida, se opone a ella y busca crear su propio orden. Sabemos que hay diferentes grados de negación, desde la toma de distancia hasta el absoluto rechazo, pero como hemos sostenido en el caso de la imaginación política la negación es una negación determinada dado que está condicionada por una serie de factores históricos, culturales, materiales, técnicos, etc. Pero algo que está a la base en la imaginación en general es su función de disociación/asociación de elementos o, en otras palabras, su capacidad combinadora. Se ha hablado mucho de la libertad de la

asociación en la imaginación y la alta influencia que tiene en ella el factor afectivo (Ribot, 1901; Vigotsky, 2018), pero la influencia de este factor en la disociación parece menos explícita. No es así en el caso del malestar social pues la disociación compete directamente a el factor afectivo —la insatisfacción del deseo— en tanto el orden social es la causante de la afección con sus normas, simbolismos, estructuras, etc., la disociación permite desarticular tales instancias y luego darles una forma que sea apetecible para el sujeto. En este sentido no es difícil vincular la disociación con la desidentificación como proceso de subjetivación para Rancière (1996). Si en el reparto de lo sensible se asignan los modos de ser, hacer y decir, la parte de los que no tienen parte se desvincula de ese orden para abrirse espacio hacia otros tipos de experiencias donde pueden participar (Rancière, 1996). Es más, el vínculo entre desidentificación como proceso de subjetivación política y la disociación/asociación o capacidad combinadora de la imaginación aparece explícitamente cuando Rancière sostiene que el sujeto político

Es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada, es decir en el nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya está inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones (1996, p. 58).

Entonces no es difícil ver que la disociación es el mecanismo elemental de negación de la imaginación política. Aunque no se reduce solo a ella, pues tiene las bases de la transgresión que posteriormente puede mutar en liberación y transformación de la realidad social.

Si la disociación/asociación o la desidentificación puede abrir el campo hacia nuevas formas de experiencia, siguiendo a Rancière (1996), esto es coherente con el siguiente trabajo de la imaginación que es la creación de una imagen o una idea guía, un otro generalizado o una figura/instancia social donde se satisfagan las pretensiones del sujeto. Tal trabajo no es necesariamente consciente, como ya lo mostró Ribot (1901), y si hablamos de imaginación política, no es difícil darse cuenta que puede gestarse de forma subterránea o paralela en diferentes sujetos particulares —al menos en este momento, pues después a la llegada de la creación debe adquirir la forma de proyecto y por tanto debe ser un trabajo compartido y

colaborativo—. Lo cual nos trae a colación el misterio y la constatación de Le Bon (2018) y Freud (1992d) sobre que las masas piensan con imágenes, aun cuando no hay una coordinación explícita de los individuos en ello. La *imagen política*, llamémosla así en tanto es producto de este tipo de imaginación en específico, tampoco debe ser pensada como un elemento coherente de por sí o carente de contradicciones, su importancia radica en que propone un mundo donde las causas del malestar social en específico están ausentes; donde el reconocimiento es posible, la parte de los sin parte es contabilizada, las relaciones de explotación han sido abolidas, etc. Tampoco la imagen es estática, sino dinámica y está sometida a cambios, por lo que es mejor pensarla como un conjunto de relaciones y procesos, tal como mostró Piaget (2004; Piaget y Inhelder, 2015), pues la función anticipativa de la imagen solo se desarrolla cuando se es capaz de comprender una situación, las respectivas consecuencias y posibilidades de ciertos movimientos y actos, lo que es completamente vinculable con la negación determinada de la imaginación política y las respectivas exigencias histórico-sociales en la que se enmarca su operar, como también a los aspectos racionales que toma para sí la imaginación. De esta forma la imagen política se vuelve anticipativa, da cuenta de un estado posible de la vida en comunidad.

Pero la imagen no puede quedarse en la pura ideación pues la imaginación es acción y busca concretarse en el mundo real, porque “lo abstracto completa como elemento constituyente, imprescindible, la actividad de la imaginación, pero no constituye el centro de esa actividad” (Vigotsky, 2013, p. 220). La imagen política debe adquirir la forma de proyecto (Lapoujade, 1988), a través del elemento de la acción efectiva, orienta el trabajo del sujeto hacia la creación, la de traer a la realidad algo que todavía no es, pero que está dentro de sus posibilidades. Ahora bien, como hemos dicho la imaginación política, en tanto social, debe ser un actividad compartida y colaborativa pues hace referencia a la instalación de un mundo común, una nueva realidad social. Lo cual como ya hemos dicho, separa esta imaginación de la fantasía ilusoria que se queda en el campo ideacional e individual.

Ahora bien, si dicha cristalización de la imaginación política se da mediante la reforma al orden social o su sustitución por otro modo de existencia colectiva, etc., tales cuestiones competen al ámbito de las exigencias de dicha instancia, la comprensión de sus

condiciones de posibilidad y el músculo político de los sujetos. Pues como sabemos, en el cambio social influyen variables de todo tipo, como las dinámicas de poder, condiciones económicas, contingencias singulares, decisiones burocráticas, etc. —la mera intención no implica transformación—, sin embargo lo que a nosotros nos compete es la comprensión del malestar social al que se lo puede denominar como transformador. La sola constatación del cambio social a posteriori es algo que puede ser producto del malestar como descarga como también del malestar transformador o cualquier otra instancia. Nuestro objetivo, sin embargo, es identificar el malestar transformador *in situ*, tenga o no las consecuencias esperadas. En esto radica la importancia de la imaginación política para el malestar social, pues es la que la convierte en un modo de subjetivación política, la que la transmuta de mera afectividad colectiva a un proceso que busca intervenir en las condiciones objetivas por las cuales se generó el malestar, convirtiéndola en acción para la transformación del orden social. La imaginación política niega la realidad social que se pone como dada, se distancia de ella, se desidentifica para liberarse y proponer su propio modo de ser en la realidad efectiva; la creación de un nuevo mundo común donde las pretensiones de los sujetos que fueron coartadas por el orden dado sean ahora posibles de satisfacer.

Dicho todo lo anterior es que podemos sintetizar nuestra perspectiva en la siguiente afirmación: la imaginación política es un proceso de subjetivación política que responde a la insatisfacción provocada por el orden social —el malestar social—, a través de una negación determinada que le permite a los sujetos desvincularse de la realidad establecida para proponer un mundo común nuevo —imagen política— que sea acorde y satisfaga sus pretensiones para luego, a través de su actividad compartida y colaborativa de creación, traerla a la realidad efectiva. O, en otras palabras, es el movimiento de lo concreto dado a lo concreto creado en el plano del orden social.

Implicaciones de nuestra propuesta

Ya caracterizada nuestra perspectiva podemos entrar a responder o discutir ciertos problemas y debates que han sido una constante en los discursos del malestar y que hemos mencionado en capítulos anteriores. La cuestión del malestar como concepto que designa una serie de afectos padecidos por los sujetos remite desde sus inicios en la formulación de Freud

(1992a) a aspectos demasiados amplios del ser humano. A pesar de que el psicoanalista vinculó el malestar con el desarrollo de la civilización, también lo posicionó en el centro de la condición humana o incluso en su naturaleza. Mientras la civilización es histórica y cambiante, la naturaleza por el contrario se presenta como algo ineludible, interior y de la cual no se puede escapar. Dicha dualidad o bifurcación en la posición del malestar ha servido como concepto tanto para defender posturas conservadoras como progresistas. Si el malestar refiere a la civilización, ésta puede cambiar y por lo tanto se velaría por su transformación. En cambio, si el malestar es natural al modo de ser de los hombres y mujeres del mundo o es una condición de la existencia misma —otra cara de nuestra finitud—, el padecimiento es independiente del tipo de orden social en el que se esté inserto. Así ya en su primera formulación el malestar puede ser asignado como síntoma de una crisis del orden establecido o como simplemente una respuesta humana a la mera existencia.

Dichas alternativas se aprecian hasta nuestros días en los debates políticos y en las contingencias actuales. Por un lado, están quienes ven en las distintas formas de manifestaciones sociales, en los malos índices de salud mental, en la desconfianza hacia las instituciones o en la mala percepción de la seguridad, una expresión del malestar hacia el orden social —Mayol (2014) sería el ejemplo paradigmático en el debate chileno sobre el tema—. Por otro lado, están quienes disminuyen las repercusiones de tales eventos asignándoles solo un vínculo temporal con la adaptación necesaria para superar la anomia, que una vez aplacada irremediablemente el malestar cesará o, en el caso contrario, si se mantiene es solo fruto de los miedos naturales del ser humano presentes en todas las culturas y en todos los tiempos y que nada tienen que ver con el tipo de orden social asumido —Brunner (1998) es el defensor más claro de tal postura—. A pesar de que este último bando, el cual hemos denominado en el capítulo cuarto como los escépticos del malestar, cuestionan la base empírica de los primeros y su excesiva interpretación teórica sobre ciertos acontecimientos sociales que, desde su visión, solo sirven para defender sus posiciones políticas, lo cierto es que tal cuestionamiento es igual de válido para los escépticos del malestar. Nada distingue a los escépticos del malestar de una perspectiva psicoanalítica que ve en cada percepción de angustia, inseguridad o miedo la expresión de los temores

inconscientes enraizados en la estructura última del ser humano, y no es casual que estos autores compartan el conservadurismo que identificó y combatió Marcuse (1983) en parte del pensamiento psicoanalítico. El malestar como condición humana, al fin de cuentas, es la última defensa del miope cognitivo que se niega a ver la fractura de un orden social que genera descontento.

En cambio, a nuestra perspectiva le es indiferente el argumento de la condición humana del malestar, pues aunque su existencia sea ineludible, lo cierto es que se la puede distinguir claramente de otra que está completamente justificada en el orden social. Tal diferencia es más precisa incluso que la que se puede derivar de la distinción marcuseana entre represión basal y excedente (Marcuse, 1983). Pues no solo se trata de la diferencia entre lo que es inevitable y lo que puede ser cambiado, entre lo deseable y lo necesario, sino que solamente podemos llamar malestar social a aquel que remite al modo de vida en común que se ha establecido, al orden social. No es lo mismo la inseguridad que provoca la fragilidad del cuerpo a ser proclive a cualquier tipo de enfermedad que la inseguridad que genera la precariedad del sistema de salud que es incapaz de socorrer al ciudadano promedio, por falta de recursos de este último o por el operar ineficiente del sistema en general, aun cuando existen los medios materiales para curar el padecimiento. Tampoco la inestabilidad laboral puede ser atribuida, como parece que lo hace Brunner (1998), al miedo a la exclusión social cuando el desempleo no significa solo la dificultad para el acceso al consumo, sino el peligro real de no poder disponer de los medios básicos como la alimentación y el agua para la subsistencia de uno mismo o del núcleo familiar. Solo una mentalidad acomodada podría creer que el mayor riesgo al que está expuesto una persona promedio es quedarse excluido del acceso a internet o a comprar un automóvil cuando hay una parte de la sociedad que tiene que ingeniárselas todos los días para simplemente “parar la olla”. Y si muchos sí han alcanzado algún grado de comodidad solo ha sido a partir del endeudamiento, cuestión que acentúa el peligro de quedarse sin empleo por motivos que deberían ser obvios. El miedo a perder la vida o el daño físico dejan de ser una mera cuestión natural y pasan a formar parte del modelo de la sociedad si ésta, a través de sus aparatos represivos como la policía o el ejército, hace uso constante de métodos violentos para solucionar las tensiones que surgen

dentro de ella. Sostener que la sensación de incertidumbre que genera la precarización laboral no es causada por nuestro orden actual porque la precariedad es algo inherente al medio ambiente desde que somos homo sapiens —por lo que la incertidumbre es natural—, es tan absurdo como sostener que el peligro que conllevan las bombas nucleares no es un problema de nuestro tiempo porque siempre el ser humano a tenido la capacidad de matarse mutuamente arrojándose piedras. Es decir, hay expresiones del malestar que inevitablemente refieren al orden establecido.

Por lo demás, los escépticos del malestar parecen desconocer el papel de los afectos normativos que son respuestas exclusivas de la relación que tienen los individuos con las reglas, normas, símbolos y modos de convivir en una sociedad. El malestar no se presenta solo como incertidumbre, miedo o inseguridad frente a un escenario particular, sino también como indignación, resentimiento, menosprecio o agravio moral, afectos mucho más sociales, humanos y específicos que aquellos que solo se pueden atribuir a la condición de vulnerabilidad existencial. Si existe una justicia para ricos y otra para pobres, una que castiga con clases de ética los delitos económicos y con cárcel para quien destruye un bien público en contexto de manifestación social —y que no llega a ser ni un ápice del daño que genera el primer grupo a la sociedad—, ciertamente el sentimiento que emergen frente a esta situación no es de inseguridad ni de miedo, sino de indignación o rabia. Si alguien es excluido o discriminado por su condición sexual o si alguien es menoscabada en sus capacidades por ser mujer, etc., la sensación de menosprecio es la que está demostrando que la igualdad prometida por el orden no es real. Entonces tales pensadores están incurriendo en un reduccionismo analítico que no coincide con la variedad de fenómenos afectivos sociales que se pueden observar, lo que da cuenta que no es solo la falta evidencia empírica un problema en las concepciones del malestar, sino también la nula capacidad analítica y la carencia de perspectiva teórica. Por lo demás, no es difícil ver que tal opacidad cognitiva es fruto de su posición tolerante frente al orden, algo que no es cuestionable por falta a la neutralidad —pues en ciencias humanas tal cuestión es prácticamente imposible— sino por carencia de honestidad y flexibilidad frente a su posición.

Ahora bien, también es cierto que se suele asociar cualquier tipo de sufrimiento psíquico al malestar social, y aunque hay ciertas variables transversales a ambos —como la inseguridad subjetiva, la percepción de soledad o las experiencias de maltrato (Orchard & Jiménez, 2016)—, no es cierto que cualquier sintomatología psicopatológica sea irremediadamente expresión de disconformidad colectiva. Este es el problema entre lo global y lo local que mencionamos en el quinto capítulo, la expresión colectiva del malestar social y su correlato individual. Desde nuestra perspectiva la afectividad tiene una dirección, es una respuesta a una situación concreta, por lo tanto, solo se pueden considerar como malestares sociales aquellos que dicha dirección apunte al orden existente. La pérdida de la autoestima producto de la discriminación por decidir tomar una orientación sexual no es un mero problema individual, sino que es producto de un orden que oprime un tipo de vida en específico. De la misma forma si el modelo de mercado promueve el ideal de superación personal en desmedro de las estrategias asociativas, ante el fracaso, el sentimiento de soledad es natural, pero dicho afecto fue condicionado por la ideología promovida por la sociedad. De la misma forma, la ansiedad deja de ser un problema psicológico cuando es producto de los asfixiantes regímenes laborales que no respetan horarios ni lugares. Tales cuestiones, aunque se experimenten como individuales refieren ineludiblemente a escenarios compartidos por una gran parte de la sociedad y en este sentido refieren al orden imperante. Cuestión distinta es la tristeza producto de la muerte de un ser querido en circunstancias normales, y el sentimiento de soledad que puede generar su ausencia, tal situación responde a un contexto previsible, y aunque sea lamentable, no se vincula con el orden social. Un caso más extremo, sería una fobia hacia los animales, producto de una mala experiencia con uno, que impida a un sujeto salir a la calle. Tales cuestiones, sin embargo, son tan particulares que nos hacen preguntarnos por cuántos sufrimientos corresponden a experiencias puramente individuales y cuántos remiten a factores vinculados con el orden social.

Pero del elemento del orden social se desprende otra implicación de nuestra concepción del malestar social. Si seguimos los argumentos planteados por Strawson (1995), Rancièrè (1996) y Honneth (1997), salta a la vista que los afectos normativos se relacionan con un ideal de comunidad, aspiran a ella, a su restauración y su propagación. El malestar

social se genera por una comunidad fallida, por una percepción de su carencia. Lo cual nos remite al problema de la democracia actual, de su mutación a una plataforma de consensos, de políticas de expertos, una tecnocracia que la reduce a mera administración despolitizada, que la despoja de su vínculo con la igualdad entre pares y de la voluntad del pueblo para convertirla en un dispositivo de elección de burócratas (Rancière, 1996; 2005; Moulian, 1997). Desde este punto de vista, podemos interpretar que el malestar que generan los sistemas democráticos actuales no son dados hacia la democracia misma, sino hacia lo que ha sido reducida. La participación de todos los miembros de la comunidad en materia de su autodeterminación implica necesariamente la confrontación y el disenso, el conflicto es, en este sentido, intrínseco a ella. Pero la democracia actual despojada de la intervención de la voluntad popular en aras de evitar la confrontación social, su diseño planeado para corroer la participación del común y corriente en materias que les competen a todos y todas —la propiedad inmunitaria de la democracia contemporánea que denomina Brossat (2008)—, son percibidas como carentes de su función comunitaria. O, hablando en plata, la democracia ya no es el medio por el cual se hace lo común, lo cual genera malestar. La desconfianza hacia los sistemas de gobiernos actuales, la percepción de irrelevancia de las discusiones políticas-burocráticas en los congresos, la falta de participación en instancias electorales y el hastío hacia la clase política son las respuestas de malestar social hacia la ausencia de lo común y de su hacer en las democracias administrativas. En este sentido, no hay un malestar ante la política, sino ante la forma en que se hace la política, o más bien, hacia la ausencia de política y de democracia, en el sentido original de estos términos, como las instancias de autodeterminación de los pueblos.

Ahora bien, aunque podamos identificar el malestar social como aquel conjunto de afectos vinculados a la insatisfacción que provoca el orden establecido, lo cierto es que las formas de responder ante tal situación son variadas y sus explicaciones también. El malestar conformista, como mostramos en el capítulo quinto, se expresa como un sentimiento de resignación y aceptación del orden social que, a pesar de que se lo considere como inaceptable, ciertamente es ineludible ya que no existen alternativas que lo reemplacen. Esta carencia de alternativas es explicada por Moulian (1997) por la instalación del neoliberalismo

como único proceso de modernización legítimo que, en su pretensión de discurso de verdad y desde un criterio técnico, arrasa con cualquier otra mirada que dispute el modo de organizar lo común. Y aunque Moulian (1997) esté analizando el caso chileno, lo cierto es que Lechner (1998) también ve una carencia de alternativas al orden social como un factor de malestar dentro de Latinoamérica. Y Fisher (2016), aunque no lo vincule con el descontento social en primer término, también identifica el mismo fenómeno a nivel global. La vertiente conformista del malestar es prueba de que éste no es suficiente para desencadenar procesos de subjetivación política y además potencia nuestra tesis sobre la necesidad de una instancia de imaginación política para pensar alternativas al orden imperante.

Por otro lado, la forma de descarga parece ser el modelo paradigmático a la hora de pensar el malestar social en general: como en una olla a presión, las contradicciones del orden social aumentan (nuevas necesidades, crecimiento de expectativas e imposibilidad para satisfacerlas) lo que genera una acumulación de malestar que irremediamente estalla en diferentes manifestaciones como protestas sociales, revueltas, rebeliones, etc. Como hemos mencionado, el problema de este tipo de malestar es que la transformación del orden aparece como una consecuencia secundaria y externa en la que no hay de por sí una propuesta alternativa a la realidad establecida, sino el puro impulso casi automático que puede o no desencadenar algún tipo alteración de la realidad social. En este sentido, la teoría homeostática del malestar de Mayol (2014) parece tener como base la idea de la descarga, en tanto el desequilibrio entre las expectativas que el modelo genera y su capacidad de satisfacerlas acumula malestar por sobre sus mecanismos de mitigación —la ilusión conformista— lo que se expresa en las diferentes manifestaciones sociales que identifica Mayol en el Chile contemporáneo. Ahora bien, no hay que confundir el malestar social como descarga de la visión teleológica del malestar: la primera hace referencia al modo en el que se presenta el malestar social, es decir como un impulso afectivo, sea colectivo, individual, intencional o espontáneo; en cambio la perspectiva teleológica del malestar es la hipótesis sobre que el descontento social irremediamente desembocará en la transformación del orden. En este sentido, la segunda puede contener a la primera, pero no al revés.

En la propuesta de Mayol también hay cabida para una idea de un orden alternativo que se gesta a partir del malestar, pero él no se lo atribuye a una instancia de imaginación —ya que como vimos ésta tiene un rol anestésico e individualizante dentro de su perspectiva—, sino que la propuesta de orden alternativo aparentemente se manifiesta como algo espontáneo dentro de la descarga del malestar, lo cual no explica cómo se gesta dicha visión alternativa ni si ésta cumple un rol importante en la transformación del orden social —lo que no es una crítica al planteamiento de Mayol pues tal cosa no entra dentro de sus objetivos—. Lo que sí podemos sostener es que si para Mayol no es un problema la formación de una imagen política en la teoría del malestar es porque asume la visión teleológica, lo que le impide ver que la descarga del malestar no necesariamente tiene como fin la transformación del orden. De esto se puede deducir que la crisis de modelo no es igual al cuestionamiento del modelo, ya que lo primero es algo que constata el observador (el investigador social), mientras que lo segundo debe nacer de lo observado —en este sentido, más bien es el agente político— (el pueblo, los ciudadanos, los manifestantes, etc.).

Aun así, la teoría homeostática del malestar sigue teniendo el mismo potencial explicativo del fenómeno, pues si hay algo que podemos rescatar como una ventaja de nuestro enfoque arqueológico es que nos permite identificar aquellas constantes que se dan en los diferentes discursos y saberes del malestar. Y lo que encontramos de manera transversal es el vínculo que tiene la emergencia del malestar con la insatisfacción de pretensiones, anhelos y deseos. Por lo que no es difícil ver la importancia de la idea del equilibrio entre las expectativas y su capacidad de satisfacción para el orden social, junto con los diferentes mecanismos de mitigación del malestar que éste utiliza cuando el balance se ve alterado. Tal idea podemos remontarla a Durkheim (1928) cuando nos habla de la importancia de regular las aspiraciones humanas para evitar el sufrimiento que puede provocar su incumplimiento. El desequilibrio también añade un componente objetivo en el análisis del malestar social, pues la ideología del emprendimiento basada en la competencia y en la desigualdad se expresa tanto en el campo moral como también en el económico y social, lo que demuestra —como bien lo hace ver Mayol (2014) y antes Moulian (1997; 2018)— que el orden social simplemente no puede rehuir del malestar pues se sostiene en él. A este respecto podemos

decir que los desequilibrios de orden social efectivamente pueden ser entendidos como desencadenantes de crisis o como la crisis misma, sin embargo el grado al que puede llegar y los procesos sociales que pueden desencadenar no están contemplados previamente en el malestar. Es por esta razón que no son realmente contrapuestas las visiones de los pensadores del malestar social y los escépticos de él, pues su diferencia no radica en términos de análisis teórico sino de expectativas que ellos mismos tienen respecto al grado de la crisis social o las consecuencias del desequilibrio.

En cambio, lo que nosotros sostenemos es que el malestar transformador se diferencia de los otros dos porque hay una orientación y una organización en su actividad, que es dada por la imaginación política, que tiene como objetivo intervenir en las condiciones que posibilitaron el malestar social, es decir, en el orden establecido. Esto agrega cierto carácter teleológico al malestar que podría parecer que contradice nuestra crítica a dicha visión. La diferencia radica en que el fin no está intrínsecamente puesto en el malestar, sino que es dado por la imaginación que configura una imagen/escena donde son satisfechas las pretensiones de los sujetos —de hecho esta función intencional es una de las características en común que poseen la imaginación y la voluntad según Ribot (1901)—. Esto tampoco le asigna un aura determinista a nuestra concepción —como la idea de la inevitabilidad de un resultado—, ya que sabemos que en la transformación de la realidad social intervienen muchas variables en su ejecución, por lo que la pura intención no garantiza el cambio social como debería ser evidente. Ahora bien, la orientación que pone la imaginación en el malestar transformador, y que la diferencia del puro impulso aleatorio del malestar como descarga, es también la que la redirige al plano de la realidad. Como hemos mencionado, la afectividad colectiva es una situación social que contesta a variables objetivas, pero desde lo subjetivo, con la emergencia de la imaginación se responde a lo subjetivo a través de su exteriorización hacia lo objetivo, así la actividad del malestar se convierte en trabajo creativo.

Si el malestar transformador se diferencia del de descarga porque en él existe una orientación en su actividad que el otro no posee, también se diferencia del malestar conformista porque existe en él una imagen de un orden alternativo al establecido que en el otro está completamente ausente. Por lo tanto, se puede apreciar el rol relevante que cumple

la imaginación para el malestar transformador: *le proporciona una imagen distinta de la realidad y orienta su acción hacia la consolidación de esa imagen*. Es por esta razón que también se puede diferenciar la imaginación política de la ilusión conformista, no solo por lo ya mencionado sobre el carácter colectivo de la primera —al fin de cuentas las masas piensan con imágenes— versus la propiedad aislante de la segunda, sino porque cabe preguntarse por el tipo de imagen que brindan ambas instancias. No es difícil ver que la imagen que produce la ilusión conformista, la de un futuro que será mejor pese a las penurias de la vida actual, está dentro del mismo marco que propone el orden social. En términos meadianos, la ilusión conformista pertenece al otro generalizado establecido, mientras que en la imaginación política es parte de un otro generalizado futuro, alternativo. Lo que implica que la imagen de la ilusión conformista es dada exteriormente, por el mismo orden que se considera frustrante, mientras que la imagen de la imaginación política es creada por el mismo sujeto en respuesta a sus pretensiones coartadas. Es decir, nos encontramos nuevamente ante la diferencia entre lo dado y lo creado. En este sentido, si la imaginación es el movimiento de lo concreto dado a lo concreto creado es perfectamente válido decir que la ilusión conformista carece de imaginación. Esto también diferenciaría nuestro concepto del del Castoriadis (2013), pues la ilusión conformista puede ser entendida como parte del imaginario social, mientras la imaginación política rompe con dicho escenario —en este sentido, apelamos a la función de negación de la imaginación y no a la ontología creativa de Castoriadis, que puede estar bien intencionada pero no nos sirve para determinar lo particularmente político en la imaginación—. Es a partir de esto que podemos cualificar de “política” a este tipo de imaginación, ya que desde un lenguaje rancieriano podemos decir que la ilusión conformista es parte del reparto de lo sensible, mientras que la imagen aportada por la imaginación política se desidentifica de ese reparto. Esto hace que cobre aún más peso la afirmación de Ribot (1901) sobre que los soñadores tienen la imaginación atrofiada.

A este respecto, la diferencia entre ilusión conformista e imaginación política no es correlativa a la distinción que hace Lapoujade (1988) entre fantasía e imaginación —una diferencia de grado en donde la primera es la versión más extrema y desapegada de la realidad—, ya que ni siquiera se puede decir que la ilusión conformista es fantasiosa, pues si

bien se desapega del contexto presente del individuo, está completamente arraigada en el discurso del orden dominante. Si Vigotsky (2013) nos mostraba como un signo de carencia de imaginación la incapacidad para distanciarse de lo concreto en personas con algún grado de daño cerebral, nos es difícil pensar, disculpándonos previamente por la metáfora médica, que la ilusión conformista es un producto de la lobotomía social que practica el orden establecido para impedir que los sujetos figuren mundos comunes distintos a la realidad establecida.

Ahora bien, es fácil notar que los diferentes tipos de malestar social pueden convivir en la misma sociedad e incluso en la misma persona, y que dada ciertas condiciones un tipo de disconformidad puede mutar en otro y viceversa. Así la descarga de malestar provocada por el alza de precios del pasaje se convierte en transformadora cuando instala un proyecto común, que no solo busca resolver dicho tema, sino disputar la misma forma distribuir los recursos en la sociedad. De la misma manera, el fracaso de una lucha social con miras a un cambio particular puede derivar en desesperanza y a la sensación de que todo acto es vano. Por esto que no se deben pensar las categorías de conformista, descarga y transformación en el malestar social como elementos estáticos, sino que, no solo por su interacción con diferentes variables sino por la fenomenología de los afectos colectivos mismos, son mucho más dinámicos de lo que pueden aparentar en nuestra caracterización.

Entonces, la imaginación política proporciona una solución al malestar, pero también cumple un rol asociativo o más bien lo posibilita. Pues la imagen que configura busca dar solución a la disconformidad que es producto de un orden común, por lo tanto dicha escena se plantea ya desde un principio como otro modo de hacer lo común, y, por ende, puede ser compartido por todos los miembros de una comunidad. Siendo más explícito, no estamos diciendo necesariamente que diferentes individuos y colectivos imaginan la misma solución al malestar, aunque tal situación es perfectamente posible y probable sobre todo si pensamos en sujetos que comparten escenarios similares —la historia de la ciencia ha mostrado cómo la misma idea aparece en lugares separados por kilómetros de distancia—, sino que la imagen política se concibe como un mundo compartido y por lo tanto sirve como un espacio de articulación para los sujetos particulares, por lo que posibilita la asociación entre ellos. En

este sentido, si Honneth (1997) sostiene que para gestar una lucha social se necesita que sus objetivos puedan generalizarse por encima de las pretensiones individuales a través de una gramática común, que en su caso la cumple la teoría del reconocimiento, nosotros sostenemos que esta gramática compartida es posibilitada por la imaginación política.

Pero la imaginación, como bien sostenemos, no se queda solo en la pura imagen, sino que busca traerla a la realidad, cristalizarla en lo concreto a través de su proceso creativo. Tal trabajo no es necesariamente coherente, pues, como bien lo estipuló Ribot (1901) cuando hablaba del componente social de la imaginación, el ser humano ensaya muchas respuestas y gesta muchas posibles líneas de su trabajo, así como una canción o un instrumento pasan por una serie de modificaciones y estados previos antes de su resultado final —solo que muchas veces no estamos al tanto de tales acciones y versiones—. En el caso de la imaginación política, la que podríamos denominar como la más compleja en términos de variables con las que debe jugar, ocurre lo mismo; baraja y crea distintos modos tanto para expresar el descontento como para dar soluciones y respuestas a él. Esto lo podemos apreciar en la gran variedad de expresiones artísticas y performativas que nos encontramos no solo en las movilizaciones y formas de protestas actuales, sino también en las pasadas: las canciones de protestas, los lienzos, las metáforas, los gritos, los murales pintados, los carteles, los muñecos que representan los políticos, los disfraces e incluso los bailes. El ejemplo más paradigmático de esto podríamos ponerlo en la coreografía y canción creada por las mujeres del colectivo “La Tesis” y titulada “Un violador en tu camino” que dio vuelta al mundo y fue apropiada por diferentes movimientos feministas alrededor del globo. En este caso podemos apreciar la importancia de la imaginación política en tanto proceso creativo, pero también vemos, tal como mostró Vigotsky (2002), que el producto de la creación —la coreografía— influye en la realidad social. Aún hay más, la coreografía demuestra la función asociativa que hemos sostenido como elemento característico de la imaginación política; por un lado, agrupa la experiencia de opresión compartida por una colectividad, identifica el causante del malestar —el orden patriarcal y sus lacayos— y sin bien no está explícito en la performance, claramente es un llamado para la lucha por abolir dicho orden opresivo y violento. Por lo que no solo estamos, siguiendo la perspectiva de Honneth (1997), ante una gramática o

interpretación compartida que identifica las causantes del descontento y la opresión, sino también a un acto creativo que solo puede ser entendido si consideramos la importancia de la imaginación y el rol que le hemos atribuido como proceso de subjetivación política.

De la misma manera nuestro énfasis en el carácter actuante de la imaginación también dota a la noción de imagen no tan solo de elementos visuales típicos de su concepción, sino también del factor motor o si se quiere performativo. La imagen más que pensarla como una fotografía o una pintura es mejor plantearla desde la metáfora de la escultura, un trabajo manual y práctico en materiales a los que se les da una forma. En este sentido, lo visible de la imagen corresponde al acto de hacer visible un objeto o escenario, o mejor dicho la creación de una experiencia nueva no antes contemplada en la realidad social y que en el caso de la imaginación política consiste en traer la experiencia de una comunidad distinta. De hecho, es particularmente esta idea lo que Rancière (1996) define como proceso de subjetivación —traer a partir de actos y de la capacidad de enunciación una nueva representación del campo de la experiencia que no existía anteriormente—, lo que refuerza nuestra tesis sobre el papel de la imaginación en el proceso de subjetivación política del malestar. También como el mismo Honneth muestra, la visibilidad es algo que va mucho más allá de lo puramente perceptivo “tiene que significar más bien una especie de estado de cosas social” (2011, p. 167), pues la invisibilización de ciertos sujetos oprimidos, por ejemplo, no se sostiene en el campo de lo cognitivo —en el sentido de que no se ven a dichos sujetos—, sino en el trato, las prácticas y cómo actúa una sociedad ante ellos. Entonces si la imaginación política debe ser pensada desde el conjunto de actos que hacen experimentables nuevos mundos de comunidad, entonces aquello quiere decir que la imagen posee también este carácter motor o actuante.

Pero podemos agregar otra consecuencia más a nuestra perspectiva. Y es que, si el malestar se presenta ante la ausencia de política, ante una democracia donde se le ha despojado de aquellos elementos colectivos, participativos, de la voluntad y autodeterminación de los sujetos, ciertamente la imaginación política recupera tales componentes ausentes de los órdenes sociales actuales. Vale decir, la imaginación política, en tanto social, se plantea desde un horizonte colectivo y compartido, y en tanto es un proceso

que busca traer a la realidad la imagen/escena que construye, asigna un fin, un ideal y por ende orienta la acción, es decir, propone una voluntad común. La voluntad y el horizonte compartido a la vez invita a la participación en la creación del orden propio por parte de los sujetos. Además, la imaginación política busca intervenir en las condiciones que gestaron el malestar, en este sentido, se orienta hacia la transformación y la autodeterminación de los afectados por tales condiciones. Estos elementos son los que, a nuestro modo de ver, recupera la imaginación política para volver a democratizar la sociedad y que, como ya mencionamos, politizan a los sujetos o los dirigen hacia el despliegue de procesos de subjetivación política.

Dicho todo lo anterior y a modo de resumen podemos decir finalmente que la imaginación política niega el orden existente, que se considera exterior y dado, y se distancia de él. Figura una escena de una realidad alternativa, de un orden propio donde las aspiraciones de los sujetos sean satisfechas. Posibilita la asociación y el trabajo cooperativo entre los sujetos particulares, en tanto concibe un proyecto común. Y orienta la acción hacia la creación. Es decir, convierte el malestar social en malestar transformador.

Conclusiones finales

Nuestro trabajo arqueológico nos ha llevado por un recorrido arduo entre distintos enfoques sobre el malestar y la imaginación. A pesar de que faltaron lugares por visitar y visiones por contrastar, de cada perspectiva se ha tomado algún elemento para responder a nuestra pregunta sobre el papel que juega la imaginación en el malestar como proceso de subjetivación política. Nuestro enfoque arqueológico, en este sentido, no solo nos sirvió para identificar aquellos ejes o dimensiones que posibilitan los diferentes discursos y le dan un lugar preciso al malestar y la imaginación en el conjunto de saberes —si bien nos fue útil para reconocer los rasgos comunes en todos ellos y los espacios donde se distancian o se tensionan—, su principal aporte es que nos abrió el camino tanto para identificar una incógnita, que en la diversidad del malestar social no siempre está contemplada una salida política hacia él, como para encontrar una respuesta. En este sentido torcimos el enfoque arqueológico, mucho más apegado al detalle del material, para generar un marco interpretativo que respondiera a las interrogantes que emergían dentro de los mismos discursos del malestar y la imaginación. Por lo tanto, no solo nos quedamos con la investigación epistémica que permite estudiar la arqueología, sino también la expandimos para generar una perspectiva teórica a partir de los diferentes elementos que rescatamos de los discursos y saberes.

Así, a grandes rasgos, tomamos del psicoanálisis social la noción de un malestar referente a la civilización que reprime a los sujetos para sostenerse. De los aportes de la psicología de las masas, la teoría de la emoción, la afectividad colectiva y la sociología del suicidio de Durkheim, constatamos la existencia de un modo de ser colectivo de los afectos. Y particularmente de Dewey rescatamos la diferencia entre una emoción como descarga de una que impulsa el trabajo organizado, como se da en la expresión artística. De las filosofías de Honneth, Rancière y Strawson reconocimos el malestar hacia la ausencia de comunidad. De los debates en Chile en torno al malestar identificamos la disconformidad hacia el proceso de modernización de la sociedad y la idea común de que el malestar se genera ante la insatisfacción de las expectativas de los sujetos que promete el orden social. Con todos estos elementos, logramos identificar aquellos ejes con los cuales es pensado el malestar en sus

diferentes discursos y saberes: 1) la dimensión espacial (global/local), 2) la dimensión agencial (colectivo/individuo), 3) la dimensión temporal (constante/instante), 4) la dimensión situacional (general/singular) y 5) la dimensión expresiva (latente/manifiesto). Esto nos permitió reconocer lo que hemos denominamos como la teoría teleológica del malestar, la cual problematizamos al comprobar que no toda disconformidad con el orden imperante se desenvuelve como un proceso dirigido a su intervención, sino también se puede apreciar una aceptación desesperanzada de las condiciones de existencia de los sujetos. Con ello diferenciamos tres tipos de malestar social: el conformista, la descarga y el transformador o expresivo. Constatamos que el malestar necesita de otros procesos sociales para llegar a constituirse en una instancia de subjetivación política que tenga la intención de intervenir en el orden imperante. En este sentido sostuvimos que la imaginación es el proceso que permite orientar el malestar hacia la transformación de las condiciones que lo posibilitaron. Por lo que proseguimos con la revisión de los discursos y saberes de la imaginación.

De los discursos y saberes filosóficos destacamos la importancia que tiene la imaginación para distintos pensadores como acicate de la razón, su función de negación de la realidad, como su desempeño en tanto instancia mediadora entre sensibilidad y entendimiento, voluntad y razón, etc. y su capacidad anticipativa que se podía expresar como predicción de eventos futuros o también como proyecto para traer a la realidad las creaciones que figura en el plano artístico como político, entre otras cosas. Del pensamiento de Castoriadis reivindicamos su propuesta de situar la imaginación en el plano social e histórico, y rescatamos la importancia que le dio el autor para concebirla como el proceso singular que permite la transformación del orden social. De los saberes clásicos psicológicos valoramos el vínculo que se hace entre imaginación y cuerpo, lo que no solo hace explícita su carácter de actividad, sino que la saca de la visión preponderantemente cognitiva con la que ha sido concebida en otros saberes, enfatizando su relación con los aspectos afectivos del ser humano. En este sentido la imaginación se presenta como un proceso que busca dar expresión a sus creaciones en la realidad y que, a diferencia de los discursos filosóficos que la contraponen a la razón, se alimenta del pensamiento abstracto para liberarse del dominio de lo concreto. También tomamos de los saberes psicológicos la concepción de la imaginación

como un proceso en desarrollo, que muta en la historia del individuo y adquiere sus propiedades más características cuando éste alcanza la madurez. Y por sobre todo valoramos la idea sobre que la imaginación se expresa en diferentes campos de la actividad humana, de los cuales enfatizamos su intervención en procesos sociales, lo que la aleja de su pura interpretación individual y la sitúa dentro de un marco colectivo más amplio. A partir de esto logramos identificar aquellas dimensiones que sirven como condiciones de posibilidad para formular y distinguir la imaginación: 1) el eje conocimiento, 2) eje realidad, 3) eje sensitivo, 4) eje cognitivo vs. afectivo, 5) eje individual vs. social, 6) eje dado vs. desarrollado, 7) eje intelecto, 8) eje direccionalidad, 9) eje tiempo y 10) el eje semiótico. En general adherimos a las características identificadas por Lapoujade, sin embargo, consideramos que después de los saberes psicológicos es necesario pensar la imaginación como un proceso en desarrollo, pues podemos diferenciar una imaginación elemental, que posee solo sus características básicas, de una desplegada donde está ya constituida como tal. Esta perspectiva es más acertada en términos empíricos con la fenomenología de la imaginación, además que nos permite resolver algunas incógnitas sobre su relación con los procesos racionales y la creación propiamente tal. A partir de esto ya logramos aproximarnos a un concepto de imaginación política, diferenciándola de la imaginación utópica ya descrita por Ribot, en tanto la primera tiene un compromiso más fuerte con las condiciones reales que permiten su cristalización en la realidad. Al respecto, si el malestar social se refiere al orden establecido, el campo de acción de la imaginación política es el mismo, de esta forma la concebimos como una actividad compartida y colaborativa de creación de lo común y como una instancia que responde a la insatisfacción provocada por el orden existente.

De esta forma, con todos estos insumos y sumado a lo discutido en el capítulo anterior, es que podemos responder a la pregunta que ha motivado este trabajo: *¿Cuál es el rol de la imaginación en los procesos de subjetivación política del malestar?*. A este respecto, la imaginación en general tiene la función de colmar las ausencias poniendo un objeto o escena. Las ausencias pueden ser de índole cognitiva, es decir relacionadas con el conocimiento sobre algún hecho particular —como ocurre con la creación de hipótesis en ciencia o la construcción de mitos—, o pueden ser afectivas, como sucede con la creación artística o las

fantasías cotidianas, o incluso responder a necesidades prácticas. En este sentido general, no es difícil ver que el malestar social en tanto refleja la ausencia de satisfacción de las pretensiones de los sujetos en un orden dado, la imaginación cumpliría la función de intentar llenar dicha ausencia a través de la negación del orden y la creación de una imagen/escena donde se realicen las pretensiones que ocasionaron el malestar, que es el rol específico de la imaginación política. El malestar social en sí no tiene la fuerza suficiente para convertirse en un proceso de subjetivación política, ya que para ello no solo basta con identificar el orden social como el causante de la afección, sino también necesita desprenderse del orden dado. Tal cuestión solo es posible gracias a la función de disociación/asociación de la imaginación en su parte elemental y su capacidad de desligarse de lo concreto —que es posible gracias a su unión con el pensamiento abstracto del raciocinio— de su parte desplegada. Es decir, el conflicto con el orden social adquiere un nuevo nivel gracias a la imaginación, no se queda solo con el choque entre las expectativas del sujeto y la realidad social, sino que de ello surge una negación explícita y una intención de desligarse de él. En este sentido, la imaginación permite pensar nuevos mundos comunes, otros generalizados distintos, crea una imagen política.

Mientras que en el malestar conformista el conflicto está presente solo de manera pasiva y sin una negación de lo establecido, con la imaginación el conflicto adquiere un carácter activo, tanto porque se opone al orden dado como porque se cree que otro tipo de realidad es posible. Pero como hemos dicho, la imaginación no es la pura ideación de un objeto o escenario, como bien ha sido la tendencia cognitivista de concebirla, sino que en tanto actividad de un sujeto tiene un fuerte carácter motor, agencial, que se expresa como creatividad o capacidad de crear en lo real, que es además lo que la distingue de los procesos abstractos. La imaginación orienta la acción, busca cristalizar la imagen política en el mundo real, intervenir en las condiciones que crearon el malestar social, la realidad establecida, y transformarla en otra realidad, una que ya no es dada externamente, sino que le es propia. En este sentido, se podría decir que la imaginación juega un rol de apropiación de la realidad y por ello también que es un proceso de subjetivación. Esto marca una diferencia con el malestar como descarga, pues podemos decir que carece de imaginación pues no tiene la

orientación que le brinda ésta, sino que se presenta como puro impulso que puede o no generar la transformación del orden. De esta forma la imaginación permite convertir el malestar social en un proceso de subjetivación política, brindándole un componente activo al conflicto, negando la realidad establecida para construir un orden propio, un mundo común nuevo que satisfaga las pretensiones de los sujetos particulares.

Ahora bien, como hemos estipulado, la idea de crear un orden propio y común implica necesariamente de la asociación entre los sujetos particulares —lo que distingue la imaginación política de la ilusión conformista—. La actividad de creación, desde este punto de vista, es compartida y colaborativa por ello es una imaginación social, pero dado en el campo del orden dado, es decir en el ámbito político. En este sentido, es gracias al aspecto compartido de la imaginación, en tanto responde a un malestar social común como también a su capacidad de crear nuevos mundos que pueden ser compartidos, es que los sujetos particulares pueden asociarse por encima de sus pretensiones individuales y orientar el malestar hacia la transformación del orden social.

Los métodos para efectuar la cristalización de la o las imágenes políticas, la creación del nuevo mundo común, pueden ser variados y ciertamente nuestra exposición no tiene una preferencia por alguna práctica en especial, particularmente porque tales cuestiones son dependientes de una serie de factores entre los que se encuentra la misma imaginación política. Si se aplican formas de demostración de las capacidades iguales —como sostiene Rancière (1996)—, las “salidas” instituciones, la resistencia civil o la violencia de masas, etc., son todos aspectos que están dentro de la complicada red de exigencias que debe solventar la imaginación política y los sujetos particulares. Pero no es difícil ver su vínculo con las mismas exigencias que requiere cualquier acto creativo, que en el caso de la creación de una comunidad distinta, es sin lugar a dudas una de las hazañas más complejas que puede llegar a hacer el ser humano.

Entonces, si pudiéramos resumir en una frase el rol que cumple la imaginación en la subjetivación política del malestar sería que *la imaginación convierte la intención del malestar, su deseo, en acción orientada a su realización, es decir transforma el malestar social en imaginación política*. De esta forma dispone de una solución factible, en tanto la

imaginación se orienta a la realidad, a dar respuesta a la disconformidad con el orden social. Esta es sin duda la función utópica que se le ha atribuido a la imaginación, sin embargo luego de toda nuestra exposición salta a la vista que tal ejercicio no tiene nada de irrealizable ni de imposible, sino que es una muestra más de la capacidad de anticipación sobre un nuevo mundo posible que nos posibilita la actividad de imaginar. Solo la mentalidad obtusa se resiste a la constatación de tal hecho, en defensa de un conformismo cómodamente opresivo, sin percatarse que la rebelión de la imaginación contra el principio de realidad es una prueba más de la diferencia entre lo existente y lo real, entre un orden injusto que no tiene una razón de ser y una comunidad futura que es totalmente necesaria y factible. Pero de la misma forma, más que una veneración romántica de la rabia y la indignación como impulsos para hacer política, lo que salta a la vista es que si éstas no tienen una orientación o no identifican un fin, solo se quedarán en el puro espasmo intrascendente. Es por ello que la imaginación llena de esperanza, pero no una ilusoria, sino una real, una que nos obliga a trabajar por nuestro sueño de otro mundo más justo, sin opresión e igualitario. Pues quién es el o la que lucha sino aquel o aquella que posee la esperanza sobre que otra realidad es posible. Al fin de cuentas, agregaremos ésta como la última propiedad de la lista de la imaginación; frente a la sociedad del malestar y de promesas incumplidas que promueve el orden social, la imaginación es una función de esperanza activa que dirige nuestro actuar hacia la creación de otro mundo más ameno en el que compartir.

Referencias

- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2018). *Metafísica*. España: Biblok.
- Bacon, F. (1988). *El avance del saber*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bacon, F. (2011). *La gran restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.
- Bassas, J. (2019). *Jacques Rancière: Ensayar la igualdad*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (2009). *La Sociedad del Consumo: Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Borges, J. (2016). La biblioteca de Babel. En J. Borges, *Ficciones* (12a ed., págs. 87-100). Buenos Aires: Debolsillo.
- Braicovich, R. (2008). Actitudes strawsonianas y determinismo: el compromiso con otros en el estoicismo romano. *Revista de Filosofía*(45), 85-102.
- Brossat, A. (2008). *La democracia inmunitaria*. Santiago: Palinodia.
- Brunner, J. (1998). Malestar en la sociedad chilena: ¿De qué, exactamente, estamos hablando? *Estudios Públicos*(72), 173-198. Obtenido de https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303183735/rev72_brunner.pdf
- Brunner, J. (2016). *Nueva Mayoría*. Santiago: Ediciones B.

- Brunner, J. (6 de Noviembre de 2019). Protesta chilena en contexto global. *El Líbero*.
Obtenido de <https://ellibero.cl/opinion/jose-joaquin-brunner-protesta-chilena-en-contexto-global/>
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Calhoun, C., & Solomon, R. (Edits.). (1996). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores. Obtenido de <https://omegalfa.es/>
- Castel, P.-H. (2016). ¿Freud sin malestar? En E. Radiszcz, *Malestar y destinos del malestar: Políticas de la desdicha* (Vol. I, págs. 19-31). Santiago: Social-Ediciones.
- Castoriadis, C. (1993). Lógica, imaginación, reflexión. En R. Dorey (Ed.), *El inconsciente y la ciencia* (págs. 21-50). Buenos Aires: Amorrortu.
- Castoriadis, C. (1997). El Imaginario Social Instituyente. *Zona Erógena*(35), 1-9. Obtenido de <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>
- Castoriadis, C. (1997b). Imaginación, imaginario, reflexión. En C. Castoriadis, *Ontología de la creación* (págs. 131-212). Bogotá: Ensayo y Error.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Fábula en Tusquets.
- Cemades, I. (2008). Desarrollo de la creatividad en Educación Infantil. Perspectiva constructivista. *Creatividad y sociedad*(12), 7-20. Obtenido de <https://educrea.cl/wp-content/uploads/2017/05/DOC1-desarrollo-creatividad.pdf>
- Chacón, Y. (2005). Una revisión crítica del concepto de creatividad. *Actualidades Investigativas en Educación*, 5(1), 1-30. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/447/44750106.pdf>

- Chávez, R., & Lara, M. (2000). La creatividad y la psicopatología. *Salud Mental*, 29(5), 1-9.
Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/582/58252301.pdf>
- Descartes, R. (1987). *El Discurso del Método* (2da ed.). Madrid: Alfaguara.
- Dewey, J. (1894). The theory of emotion (I.) Emotional attitudes. *Psychological Review*, 1(6), 553–569. doi:10.1037/h0069054
- Dewey, J. (1895). The theory of emotion (II.) The Significance of Emotions. *Psychological Review*, 2(1), 13–32. doi:10.1037/h0070927
- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (2014). *Naturaleza humana y conducta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, J. (1994). El resentimiento como argumento moral. *Ideas y Valores*(94), 11-20.
- Dri, R. (1994). *Revolución burguesa y nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, R. (2006). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Intersubjetividad y reino de la verdad: Hermenéutica de los capítulos I-IV* (2a ed., Vol. 2). Buenos Aires: Biblos.
- Duque, F. (2017). Estudio Preliminar. En H. David, *Tratado de la naturaleza humana* (págs. XIII-XXXV). Madrid: Tecnos.
- Durkheim, E. (1928). *El suicidio: Estudio de sociología*. Madrid: Reus.
- Durkheim, E. (1998). *La División del Trabajo Social*. México: Colofón.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eagleton, T. (1998). *Una Introducción a la Teoría Literaria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Eco, U. (1984). *Apocalípticos e integrados*. España: Lumen.
- Ekman, P. (2017). *El Rostro de las Emociones*. Barcelona: RbaLibros.

- Engels, F., & Marx, K. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación Federico Engel.
- Fernández, H. (2020). La imaginación como función interpretativa: consecuencias para la educación a través del arte. *PERSPECTIVA*, 38(2), 01-24.
- Fernández, J., & Ortega, J. (1985). Los niveles de análisis de la emoción: James, cien años después. *Estudios de Psicología*(21), 34-56.
- Fernández, P. (1994a). *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde. Su disciplina. Su conocimiento. Su realidad*. México: Anthropos.
- Fernández, P. (1994b). Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva. *Iztapalapa*(35), 89-112.
- Fernández, P. (2000). *La Afectividad Colectiva*. México. Recuperado el 7 de Noviembre de 2021, de <https://comunepersoal.files.wordpress.com/2015/04/118363852-la-afectividad-colectiva.pdf>
- Fernández, P. (2003). *Los objetos y esas cosas*. México: El Financiero.
- Fichte, J. (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*. Pamplona: Juan Cruz Cruz.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frank, R. (2003). *El desarrollo del pensamiento creativo en niños de primer grado de educación primaria*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Fraser, N. (1997). De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno la justicia en una época "postsocialista". En N. Fraser, *Iustitia Interrupta* (págs. 17-54). Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New left review*(4), 55–68.

- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*(6), 83–99. Obtenido de https://trabajo.gob.ar/downloads/igualdad/08ago-dic_fraser.pdf
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Freud, S. (1991a). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911). En F. Sigmund, *Obras Completas Volumen XII* (Vol. 12, págs. 217-231). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991b). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]). En S. Freud, *Obras Completas Volumen XIII* (Vol. 13, págs. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991c). *Obras Completas Volumen IV : La interpretación de los sueños (Primera parte)* (Vol. IV). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991d). *Obras Completas Volumen V: La interpretación de los sueños (Segunda parte)* (Vol. V). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991e). *Obras Completas Volumen XVI: Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)* (Vol. 16). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992a). El malestar en la cultura (1930 [1929]). En S. Freud, *Obras Completas Volumen XXI* (Vol. 21, págs. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). La Represión (1915). En S. Freud, *Obras Completas Volumen XIV* (Vol. 14, págs. 135-152). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). El yo y el superyó (ideal del yo). En S. Freud, *Obras Completas Volumen XIX* (Vol. 19, págs. 30-40). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992d). Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En S. Freud, *Obras Completas Volumen XVIII* (Vol. 18, págs. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1992e). El creador literario y el fantaseo (1908 [1907]). En S. Freud, *Obras Completas Volumen IX* (Vol. 9, págs. 123-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992f). Manuscrito M. En S. Freud, *Obras Completas Volumen I* (Vol. 1, págs. 292-295). Buenos Aires: Amorrortu.
- González, C., & Hernández, L. (2009). La epistemología de Jean Piaget en el contexto de la filosofía contemporánea. *SOCIOTAM*, XIX(1), 27-50.
- González, X. (2013). El manejo de las emociones entre los autores pragmatistas: El inicio de la emoción situada. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 64(4), 1429-1447.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guilford, J. (1978). *La creatividad: presente, pasado y futuro*. Buenos Aires: Paidós.
- Guinsberg, E. (1994). El psicoanálisis y el malestar en la cultura neoliberal. *Subjetividad y Cultura*(3), 7-27.
- Guinsberg, E. (1997). Subjetividad y política en América Latina. *Política y Cultura*(8), 215-237.
- Guzmán, J. (1979). El camino político. *Realidad*(7), 13-23.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social* (Vol. 1). Madrid: Taurus.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, F., & Herzog, B. (2011). Axel Honneth: Estaciones hacia una teoría crítica reconocitiva. En A. Honneth, *La sociedad del desprecio* (págs. 9-38). Madrid: Trotta.
- Herrera, H. (24 de octubre de 2014). La crisis intelectual de la derecha en sus libros V: El malestar de Chile, de Oppliger y Guzmán. *elmostrador*. Obtenido de

<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2014/10/24/la-crisis-intelectual-de-la-derecha-en-sus-libros-v-el-malestar-de-chile-de-oppliger-y-guzman/>

Herzog, B., & Hernández, F. (2012). La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. *Política y Sociedad*, 49(3), 609–623.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*(35), 129–150.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Kat.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (3ra ed.). Madrid: Trotta.

Hume, D. (2017). *Tratado de la naturaleza humana* (4a ed.). Madrid: Tecnos.

Jackson, M. (2017). *Creatividad y estados psicóticos en personas excepcionales*. Barcelona: Herder.

James, W. (1985). ¿Qué es una emoción? *Estudios de Psicología*(21), 57-73.

Jímenez, J. (2006). Filosofía de la imaginación. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 44(113), 21–54.

Jodelet, D. (1985). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En P. s. II, & S. Moscovici (Ed.), *Psicología social Dos* (págs. 469-494). Barcelona: Paidós.

Joignant, A. (2014). *Entrevista a Alfredo Joignant: «Malestar con la Democracia»*. Recuperado el 12 de 04 de 2020, de Instituto de Investigación en Ciencias Sociales: <https://www.icsoc.cl/investigacion/entrevista-a-alfredo-joignant-malestar-con-la-democracia/>

Joignant, A. (24 de Octubre de 2019). Al final era el modelo. *La Segunda*. Obtenido de <https://coes.cl/opinion-al-final-era-el-modelo/>

- Joignant, A. (s.f.). *LA "CRISIS" DEL MODELO*. Recuperado el 9 de Abril de 2020, de <https://alfredojoignant.cl/>
- Joignant, A. (2012). El reclamo de las elites: desencanto, desafección y malestar en Chile. *Revista UDP*(9), 103-105. Obtenido de https://alfredojoignant.com/wp-content/uploads/2021/08/EL_RECLAMO_DE_LAS_ELITES-with-cover-page-v2.pdf
- Kant, I. (1991). *Antropología En sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la facultad de juzgar*. Venezuela: Monte Ávila.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kubie, L. (1966). *El proceso creativo: su distorsión neurótica*. México: Pax.
- Lacan, J. (2003). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Lacan, & Jacques, *Escritos* (Vol. I, págs. 86-93). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lamnek, S. (1980). *Teorías de la criminalidad*. México: Siglo XXI.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. (1986). *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía*. Barcelona: Gedisa.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lapoujade, M. (1988). *Filosofía de la Imaginación*. México: Siglo XXI Editores.
- Le Bon, G. (2018). *Psicología de las Masas*. Madrid: Verbum.
- Lechner, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago: FLACSO.
- Lechner, N. (1988). *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*. Santiago: FLACSO.

- Limíñana, R. (2008). Cuando crear es algo más que un juego: Creatividad, fantasía e imaginación en los jóvenes. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*(35), 39-43. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/185/18512511004.pdf>
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López, M. (2009). El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores. *Iberóforum*, IV(8), 130-147.
- López-Martínez, O., & Navarro-Lozano, J. (2010). Creatividad e inteligencia: Un estudio de educación primaria. *Revista de Investigación Educativa*, 28(2), 283-296. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/2833/283321930004.pdf>
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Marx, K. (1976). Tesis sobre Feuerbach. *Cuadernos Políticos*(10).
- Maslow, A. (1973). *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós.
- Maturana, H., & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen/Universitaria.
- Mayol, A. (2014). *El derrumbe del modelo: La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo* (2da ed.). Santiago: LOM.
- Mayol, A., & Azócar, C. (2011). Politización del malestar, movilización social y transformación ideológica: el caso "Chile 2011". *Polis*, 10(30), 163-184.
- Mead, G. (1982). *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.

- Melamed, A. (2016). Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: un análisis desde la filosofía de la mente. *CUADERNOS FHyCS-UNJu*(49), 13-38.
- Morales, J. (2001). Acerca de la creatividad. En J. Morales, *Evaluación en el Área de Educación Visual y Plástica en la ESO* (págs. 42-78). Universidad Autónoma de Barcelona.
- Moscovici, S. (1985). *La era de las multitudes: Un tratado histórico de psicología de las masas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago: LOM.
- Moulian, T. (2018). *El consumo me consume*. Santiago: LOM.
- Opplinger, M., & Guzmán, E. (2012). *El malestar de Chile: ¿Teoría o diagnóstico?* Santiago: RIL.
- Orchard, M., & Jiménez, Á. (2016). ¿Malestar de qué? En E. Radiszcz (Ed.), *Malestar y destinos del malestar: Políticas de la desdicha* (Vol. I, págs. 71-95). Santiago: Social-Ediciones.
- Ortiz, E. (2015). Sentimientos morales, amor y libertad. Un examen de la propuesta compatibilista de Peter F. Strawson. *PENSAMIENTO*, 71(268), 949-969.
- Pedrol, X. (2003). *La filosofía política de Cornelius Castoriadis*. Universidad de Barcelona. Obtenido de https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/403546/XPR_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Peña, C. (14 de Abril de 2013). La subversión de los jóvenes. *Diario El Mercurio*. Obtenido de <https://www.elmercurio.com/blogs/2013/04/14/10882/La-subversion-de-los-jovenes.aspx>
- Peña, C. (2020). La revolución inhallable. *Estudios Públicos*(158), 7-29.

- Pereira, S. (2019). Emociones, intencionalidad y racionalidad práctica: un contraste entre las teorías de las emociones de William James y Antonio Damasio. *Ideas y Valores*, 68(170), 13-36.
- Pérez, C. (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Itaca.
- Pérez, C. (2009). *Sobre la condición social de la psicología* (2da ed.). Santiago: LOM.
- Pérez, C. (2012). *Una nueva antipsiquiatría: Crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. Santiago: LOM.
- Pérez, C. (2013). *Sobre Hegel*. Santiago.
- Piaget, J. (1975a). *Introducción a la epistemología genética. 1. El pensamiento matemático*. Buenos Aires: Paidós.
- Piaget, J. (1975b). *Introducción a la epistemología genética. 2. El pensamiento físico*. Buenos Aires: Paidós.
- Piaget, J. (1975c). *Introducción a la epistemología genética. 3. El pensamiento biológico, psicológico y sociológico*. Buenos Aires: Paidós.
- Piaget, J. (1991). *Seis Estudios de Psicología*. Barcelona: Labor.
- Piaget, J. (2004). *La formación del símbolo en el niño: Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Piaget, J., & Inhelder, B. (2015). *Psicología del niño* (18a ed.). Madrid: Morata.
- Platón. (1988). *Diálogos IV: República* (Vol. IV). Madrid: Gredos.
- Pozuelo, J. (2007). Los conceptos de fantasía e imaginación en Cervantes. *Barcarola: revista de creación literaria*(70), 111–124. Obtenido de <http://barcaroladigital.com/wp-content/uploads/2014/11/BARCAROLA-70.pdf>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (1998). *Desarrollo humano en Chile-1998. Las paradojas de la modernización*. Santiago. Obtenido de

https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/human_development/las-paradojas-de-la-modernizacion.html

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2015). *Desarrollo Humano en Chile: Los tiempos de politización*. Santiago. Obtenido de https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/human_development/los-tiempos-de-la-politizacion.html

Radyszcz, E. (2016). *Malestar y destinos del malestar: Políticas de la desdicha*. Santiago: Social-Ediciones.

Ramos, M. (2006). La libertad en El principio de la doctrina de la ciencia de Fichte. *Quaderns de filosofia i ciència*, 36, p. 51-59.

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

Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad: Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.

Rancière, J. (2017). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Santiago: LOM.

Ribot, T. (1901). *Ensayo acerca de La Imaginación Creadora*. Madrid: Victoriano Suárez.

Ricoeur, P. (2006). *Caminos del Reconocimiento: Tres Estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rogers, C. (1978). Hacia una teoría de la creatividad. En T. Roberts (Ed.), *Cuatro psicologías aplicadas a la educación*. Madrid: Narcea.

Rojas, P. (2012). *Introducción a la Psicología Social de Freud*. España: Editorial Académica Española.

- Romo, M., Sanchez-Ruiz, J., & Alfonso-Benlliure, V. (2017). Creatividad y personalidad a través de dominios: una revisión crítica. *Anuario de Psicología*, 47(2), 57-69. Obtenido de <https://revistes.ub.edu/index.php/Anuario-psicologia/article/view/20772>
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (3a ed.). Madrid: Cátedra.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosas, R., & Sebastián, C. (2008). *Piaget, Vigotski y Maturana. Constructivismo a tres voces*. Buenos Aires: AIQUE.
- Salas, R. (2016). Teorías contemporáneas del reconocimiento. *Atenea (Concepción)*(514), 79-93. Obtenido de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622016000200079
- Santander, P., & Read, R. (2015). Comprensión psicoanalítica de la transición política chilena y los movimientos sociales actuales. Una revisión de 'Tótem y tabú' en nuestros días. *Desafíos*, 167-185. doi:10.12804/desafios27.2.2015.05
- Sartre, J. (1967). *La imaginación*. Sudamericana: Buenos Aires.
- Sartre, J. (1976). *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la Imaginación*. Buenos Aires: Losada.
- Schiller, F. (1999). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Seligman, M. (1972). Learned helplessness. *Annual Review of Medicine*, 23, 407-412.
- Sinay, F. (2018). *Fantasía y creación literaria en la obra de S. Freud*. Chile: Universidad de Chile.
- Sloterdijk, P. (2009). *El desprecio de las masas: Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. España: Pre-textos.

- Stange, H., Faure, A., Lagos, C., Jara, R., & Lagos, A. (2019). *RABIA: Miedos, abusos y desórdenes en el oasis chileno*. Chile. Obtenido de https://www.researchgate.net/publication/338431280_RABIA_Miedos_abusos_y_desordenes_en_el_oasis_chileno
- Strawson, P. (1995). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Tello, F. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de sociología*(26).
- Tironi, E. (1999). *La irrupción de las masas y el malestar de las elites*. Santiago: Grijalbo.
- Toledo, M., Magendzo, A., & Gutiérrez, V. (2009). *Relación entre intimidación (bullying) y clima en la sala de clases y su influencia sobre el rendimiento de los estudiantes*. Chile: FONIDE – Fondo de Investigación y Desarrollo en Educación. Obtenido de <https://centroestudios.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/100/2017/07/2008-UDP-Toledo.pdf>
- Vázquez, C., & Polaino, A. (1982). La indefensión aprendida en el hombre : revisión crítica y búsqueda de un algoritmo explicativo. *Estudios de psicología*, 70-89.
- Velásquez, A., & Rojas, Y. (2009). Neuropsicología de las emociones: El aporte de Charles Darwin. *Cuadernos de Psicología*, 3(2), 225-233.
- Vigotsky, L. (2013). Imaginación y creatividad del adolescente. En L. Vigotsky, *Obras Escogidas- IV: Paidología del adolescente. Problemas de la psicología infantil* (págs. 205-223). Madrid: Antonio Machado.
- Vigotsky, L. (2018). *La imaginación y el arte en la infancia* (11a ed.). Madrid: Akal.