

## Entrevista a Enrique Carretero Pasín

### **Cartografía del imaginario social por Enrique Carretero Pasín: aportes para una socioantropología profunda**

María Manuela Kreis

[manu.kreis@gmail.com](mailto:manu.kreis@gmail.com)

ARK: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s26839784/ersz2c0y4>

Enrique Carretero Pasín es profesor Asociado en la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Doctor en Sociología con el trabajo: *Imaginarios sociales y crítica ideológica* (USC) y licenciado en Filosofía por la misma universidad. A su vez, se desempeña como Investigador Postdoctoral invitado en el *Centre d'Études sur l'Actuele et le Quotidien* (CEAQ) de la Université Paris V (Sorbonne). Además, es Catedrático de Filosofía en el IES Rosalía de Castro (Santiago de Compostela).

Fue miembro fundacional del *Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales* (GCEIS). Es miembro del *Centro de Investigación sobre Procesos e Prácticas Culturales Emergentes* (CIPPE) de la USC, Miembro del *Centre d'Etude sur l'actuel et le Quotidienne de la Universidad* (Paris V) y Coordinador español de la *Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones* (RIIR).

Ha publicado, entre otros libros: *Michel Maffesoli. Un pensamiento nómada* (Baía, 2004), *Pouvoir et imaginaires sociales* (L'Harmattan, 2007), *Los universos simbólicos de la cultura contemporánea* (L'Hergué, 2010) e *Ideología e Imaginario social* (Erasmus, 2011), en colaboración *Creatividad: Números e imaginarios* (Centro de Investigaciones Sociológicas, 2015) y *Las paradojas de la modernidad* (Dickinson, 2023). Además, ha publicado más de cien trabajos entre artículos en revistas especializadas y colaboraciones en libros, incluyendo: *Política y Sociedad*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, *Revista Internacional de Sociología*, *Revista de Occidente*, *Anthropos*, *Sociétés*, *Current Sociology*, *Religions*, entre otras.

**¿Cómo fue tu acercamiento a la teoría de los imaginarios sociales? A su vez, ¿cuál consideras que es la importancia de esta perspectiva teórica en tu trayectoria como investigador?**

Yo venía del campo de la filosofía. Entonces necesitaba aterrizar un poco en las ciencias sociales y, en concreto, en el campo de sociología. A finales de los 90, encontré en el terreno de los imaginarios sociales, bajo la tutela de Juan Luis Pintos, un campo muy fértil para poder aterrizar. Es decir, para seguir manteniendo un pie en el aspecto teórico y, al mismo tiempo, intentar aplicar todo el arsenal teórico que había detrás de los imaginarios sociales en aspectos más concretos. También, me parecía que el anclaje en los imaginarios sociales podía ser una buena vacuna para inmunizarse frente a una serie de perspectivas epistemológicas y metodológicas que llevaban a cabo un abordaje de la realidad social en el cual se priorizaba un empirismo. A mí este empirismo me parecía un poco grosero, con su imperio del dato, desprovisto de una sustancialidad que estaba reclamando la realidad y, dado que venía de la filosofía, le reclamaba esa sustancialidad al análisis de la propia realidad. Esto diría que es aquello que, en resumidas cuentas, puedo mencionar a título individual. Pero, si esta pregunta la abordamos desde un punto de vista más académico, creo que el tema de los imaginarios sociales es especialmente seductor porque permite ver que en la realidad social siempre hay unas dinámicas y unos trasfondos difícilmente perceptibles, a primera vista al menos. Los imaginarios sociales posibilitan acceder a una captación profunda de la realidad. Ahí siempre hay un compromiso metodológico con lo más genuinamente cualitativo, una comprensión del trasfondo más íntimo de la realidad social. Luego, este abordaje puede ser enfocado desde diferentes vertientes, aunque se podría encontrar un denominador común entre ellas. Creo que, en general, estamos inspirados por la necesidad -casi diría por la urgencia- de ir más allá de una sociología apegada al culto a la objetividad del dato, la cual resulta un dato frustrante a la hora de comprender la complejidad que esconde la realidad social.

**Te escucho y no puedo evitar pensar la coincidencia con la recepción de la categoría en el campo *psi* argentino. La inserción de esta noción, junto a otras, también posibilitó cuestionar postulados hegemónicos sobre la idea de un sujeto universal de interioridad psicológica.**

Creo que tiene que ver con la posibilidad de hacer una psicología política para rebasar el marco metodológico excesivamente cerebrocentrista, excesivamente cognitivista y poner un pie en una psicología cultural. Creo que el aporte está en aquello que los

imaginarios sociales te abren a la hora de comprender la producción de las subjetividades. Una subjetividad no es nunca un átomo aislado, sino que es un constructo socio-histórico. El tema de los imaginarios sociales, en plural, permite adentrarse en cómo se produce la subjetividad, para luego entender qué efectos produce un determinado tipo de subjetividad; que siempre es por fuerza una subjetividad política.

**En este sentido, quizás puedas profundizar un poco en ese tema: ¿qué vínculos crees que hay entre la noción de imaginarios y la noción de subjetividad?**

Podemos profundizar un poco más en esta idea sobre la perspectiva –porque a mí me gusta hablar de perspectiva, no de teoría en un sentido fuerte– de los imaginarios sociales. Creo que la misma permite comprender que la subjetividad siempre es una construcción sociohistórica o, si queremos, una construcción sociocultural. O sea, que el individuo como entidad no existe, sino que el individuo es un producto de un marco histórico-cultural. En función de ese marco, es un determinado individuo y no otro. A partir de ahí tendrá un rol particular y no otro en una sociedad, orientará sus acciones en una dirección y no en otra. No solo actuará, sino que también sentirá de una manera u otra, metabolizando el mundo de una forma específica. Esto no depende únicamente de él, aunque a primera vista pueda parecerse tanto a él como a todos/as nosotros/as, asumiendo que somos autónomos en la forma en que pensamos, sentimos y actuamos. El imaginario social nos revela que todo esto ocurre dentro de un marco previo desde el cual dotamos de inteligibilidad a las cosas. Estamos hablando de un umbral que define lo que es posible como subjetividad. Por tanto, es crucial reconocer cuál es el marco que delimita la subjetividad oficialmente establecida. Esto también nos obliga a trascender el discurso psicológico que concibe al individuo desde una perspectiva aislada.

**En línea a lo que venís mencionando, ¿qué lugar tienen los afectos o la afectividad social en la indagación de los imaginarios?**

Intentaré enlazarlo con el hilo argumental expuesto: poco entenderíamos, en mi opinión, sobre la fecundidad del imaginario social si nos limitáramos a un nivel de la acción puramente racionalista, a un sujeto que actúa en función de elecciones racionales, que decide preferencias siguiendo un modelo casi computacional. Entenderíamos muy poco

de este asunto si no superamos un marco racionalista de la acción. La relación entre el imaginario social y la construcción de la subjetividad claro que tiene que ver con el aspecto racional de la acción, pero también está relacionada con otras facetas tan importantes, sino más. Incluso podríamos decir que son más relevantes que la dimensión racional en sí misma. Es decir, si el imaginario social es la condición de posibilidad del individuo, eso significa que es también la condición de posibilidad de su pensar, de su actuar, y, fundamentalmente, de su sentir. Existe un marco delimitador de lo que puede ser sentido, diferenciando lo que sí puede ser sentido de lo que no debe serlo. Ese marco, lógicamente, tiene un pie en lo natural; eso es innegable. Sin embargo, probablemente tenga más peso en él un cierto componente de arbitrariedad cultural, aunque aquí nos adentramos en un terreno bastante resbaladizo. Fieles a Cornelius Castoriadis, entiendo que ese marco incluye un elemento de arbitrariedad, y esta arbitrariedad, a su vez, también determina la arbitrariedad de los propios afectos y del propio sentir, en la medida, repito, en que el individuo es una construcción sociocultural. Así, la manera en que el individuo siente estará relacionada con el hecho de que su comportamiento debe adecuarse a unas expectativas de rol, las cuales están predeterminadas por el marco del imaginario social. Este marco, como comentábamos, delimita lo posible, incluso en el campo de los afectos, diferenciándolo de lo imposible.

**Mencionaste a Castoriadis. En Argentina, los aportes de Castoriadis sobre los imaginarios sociales ocupan un lugar central en el campo *psi* y en la teoría social, ¿cuál es la riqueza que encontrás en el pensamiento de Castoriadis para pensar el campo de los imaginarios? ¿qué límites podés identificar?**

Es una pregunta que, si intentamos responderla en profundidad, requiere un cierto recorrido. Creo que la riqueza del pensamiento de Castoriadis se encuentra a diferentes niveles. Sin embargo, si tuviera que declarar rápidamente cuál es la riqueza mayor, lo que inevitablemente conlleva solapar otras riquezas debido a la diversidad de frentes que el autor aborda, comenzaría diciendo que aquí en España se ha explorado ampliamente el semblante de Castoriadis vinculado a lo político, en particular su visión de la democracia como un proceso de revolución permanente, es decir, no entendida como un estado fijo, sino como un proceso de autoconstitución constante. Lo más genuino de cómo él entiende la democracia consiste en decir que una democracia no es simplemente el ejercicio del poder, sino que la democracia reside en tener la capacidad

para estar en un permanente estado de autoinstitución con el fin de evitar su esclerosis. Este aspecto ha sido ampliamente explotado, y es una línea de pensamiento muy interesante, aunque principalmente en campos como la sociología o la política. En la filosofía y, más específicamente, en la filosofía política, también se ha trabajado con su concepto de autonomía y su noción de democracia, particularmente en relación con su planteo sobre la democracia en la polis griega. Sin embargo, yo venía de una gran influencia del marxismo, que pertenece a mi educación sentimental desde que era muy joven. Entonces, claro, la Escuela de Frankfurt me había interesado muchísimo, pero no había conocido a Castoriadis. Él realiza una renovación muy interesante del marxismo, dándole vida al marxismo al escapar de una lectura excesivamente positivista que abortaba su elemento emancipador. Eso, por una parte. Por otra parte, más específicamente en relación con el tema del imaginario social, descubrí algo muy significativo para mí: por mucho que las sociedades occidentales se hubieran vanagloriado de, al tomar como bandera la racionalidad, haber desalojado un cierto elemento sagrado, mítico o simbólico (aunque no podemos entrar en más detalles en este asunto), es necesario entender la peculiaridad de ese elemento reactivo a ser constreñido dentro del orden de lo racional. A fin de cuentas, este elemento no sólo sobrevive en las sociedades actuales, aparentemente secularizadas, sino que, en realidad, es uno de sus elementos fundamentales. Su supervivencia es aquello que dota de la más íntima inteligibilidad a todas las cosas; es algo que, de alguna forma, no hemos conseguido desalojar. Es lo sagrado que, travestido de una u otra manera, habita en un contexto espacio-temporal distinto al del universo simbólico de donde se mueve la gente.

**Mencionaste las riquezas del pensamiento de Castoriadis, ¿cuáles son las dificultades de su pensamiento desde tu perspectiva?**

Parto de la idea de que no existe la verdad absoluta y de que entonces el interés que puede tener un pensador o una pensadora es proponer algo que nos haga remover aquello institucionalmente establecido. En ese sentido, el pensamiento siempre tiene un elemento de creatividad en el buen sentido de la palabra, no en el empresarial. Castoriadis lo tiene. Luego yo le he encontrado algún tipo de fleco, pero siempre reconociendo que es una obra inconclusa y que estamos ante el aporte de una persona que tiene algo que decir, que no se limita a maquillar con un nuevo lenguaje lo que otros

u otras han previamente dicho. Volviendo a lo anterior, yo siempre he necesitado que la categoría de imaginario social pudiera aterrizar en lo concreto, utilizar lo concreto. Castoriadis creo que ya se da cuenta de ello, pero es un camino todavía por hacer. O sea, sin perder la autenticidad de la noción de imaginario social, se trataría de ver cómo puedo dar cuenta suya en términos más concretos. Castoriadis habla, más bien, en términos de unidad del imaginario social; piensa en términos de unidad. De hecho, la tradición de Gilbert Durand también concibe el imaginario social de esta manera. Sin embargo, Castoriadis se da cuenta, al mismo tiempo, de algo muy importante: ver el imaginario social como una unidad puede llevar a un abismo epistemológico, ya que es demasiado holístico y tiene una vocación probablemente demasiado totalizadora. Con ese enfoque tan abstracto es difícil que aterrice en lo concreto, en aspectos más empíricos. Esto puede generar un problema, ya que la noción corre el riesgo de quedar reducida a mera especulación metafísica abstracta, sin un anclaje en lo real. Creo que Castoriadis fue consciente de esto, y por eso recurre a lo que él llama "imaginarios segundos" o, más concretamente, "significaciones imaginarias segundas". Por ejemplo, considera el caso de la modernidad capitalista como un gran imaginario occidental, pero señala que este adquiere una forma mucho más específica. Para ser operativo, ese gran imaginario necesita prolongarse o proyectarse en lo que él denomina significaciones imaginarias segundas. Castoriadis es consciente del peligro de caer en un exceso de abstracción, y de que la idea de unidad es un vicio filosófico que debiera resolverse. Por eso recurre a ejemplos concretos. En el caso del imaginario de la modernidad capitalista, éste se materializa de manera específica en un modelo particular de empresa. Esto ya es un camino para solventar ese posible abismo. Ya estamos hablando de algo más concreto, sin ser al mismo tiempo del todo concreto, dado que el modelo de empresa capitalista también tiene mucho de imaginario a fin de cuentas. No es sólo una empresa, es algo más que una empresa.

Por otra parte, cuando me introduje en el campo de los imaginarios sociales me interesó mucho una duplicidad con la que Castoriadis trabaja, que es aquella relativa a una doble vertiente del imaginario social. Lo que llamó imaginario social instituyente e instituido. Esto estaba presente en la atmósfera intelectual francesa de los años 70. Lo estaba, por ejemplo, en los trabajos de un sociólogo francés René Lourau, quien pretendía llevar el psicoanálisis a las instituciones. Lourau enunciaba que también la escuela merecía un psicoanálisis, como asimismo la empresa. Y que con ello nos daríamos cuenta que el mejor psicoanálisis a título individual requeriría primero un

psicoanálisis de las instituciones. Esto es muy de la época. Y también es muy de la época trabajar con esa dialéctica instituyente/instituido. De manera que lo instituyente tendría que ver con un elemento creador que hay en toda sociedad, con un elemento de dinamismo que hay en ellas. Aquí hay un problema muy serio. Hay un fleco sin cerrar que igual merecería una tesis doctoral. Y es que Castoriadis es, en el fondo, un firme defensor de la libertad humana. O sea, para él el ser humano se caracteriza por la creación. Es un ser creador, imaginativo, fabulador, fantaseador. Eso tampoco es nuevo. En el pensamiento contemporáneo ya estaba versionado por otra gente. Pero esa creación es lo que mueve, favorece, la alteración social. Si tú la matas, matas a la sociedad por exceso de estabilidad. Luego está la otra vertiente del imaginario social, la instituida según él, que es el imaginario ya cristalizado, ya hecho. Ese imaginario que luego sirve para delimitar el marco de posibilidades de lo real. Castoriadis juega un poco con esa doble vertiente del imaginario. De manera que él dice que el imaginario instituido nunca está completamente instituido, porque siempre el imaginario instituyente está pugnando por emerger. Siempre la sociedad está abierta a lo nuevo. Aquí hay un problema que habría que estudiar en más profundidad, porque, desde una posición estructuralista o post-estructuralista incluso, probablemente Castoriadis sobrevalora la creatividad. Una creatividad inscrita en la propia condición humana, más allá de lo que es la ecuación estructural de la sociedad. Así mantendrá una polémica con el estructuralismo. Él no es estructuralista. Lo hace en el contexto de los 60 y 70, con todo el éxito del que gozaba el estructuralismo. Aduce razones de por qué no es estructuralista, pero en este punto hay una cierta fricción con el aspecto sistémico-estructural de la sociedad.

Por lo demás, habría imaginarios en plural, que es lo que permite dar concreción, como antes decía, a un imaginario visto como uno. Pero también hay diferentes versiones acerca de cómo entender el imaginario social. No hay una única versión. La versión hegemónica, por lo menos en Europa, acaso sea la de Castoriadis. Piénsese que Castoriadis escribe *La institución imaginaria de la sociedad* en Francia, en 1975. Y la primera traducción de su primera parte en España es en 1983; la de su segunda parte, en 1989. Son ocho años. Es un período considerable. Es decir que en un principio Castoriadis no fue un autor lo suficientemente reconocido en España. Tuvo que tardar casi una década para ser relativamente reconocido. Aquí hay un componente de moda. En ese momento había otra moda, la estructuralista. Luego, el tema de la posmodernidad entro con mucha fuerza a finales de los 70, y esto probablemente solapó

a modelos de pensamiento como el de Castoriadis. Hay diferentes versiones del imaginario social. Está la línea de Durand. El planteamiento sistémico, que desarrolló mucho, y de manera provechosa, Juan Luis Pintos, bajo una inspiración de la teoría de la observación luhmanniana. Hay un denominador común en esos planteamientos, aunque también hay distancias que me inclino a pensar que son insalvables. El próximo año saldrá un texto mío en donde he intentado coger el toro por los cuernos, como se dice aquí, y ofrecer un pequeño aporte a este asunto. Algo que ya había hecho en el 2010, en un trabajo publicado en una revista de Metodología, *Empiria* (Carretero Pasín, 2010).

Cuando trabajaba los textos de Castoriadis tenía a veces la sensación de que en su pensamiento la aspiración utópica consistía en vivir en un estado de permanente autocuestionamiento, en vivir instalado en la problematización. Y cuanto más instalados estuviéramos en este estado, más instituyente sería la sociedad y, por ende, más democrática sería. Ese sería un poco el ideal. En ese momento, a mí me surgían dudas al respecto, porque privilegiar en exceso esa dimensión instituyente podría implicar no percibir lo suficiente que los seres humanos son seres que necesitan vivir en lo instituido. Lo instituido, en efecto, tiene esa vertiente delimitadora del mundo, y, por tanto, reductora del mismo, en lo que respecta a la arbitrariedad en la definición de expectativas, roles, identidades, etc. Sin embargo, también es cierto que lo instituido es algo reclamado por el propio individuo, que necesita vivir en ello porque le proporciona una certeza vital, una base sólida a la cual aferrarse, una simbología estable. Ese aspecto revolucionario en el que Castoriadis realza lo instituyente, quizá arrinconaría en exceso lo instituido.

**Mencionabas que la perspectiva de Pintos y la de Castoriadis tienen ciertas similitudes y diferencias, ¿en qué consisten?**

La perspectiva de Castoriadis proviene, por una parte, del marxismo, de la necesidad de revitalizarlo y evitar su esclerosis. Esto implica reconocer la dimensión creadora del ser humano. Es la libertad creadora que existe en la humanidad y la cultura. Sin embargo, sostener que la acción humana no puede ser potencialmente cincelada en ningún marco estructural sistémico es, a mi parecer, muy discutible. Esa es su perspectiva, sazónada con el psicoanálisis –particularmente con una revisión de Freud– y con la intención de evitar una lectura monádica del individuo, una tendencia psicologista. En cualquier

caso, su apuesta es por la creación humana y la libertad. En contraste, la propuesta de Juan Luis Pintos pone el énfasis sobre el aspecto sistémico, inspirada, como he mencionado anteriormente, en la teoría de la observación luhmanniana, la cual proviene de una fuente muy diferente. Niklas Luhmann viene de Talcott Parsons, quien pretendió establecer una lectura canónica para la teoría sociológica. Parsons decía en los años 50 que la sociología debía tener una teoría fuerte o, de lo contrario, sería literatura o periodismo. Hizo un gran esfuerzo por desarrollar una teoría fuerte. Luhmann, por su parte, es un Parsons heterodoxo, debido a una serie de aspectos que Luhmann identificó muy acertadamente en la obra de Parsons, especialmente en lo referente a cómo explicar el cambio, no solo la estabilidad social. Pintos sigue siendo fiel a Luhmann en cuanto a la prioridad de un marco sistémico para interpretar las acciones sociales. Dentro de ese marco sistémico, el encaje de la faceta creadora e imaginante, es decir, la libertad humana, presenta una problematicidad. En definitiva, creo que este aspecto recupera un problema muy presente en las ciencias sociales, no solo en la sociología, sino también en la psicología y la antropología: ¿qué es prioritario?, ¿la acción o la estructura? Castoriadis diría que da prioridad a la acción, pues con ello pretende salvaguardar la libertad inherente a la acción, haciendo ver que esta no se ciñe, ni jamás se ceñirá, a estructuras preestablecidas, por mucho auge del estructuralismo. Sin embargo, desde otra perspectiva se prioriza la estructura, y la acción se entiende únicamente en relación con un marco estructural. Esta es una polémica que ha atravesado las ciencias sociales desde sus orígenes. Quizá quien mejor ha intentado resolverla, realizando una especie de encaje de bolillos en este asunto, es Anthony Giddens, quien trató de jugar un poco a dos bandas. En todo caso, creo que la divergencia entre los planteamientos de Castoriadis y Pintos proviene del manantial teórico del cual beben; y, en ese sentido, al proceder de fuentes teóricas diferentes es difícil que puedan llegar a confluir. Pero, al mismo tiempo, creo que donde sí podría haber un punto de convergencia –y esto también intenté reflejarlo en ese artículo publicado en el año 2010, al cual le di muchas vueltas en ese momento porque era una de las preguntas más acuciantes para mí– es en el rechazo compartido del positivismo. El alejamiento de ese culto antedicho a la objetividad del dato, el reconocimiento de que la comprensión de la realidad social, tanto para uno como para el otro, exige ir más allá de esta supuesta objetividad.

**En este sentido, en línea a lo que venimos conversando, ¿cómo puede aportar el estudio de los imaginarios sociales a la comprensión de las relaciones de poder y de las luchas políticas?**

Creo que esa es una pregunta clave, y si algo me interesó del imaginario social fue intentar aclarar esta cuestión. Dentro del universo del imaginario social existe una heterogeneidad de posicionamientos. Piense que esta noción se ha aplicado también en campos como la teoría de la literatura, la psicología, etc. A mí el tema del imaginario social me ha interesado especialmente porque, desde muy joven, siempre me ha fascinado el modo de ejercicio del poder. Entonces, claro, ¿cómo entendemos el poder? Pues toda la tradición de Karl Marx es un punto de partida. Luego vendrá Michel Foucault, quien probablemente radiografía las estrategias de poder mejor que nadie. Pero lo que sugiere la perspectiva del imaginario social, por lo demás interesantísima en este aspecto, es la idea de que el poder no es poder si no está en la cabeza de la gente. Algo de esto ya lo había señalado Antonio Gramsci con su concepto de hegemonía. La hegemonía consiste en que hay significados socialmente institucionalizados, y el poder procura que la gente metabolice esos significados como una condición natural de las cosas. En este sentido, está claro que no hay poder que no tenga un sustento en una condición imaginaria. En definitiva, la gente actúa como lo hace no porque se les obligue con una pistola, sino porque creen en lo que hacen. Ya sea que lo consideren bueno o malo, lo cierto es que lo creen, y además creen que lo que hacen está socialmente legitimado. La dominación, que es lo que define el poder, es siempre una dominación cargada de lo simbólico; opera a través de simbolismos institucionalizados. No tiene otra manera de operar, porque es la única forma en que la dominación es percibida de manera naturalizada por la gente. Aquí es donde el imaginario social se vuelve decisivo, porque permite dar cuenta del mantenimiento de las asimetrías sociales y de todo tipo de desigualdades, así como entender por qué los dominados actúan como lo hacen. Los dominados aceptan la dominación. Esta es la gran cuestión.

**Claro, interesante para el contexto también de este *dossier* y la pregunta por las luchas políticas.**

El neoliberalismo no es eficaz si no está respaldado por un imaginario. Esa es la idea. Por eso a mí me parece decisivo preguntarse: ¿Cómo se ha configurado este imaginario

neoliberal? Pues haciendo ver que las cosas tienen valor en la medida en que son rentables. Y aquello que no es rentable no tiene valor. Eso es poseer un marco desde el cual definir lo que son las cosas. Y eso se traslada incluso al propio individuo, volviendo a la construcción de las subjetividades. Porque el imaginario social neoliberal descansa en una idea del individuo, básicamente entendido como *homo economicus*, es decir, un individuo que actúa, piensa y siente de acuerdo con el baremo de la economía. Aquello que queda fuera de ese baremo se considera inexistente. En la medida en que la gente interiorice este imaginario como algo natural se vuelve peligrosísimo. La vida de la sociedad seguiría una dirección tan unívoca que otras dimensiones de la persona quedarían absolutamente anuladas o meramente cosificadas, y esto nos llevaría muy lejos. Vemos, pues, que detrás del neoliberalismo hay también un determinado imaginario.

**Por último, ¿qué desafíos actuales identificás en el terreno metodológico para el estudio de los imaginarios?**

Comentaba que, en 2010, cuando estaba muy preocupado por este asunto y tenía mucha información sobre los imaginarios sociales –había leído bastante al respecto– sentí la necesidad de hacer un trabajo de desbroce y organización de toda esa información. Ese trabajo en 2010 fue un paso para estructurar una temática que estaba un poco asilvestrada. Quise darle un formato más claro para que la gente entendiera de qué estábamos realmente hablando. Ahora, en este artículo que pensaba publicar en 2024, me doy cuenta de que hay una preocupación muy grande –diría que casi obsesiva– por la metodología (Carretero Pasín, 2023). Una cosa es la necesidad de hacer aterrizar una categoría abstracta como la de imaginario social, dándole una forma más concreta para hacerla más operativa. Pero otra cosa es forzar, o incluso violentar, la naturaleza del imaginario social en pos de una metodología. Dudo mucho que esto estuviera en la mente de Castoriadis; y aquí utilizo cierta ironía, porque, claro, detrás de esa necesidad obsesiva de cincelado metodológico también puede haber un muy particular imaginario social académico al servicio de estrategias de rentabilidad neoliberales. Este es un tema que nos llevaría muy lejos, y es algo, por otra parte, aquí tangencial. En este artículo del 2024, siendo consciente de esta atmósfera –sobre todo en Latinoamérica, donde se respira con mucha fuerza– intento hacer una evolución de la noción del imaginario social para ver de dónde venimos y acaso aclarar a dónde vamos. Hay que decir que esta

preocupación por los imaginarios sociales es francesa, española, italiana y latinoamericana, mientras que en el mundo anglosajón no tiene casi interés alguno, salvo por la figura de Charles Taylor, que es un filósofo, no un sociólogo ni un psicólogo. En este artículo, además de reconocer esto, intento hacer una triangulación. Por un lado, estaría la representación simbólica, algo mucho más concreto; luego, lo que llamo significaciones, siguiendo a Castoriadis, que se mueven en un espectro social y político. Pero también habría una dimensión del imaginario social más profunda. Por lo que distingo entre un registro político y un registro metafísico –porque no se me ocurrió un nombre mejor para este segundo– en el que se anclan los arquetipos como constantes universales latentes en el trasfondo de los imaginarios sociales. No me resigno a creer que los imaginarios sociales sean meras construcciones históricas o discursos puntuales elaborados en determinados momentos históricos. Siempre he pensado que hay algo más, un anclaje antropológico mucho más fuerte. Como no me contentaba con verlos solo en esos términos puramente históricos, he tratado de mostrar que esos discursos sociohistóricos tienen fuerza y peso social porque detrás de ellos hay una dimensión más profunda, que llamo metafísica o arquetípica, y a la cual, según entiendo, solo se podría acceder a través de lo simbólico, no de lo sistémico. Quiero decir, a través del acceso a los símbolos nucleares que cada sociedad tiene, a la centralidad simbólica de las sociedades, en la cual se expresa lo más sagrado para una comunidad.

### Referencias bibliográficas

- Carretero Pasín, Á. E. (2010). “Para una tipología de las “representaciones sociales”. Una lectura de sus implicaciones epistemológicas”. *Empiria*, 20, 87-108.  
<https://doi.org/10.5944/empiria.20.2010.2041>
- Carretero Pasín, Á. E. (2023). “Imaginarios sociales: del pluralismo teórico a la problematicidad metodológica”. *Imagonautas*, 12 (18), 93-106.  
<https://revistas.usc.edu.co/index.php/imagonautas/article/view/298>