



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Sociología de lo imaginario:

Una interpretación del Colegio de Sociología desde lo imaginario social.

Alumna: Soria Vázquez Jacqueline Adriana

Asesor: Dr. Marco Antonio Jiménez García



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia

A los dos pilares de mi vida:

Lía Sabina y León

A mi madre:

Rosa Vázquez

Porque con toda tu fortaleza, amor y apoyo me forjaste el carácter para liberar cualquier reto.

A mis dos hermanas y mejores amigas:

Lizeth y Verónica

Gracias por confiar en mí y por animarme siempre a seguir.

A mis sobrinos:

David y Abigail

Porque con sus sonrisas me regalaron muchos momentos de alegría

A mis amigos

A Marco Jiménez:

No sólo por ser mí maestro, sino sobre todo por ser mí amigo y por enseñarme que todo hecho es un compromiso personal.

Gracias Marco por tu infinita paciencia y por todos los conocimientos que compartiste conmigo a lo largo de este recorrido.

A Elizabeth, Irma, Jorge, Mariana, Adrián, Pedro, Salvador, Simi, Nancy, Horacio.

Por su amistad a prueba del tiempo, por los espacios compartidos, por su aliento y por acompañarme en este inolvidable viaje.

A Ernesto, Vero, Ramón, Matus, Rosita, a todos mis compañeros de la carrera.

A mis maestros

Alejandro Payá, Alejandro Juárez, Said Vázquez, Edgar Ávila

Por su atención, porque con todos sus conocimientos y experiencia, aprendí que el oficio del sociólogo no termina en el aula, sino que toca y se traslada a cada uno de nuestros espacios personales.

A la Universidad Nacional Autónoma de México

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	1
 <i>Capítulo uno: Concepciones de lo imaginario</i>	
I.1 Lo imaginario en la Filosofía.....	5
I.1.1 La imaginación en Hume.....	6
I.1.2 La imaginación en Kant.....	8
I.1.3 La imaginación en Bachelard.....	11
I.2 Lo imaginario en Antropología.....	15
I.2.1 El llamado trayecto antropológico.....	15
I.3 Lo imaginario en Sociología.....	19
I.3.1 Lo imaginario social.....	20
I.4 Conclusión general.....	23
 <i>Capítulo dos: Hacia una genealogía de lo imaginario: el llamado Colegio de Sociología 1937-1939</i>	
II.1 La genealogía: ¿origen o subjetividad?.....	25
II.2 Contexto socio-histórico del Colegio de Sociología (1937-1939).....	28
II.3 Propuestas y Objetivos para un Colegio de Sociología.....	32
II.4 Lo sagrado, el mito y el poder.....	36
II.4.1 Acerca de lo sagrado.....	36
II.4.1.1 Lo sagrado y lo profano: relaciones generales.....	37
II.4.1.2 Lo sagrado y el hombre.....	39
II.4.2 El mito.....	43
II.4.3 El poder.....	48
II.5 El Colegio de Sociología: entre la sociología sagrada y la sociedad como ser compuesto.....	54
II.6 Conclusión general.....	63
 <i>Capítulo tres: La Institución imaginaria de la sociedad: Una aproximación sociológica al estudio de lo sagrado, el mito y el poder</i>	
III.1 La Filosofía.....	65
III.1.1 La imaginación radical.....	66
III.1.2 Lo histórico social y las significaciones imaginarias sociales.....	68
III.1.3 La noción de Magma.....	75

III.2 La Política.....	77
III.2.1 Sobre el pensamiento heredado y la idea de elucidación.....	78
III.2.1.1 Praxis y proyecto revolucionario.....	81
III.2.1.2 La Autonomía: proyecto de una sociedad.....	84
III.3 El Psicoanálisis: una actividad práctico-poiética.....	89
III.3.1 Sobre la idea de psique y mónada psíquica.....	90
III.3.1.2 La ruptura de la mónada.....	91
III.3.2 Sobre el modo de ser del inconsciente y el origen de la representación.....	92
III.3.3 La constitución de la realidad: psique y sociedad.....	95
III.3.3.1 El individuo socializado.....	96
<i>Conclusiones</i>	98

INTRODUCCIÓN

¿Es posible plantear una sociología de lo imaginario? ¿Qué sentido teórico y práctico tiene formular la sociología de esta manera? ¿De dónde proviene esta inquietud? Es cierto que en los últimos años el tema de lo imaginario ha pasado de ser un referente del arte (en particular de la poesía y de la literatura) y de las propias humanidades, al campo de las ciencias sociales. Sin duda, la presente investigación se incluye en dicho ámbito con la intención de contribuir al debate recuperando dos perspectivas que desde propuestas muy diversas se interesan por la cuestión de lo imaginario como eje articulador de un conjunto de categorías que quizá tengan alguna resonancia entre ellas mismas. Siempre representa un reto para el pensamiento poder encontrar las semejanzas y las diferencias en conceptos tales como: lo sagrado, lo profano, el mito, el poder, la política, la autonomía, que entre otros parecieran provocarse.

Las preguntas anteriores abren la investigación sobre todo cuando la realidad de nuestro tiempo se nos impone como un conjunto de múltiples imágenes que más allá de posibilitar una cierta articulación social nos conducen al automatismo y la insignificancia que anestesian el pensamiento y la vida social en todos sus aspectos. Por lo que la posibilidad de una sociología de lo imaginario estaría más allá de ciertos límites disciplinarios y sería realizable no sólo en las intersecciones formales con otras disciplinas sino sobre todo reconociendo que el fluido del pensamiento y la vida no se sustenta únicamente en la razón, sino también en otras experiencias que bordean lo sagrado como una forma de creación *ex-nihilo* y la creación *ex-nihilo* como una forma de lo sagrado. Dicho así, la referencia a una sociología de lo imaginario obliga entonces a situar lo sagrado no como un componente externo sino como un elemento constitutivo de la vida social e individual en donde las imágenes remiten al carácter creador de una institución imaginaria de la sociedad, como un *magma* inagotable de significaciones sociales que otorgan sentido al carácter instituyente y creador de lo imaginario.

El trabajo se encuentra dividido en tres grandes capítulos. En el primero se describen, de manera puntual; sólo con la intención de señalar lo que otros autores han profundizado, algunas de las principales concepciones de lo imaginario, revelando como indisociable el tema de la imaginación y lo imaginario y situando nuestro interés en el segundo término, en el entendido de que se trata de una actividad dinámica siempre que se percibe como una autoalteración constante de imágenes, formas, figuras, deseos, sensaciones, sentimientos, que antes que representar o reproducir el mundo, asumen la posibilidad de crear algo distinto de lo que se da al ser, como dice Castoriadis: “Lo imaginario no nace de la imagen especular ni de la mirada del otro. Más bien el ‘espejo’ mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obra de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de ‘imaginario’ y por tal entienden lo especular, el reflejo de lo ficticio, no hacen sino repetir, por lo general sin saberlo, la afirmación que desde siempre los encadenó al sótano de la famosa caverna: es necesario que este mundo sea imagen de algo”. De ahí que de lo que se trata, es precisamente de reconocer que lo imaginario y la imaginación no son ideas contrarias, sino que la imaginación es una actividad dinámica que coloca a la imagen como portadora de símbolos y significaciones por los cuales organizamos y comunicamos de múltiples maneras el ser así de lo social.

En el segundo apartado se hace una genealogía de lo imaginario bajo algunos de los supuestos del llamado Colegio de Sociología, asumiendo que el pensamiento de sus integrantes difícilmente puede constituirse como una unidad. También se intenta establecer una vinculación desde el campo de lo imaginario con algunos planteamientos fundamentales de los pensadores del Colegio de Sociología, a saber, el mito, lo sagrado y el poder; donde dichas aportaciones cruzan elementos que se colocan en el registro de lo imaginario, mismo que adquiere importancia central pues es ahí donde se condensa lo individual y lo social como posibilidad creadora y como entidades necesariamente vinculadas. De tal manera que se establece un panorama sobre el contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento del Colegio de Sociología.

En el tercer capítulo se intenta establecer una relación entre algunos de los referentes centrales del Colegio de Sociología: el poder, el mito y lo sagrado y algunos de los planteamientos fundamentales del pensamiento de Cornelius Castoriadis. Pensar la sociedad como un *ser* compuesto sugiere un debate entre el modo de lo individual y lo colectivo, sobre todo si intentamos pensar una relación entre el Colegio de Sociología y el pensamiento de Castoriadis, quizá para Castoriadis la sociedad no es simplemente un conjunto de asociaciones que modifican las unidades que la conforman y aunque el Colegio de Sociología va más allá de ésta afirmación, donde dicho ser compuesto se entiende como un ser capacitado para crear una identidad colectiva, misma que asume que los individuos son poseedores de cierta autonomía, para Castoriadis el tema de la creación parte del imaginario radical que al entrar en contacto con lo histórico social funda lo imaginario social. Si algo reconoce Castoriadis es que lo social va más allá de lo conjuntista-identitario y que si bien es cierto que no se puede prescindir de esa manera de estructurar lo social (como organización de conjuntos) también sostiene que todo lo que habita lo social es indeterminación. Sin embargo, los estudios del mito, lo sagrado y el poder permiten establecer una articulación con lo imaginario en el sentido en que lo plantea Castoriadis pues los componentes de la vida social pueden pensarse haciendo una intersección desde los distintos registros. ¿No es acaso el mito y lo sagrado un modo en como la sociedad dada enviste el mundo? ¿Es posible encontrar en dichos registros el lugar donde puede constituirse lo imaginario social moderno? Puede haber una ligazón entre la noción de poder del Colegio de Sociología y la praxis, proyecto revolucionario y de autonomía de Castoriadis. Esa posibilidad de establecer una sociología de lo imaginario es una pretensión del presente apartado.

Finalmente, sólo nos resta decir que este tema queda abierto para cualquier tipo de reflexión, pues nos invita a cavilar desde diferentes perspectivas los hechos de nuestra realidad actual. Son muchas y muy diversas las posibilidades de pensar las interrogantes que hemos planteado, sobre todo porque cada esfera que de lo

social se ocupa, nos sugiere siempre el reconocimiento de que no hay nada dicho de una vez y para siempre.

CAPÍTULO I

CONCEPCIONES DE LO IMAGINARIO

El objetivo de este capítulo es establecer las diferentes nociones que se han manejado alrededor del término *imaginario* en disciplinas como la Antropología, Filosofía y Sociología principalmente, puesto que a lo largo de la investigación realizada, es en estas tres disciplinas donde se ha encontrado con regularidad su aplicación.

Todo esto, con la finalidad de ofrecer un panorama general acerca del manejo de dicho concepto.

Asimismo, debe destacar el hecho de que en este capítulo se colocan las bases teóricas que se tocarán a lo largo de este escrito, otorgando a su vez la posibilidad de distinguir entre las múltiples conceptualizaciones de *lo imaginario* la que nos servirá como sustento de esta investigación.

I.1 Lo imaginario en Filosofía

Vivimos casi exclusivamente en el mundo de la imaginación

Jean Chateau

Es de suma importancia resaltar que dentro de la Filosofía, la utilización del término *imaginario* ha sido referido y descrito por diversos autores como *imaginación*. Ensayistas como Mary Warnock y Jacobo Kogan, han abordado y explicado cronológicamente el manejo de la noción de *imaginación* en pensadores como Hume, Descartes, Kant, Coleridge, Wordsworth, Sartre, y Bachelard, entre otros, puntualizando las diferentes formas en las que se ha interpretado y estudiado el tema.

Sin embargo, en este apartado retomaremos sólo a pensadores como Hume, Kant y Bachelard, debido a que en ellos encontramos un manejo más sustancioso del concepto y se nos ofrece un breve escenario de los distintos manejos que se le han otorgado a la *imaginación*; pasando desde la tradición empirista a un pensamiento más experiencialista como lo es el de la filosofía trascendental, hasta llegar a la utilización del término en la creación poética.

I.1.1 La imaginación en Hume

La tradición empirista, representada aquí por David Hume, puede resumir su pensamiento en Descartes, quién planteaba que para resolver problemas acerca del conocimiento y de nuestra aproximación al mundo, teníamos que examinar los elementos de nuestra propia conciencia. “Después de todo, fue Descartes quien dio a la filosofía el hábito de plantear en forma general, la pregunta, ‘¿De qué tenemos conciencia?’, y de contestar que tenemos conciencia del contenido de nuestra conciencia.”¹

La mayoría de los filósofos empiristas identificaron aquellos componentes que tenía nuestra conciencia como objetos mentales o ideas; al mismo tiempo que surgió la necesidad de dar solución a la problemática que se suscitaba entorno a la relación que se producía entre las ideas que se encuentran en el pensamiento y las que aparentemente no están más que en el exterior.

Es así como Hume incorpora una nueva distinción para estos dos aspectos diciendo que:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo ese nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo, las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento.²

Así pues, para este autor las sensaciones en tanto que impresiones se diferencian de las ideas sólo por su intensidad, que es mayor en la presencia del objeto y más pálida en la imaginación o recuerdo.

Como lo menciona Warnock, “Hume en realidad define a las ideas como imágenes. Así pues, desde el principio considera que la imaginación, la facultad creadora de palabras, desempeña un papel decisivo en nuestro

¹ Warnock Mary, *La imaginación*, México, Ed. FCE., 2003, p. 13.

² Hume D., en Warnock Mary, *La imaginación*, op.cit., pp. 15 y 16.

pensamiento. Por lo menos, nos da ideas en que pensar. Es lo que reproduce impresiones, de modo que podamos pensar en las cosas en su ausencia.”³

De igual manera, este pensador destaca en que aún cuando no exista ninguna idea, ni siquiera en la imaginación, hay un momento en que esta última es creadora, ya que construye lo que desea a partir de los elementos que dispone. No obstante menciona que aunque ésta posea la autonomía de fundar lo que quiera, tiene ciertas limitaciones.

Hume afirma que, aun cuando la imaginación sea libre de unir ideas de la manera que le plazca, y aun cuando esta libertad sea, en rigor, una de las características que distinguen la imaginación de la memoria, sin embargo, no une las ideas al azar. Existe una especie de vínculo entre diferentes ideas separables, por el cual una idea ‘presenta naturalmente’ a otra.⁴

Más adelante afirma que:

Este principio de unión entre las ideas no ha de ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación, además no podemos concluir que sin ésta el espíritu pueda unir dos ideas, pues nada es más libre que dicha facultad, sino que hemos de considerarlo como una fuerza dócil que prevalece comúnmente y es la causa de por qué, entre otras cosas, los lenguajes se corresponden tan exactamente los unos con los otros; la naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo.⁵

De esta forma, Hume señala que la imaginación no sólo tiene la facultad de permitirnos pensar en los objetos en su ausencia, sino también tiene la capacidad de actuar cuando los objetos son percibidos y están ante nosotros. Inicialmente se cuestiona acerca del por qué le asignamos una presencia de continuidad a los objetos aun cuando no los experimentamos y por qué creemos que tienen una existencia diferente de nuestro pensamiento y nuestros sentidos. A lo que responde lo siguiente:

Cuando la imaginación ha tomado una cierta dirección en el pensar, se halla propensa a continuarla aun cuando sus objetos faltan, y del mismo modo que una barca puesta en movimiento por los remeros, sigue su camino sin un nuevo impulso. La imaginación completa la uniformidad, que hasta cierto punto limitado, en realidad se encuentra en nuestras impresiones, suponiendo la existencia continuada de objetos para hacer aún mayor la uniformidad.⁶

³ Warnock, op. cit., p. 16

⁴ Ibid, p. 19

⁵ Hume D., en Warnock , op. cit., p.19

⁶ Warnock, op. cit., p. 32

Es así, como se argumenta que la imaginación a lo largo de ideas o percepciones semejantes, nos hace atribuirles una identidad perfecta, que apoyada por la memoria, lleva a la mente una idea muy viva y precisa de lo que hemos experimentado antes.⁷

De tal modo que nos impulsa a creer que en el mundo existen continuamente objetos independientemente de las cosas. “Y así, por medio de la imaginación, podemos reconocer el sol cuando lo vemos, como el sol que vimos ayer, o identificar a *Simpkin*, nuestro gato, como el gato que estuvo fuera toda la noche, pero que ha vuelto por sus alimentos en la mañana.”⁸

Finalmente, hay que mencionar que para David Hume es la imaginación la que construye el mundo que deseamos tener, y que sin ella no podríamos soportar la existencia en el universo. Además de que su uso es absolutamente esencial a nuestro entendimiento, pues sólo con su ayuda, podemos interpretar nuestra experiencia para darle un uso racional.

I.1.2 La imaginación en Kant

Al igual que Hume, Kant pensaba que nos movemos y percibimos al mundo como un conjunto lleno de objetos independientes, muchos de los cuáles se comportan de modo regular y predecible.

A pesar de ello, el objetivo de su filosofía consistía en mostrar los rasgos que debe tener nuestra experiencia, tal y como la conocemos en el universo. Así, ubica que la función de la imaginación es anterior al conocimiento y que trabaja presentándonos los objetos en el mundo.

Kant vio una conexión entre la necesidad de que la imaginación desempeñe lo que hemos llamado su primer papel, a saber, darnos el concepto de un objeto- en-el mundo, independiente, de existencia continua, y la necesidad de capacitarnos a reconocer un objeto como objeto de cierta índole.⁹

⁷ Ibid, p. 33

⁸ Ibid, p. 34

⁹ Ibid, p.39

Del mismo modo, distingue que la imaginación induce a asignar palabras a los objetos, de manera que podamos reconocer cierto tipo de experiencia.

Aunque Kant – como lo menciona Warnock — no cree que se pueda tener una experiencia tan encadenada y caótica de las cosas, como lo pensaba Hume, argumenta que nuestros sentidos, y no sólo una sucesión de impresiones, nos condescenderán determinada experiencia,”[...]pero que no podamos encontrar ni describir semejante experiencia es precisamente la prueba de que algo, aparte de los sentidos, está funcionando en toda nuestra experiencia.”¹⁰

Lo primero que se nos da es la apariencia. Cuando se combina con la conciencia se le llama percepción. Ahora bien, puesto que toda apariencia contiene una multiplicidad, y puesto que, por tanto, en el espíritu ocurren percepciones distintas, por separado y una por una, se requiere una combinación de ellas tal como no pueden tenerla en los sentidos. Por tanto, debe existir en nosotros una facultad activa para la síntesis de esta multiplicidad. A esta facultad la llamo Imaginación.¹¹

Es de esta forma como Kant señala que la imaginación cumple una función esencial en el conocimiento de la realidad, ya que nos facilita la experiencia empírica de las formas de los objetos, vinculando impresiones sensibles en un tiempo y espacio, de tal modo que lo que el hombre conoce no es la realidad en sí misma, sino tal y como se presenta a sus capacidades de aprehenderla. En este sentido, podemos destacar en Kant dos tipos de imaginación: la llamada *imaginación trascendental* y la *imaginación empírica*.

Por un lado,

La imaginación trascendental, es la facultad apriorística que hace posible el enlace de las impresiones dentro de los momentos sucesivos del tiempo y los mantiene unidos como partes de un solo objeto en tanto que imagen. No se trata de una actividad arbitraria, sino de la condición de posibilidad en general para que se forme la imagen de un objeto; es una ley fundamental del conocimiento, anterior a todas las leyes que luego el saber empírico establece con relación al mundo exterior.¹²

Por el otro,

La imaginación empírica depende, para su funcionamiento, de la asociación de ideas que podemos tener, pero que no necesitamos tener. A este tipo de

¹⁰ Ibid, p.40

¹¹ Kant, en Warnock, op.cit., pp. 40 y 41.

¹² Kogan Jacobo, *Filosofía de la imaginación. Función de la imaginación en el arte, la religión y la filosofía*, Argentina, Ed. Paidós, 1986, pág. 237.

imaginación llama Kant, a veces, <<la imaginación reproductiva>> y dice de ella que su funcionamiento está <<enteramente sometido a leyes empíricas, a saber, las leyes de la asociación>>. Dice, <<la síntesis reproductiva cae dentro del dominio no de la filosofía trascendental, sino de la psicología>>.¹³

Pese a esta distinción, ciertamente nos menciona que los dos elementos están unidos en sus funciones, puesto que nos permiten dar conceptos a la experiencia sensoria y organizarla de acuerdo a ciertos criterios o formas invariables. Esto es, que la imaginación permite la constitución de imágenes con forma de objetos, de modo que podamos pensarlos independientemente de nosotros, pero que perduran a través del cambio y que manifiestan ciertos componentes regularmente asociados. “[...] la imaginación desempeña una doble función. Sin ella, no sólo no podemos considerar los objetos como propiamente objetivos, distintos de nosotros, y de existencia continua, sino que no podemos reconocer las cosas que experimentamos en el mundo como objetos de cierta especie.”¹⁴

Del mismo modo, Kant señala que la imaginación actúa mediante la esquematización, ya que la imagen de un objeto de la experiencia empírica se integra en un concepto mediante un esquema elaborado por la imaginación. De tal manera que los conceptos que surgen *a priori* del entendimiento puedan ser aplicados a un razonamiento específico.

Hay esquemas empíricos de los objetos de la experiencia, como el árbol y el caballo, pero también de pensamientos abstractos como la sustancia, la cantidad, la cualidad, la causalidad, que son categorías mediante las cuáles pensamos la realidad en sus aspectos más generales. Concebir un triángulo no es ver la imagen de uno determinado, sino tener en la mente un esquema que no es una imagen individual, pero tampoco una abstracción vacía, sino una regla de construcción de todos los triángulos imaginables. [...] Mediante el esquema la imaginación hace posible el pensamiento concreto.¹⁵

Es de este modo como podemos concluir que para este pensador, los conceptos abstractos, que son categorías, los efectúa la conciencia

¹³ Warnock, op. cit., p. 43

¹⁴ Ibid, p. 49.

¹⁵ Kogan, op. cit., p. 238.

trascendental a través de esquemas. “Ha de existir, por tanto, entre el concepto y la imagen, una forma intermedia que sea a la vez general y concreta, y esta forma la construye la imaginación trascendental.”¹⁶

Finalmente se puede decir que para Kant la imaginación se conduce como una facultad organizadora que construye la forma de los objetos y el entendimiento que los piensa. Juega libremente con las imágenes pero no es puramente creadora, ya que depende de elementos percibidos con anterioridad a ella. Sin embargo, es la imaginación la que nos invita a ir allende de la sensación y de lo inteligible.

I.1.3 La imaginación en Bachelard

Leer los trabajos de un escritor, es ponerse en comunicación con su alma. ¿No es un libro una confidencia dirigida a un amigo, una conversación cuyo locutor está ausente? No hay que tomar al pie de la letra lo que dice un escritor; se deben dejar a un lado los sistemas filosóficos o literarios, las afectaciones a la moda del momento, las reticencias exigidas, el estilo obligado, las imitaciones admirativas, y todo lo que puede modificar la forma exterior de un escritor. Pero bajo todos estos disfraces, la verdadera actitud del alma concluye por rebelarse para quien sabe leer; el pensamiento sincero está con frecuencia entre los renglones, y ese secreto que el poeta no siempre quiere entregar, se adivina a la larga.

Téophile Gautier

A Gastón Bachelard es difícil ubicarlo dentro de una escuela filosófica, ya que avanza desde el ámbito de la filosofía de la ciencia, al ámbito de la poética. Pone en relación la aparente polaridad contrapuesta que existe entre el campo de la ciencia y la creación poética, de ahí su filosofía de la imaginación.

Para este pensador, la imagen crea realidad y es anterior al pensamiento. Asimismo, las imágenes son componentes mentales inconscientes en lo que respecta a la construcción- percepción de la realidad.

Bachelard destaca la diferencia fundamental entre la imagen como signo o símbolo, que es la imagen de lo percibido o recordado, y la **imagen imaginada**; entre la actitud que tomamos frente a lo real y la totalmente opuesta que adoptamos hacia lo irreal en lo imaginario; los valores

¹⁶ Ibid, p 238.

intelectuales de la vida práctica y cognoscitiva y los valores del ensueño que dan origen a la poesía.¹⁷

Siguiendo esta idea, podemos argumentar que existe una especie de continuidad entre lo que llamamos real y lo irreal, mediado por las imágenes y conducido por la imaginación.

No obstante, Bachelard puntualiza que la imaginación no puede ser reducida simplemente a una facultad productora de imágenes, sino que va más allá, es una actividad dinámica que cambia permanentemente las imágenes.

Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de formar imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante. Si una imagen presente no hace pensar en una imagen ausente, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación.¹⁸

Más adelante señala que, “[...] El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es imagen, es imaginario. Gracias a lo imaginario, la imaginación es esencialmente abierta, evasiva.”¹⁹

La imaginación bajo esta óptica, debe ser entendida como ensoñación, dado que nos permite ubicarnos entre lo consciente y lo inconsciente*, entre lo real y lo imaginado, además de que es la imaginación, entendida como ensoñación, el estado donde se nos deja ver el valor productor de las imágenes. Es decir, que es en la imaginación-ensoñación donde se nos revelan las diversas pautas del pensar y del imaginar que organizan al mundo.

El ensueño para Bachelard no es el sueño; todo lo contrario: en el sueño nos hallamos entregados a influjos que se imponen, mientras que en el ensueño es un postura asumida en la vigilia, con plena conciencia de vivir en lo imaginario; es la actitud de proyectar nuestro yo sobre las cosas mientras la imaginación unifica las visiones en un mundo estético; es, para Bachelard, la esfera de lo espiritual por excelencia.²⁰

Del mismo modo, este autor destaca dos tipos de imaginación. La llamada *imaginación formal* y la *imaginación material*²¹. Ambas cooperan en sus acciones e incluso es imposible separarlas por completo.

¹⁷ Ibid, p.142.

¹⁸ Bachelard Gastón, *El aire y los sueños*, México, Ed. FCE., 1958, p. 9

¹⁹ Bachelard, op. cit., p. 9

²⁰ Kogan, op. cit., p. 142

²¹ Bachelard Gastón, *El agua y los sueños*, México, Ed. FCE., 2003, p.7

Es necesario que una causa sentimental, íntima, se convierta en una causa formal para que la obra tenga la variedad del verbo, la vida cambiante de la luz. Pero además de las imágenes de la forma, evocadas tan a menudo por los psicólogos de la imaginación, existen imágenes directas de la materia. La vista las nombra pero la mano las conoce. [...] una materia es precisamente el principio que puede desinteresarse de las formas.²²

Lo que sobresale en la cita anterior es la importancia que Bachelard le confiere a la materia, frente a lo que era más habitual, esto es, el pensar a la forma como supuesto objeto de la imaginación. Parecería que la materia es un ámbito que pertenece más propiamente a la realidad, mientras que la forma sería el ámbito propio de la imaginación. Sin embargo, este pensador invierte esta clasificación diciendo que “la materia es el inconsciente de la forma”. Es decir, que si se quiere indagar en las imágenes hay que volverlas a su constitución material.

Sólo la imaginación material, la imaginación que sueña materias bajo las formas, puede suministrar las sustancias imaginarias en donde se animarán los dos dinamismos de la vida: el dinamismo que conserva y el dinamismo que transforma, la imaginación de un movimiento reclama la imaginación de una materia.²³ [...] Las imágenes poéticas tienen ellas también una materia.²⁴

Llegados a este punto, podemos resaltar algunos aspectos.

Primeramente que la imaginación es una actividad dinámica, inacabada que combina y define formas de contenido material por medio de imágenes.

En segundo lugar, estas imágenes, que emerge el ensueño, son imágenes poéticas porque parten de un sentimiento, de la contemplación estética, pero no para crear ficciones. “Lo que inventa la imaginación poética, en general, no son cosas ni dramas, sino una nueva vida, un espíritu nuevo; ella abre los ojos que tienen nuevo tipo de visión.”²⁵ “[...]El poema es esencialmente una

²² Ibid, p. 8

* A diferencia de Freud, Bachelard concibe al inconsciente como un lugar en el que se producen creativamente nuevos contenidos. No es exclusivamente un campo de hechos reprimidos, sino el ámbito en el que se ponen de relieve todas las potencialidades germinativas que existe en la mente humana. *El inconsciente aparece como la totalidad de todos los contenidos psíquicos que se hallan “instatu nascendi”* Ver: Sánchez Julio, Bachelard, Madrid, Ed. del Oro, 1995, p. 27

²³ Bachelard, *El aire y los sueños*, op. cit., p. 324

²⁴ Bachelard, *El agua y los sueños*, op. cit., p.10

²⁵ Gastón Bachelard, *L'eau et les rêves*, en Kogan Jacobo, op. cit., p. 145.

aspiración a imágenes nuevas. Correspondiente a la necesidad esencial de novedad que caracteriza el psiquismo humano.”²⁶

Y en tercer lugar, el vocablo correspondiente a la imaginación es imaginario ya que es a través de él donde las imágenes tienen mayor libertad e independencia. “Sin duda, en su vida prodigiosa lo imaginario deposita imágenes, pero se presenta siempre como algo más allende a sus imágenes, está siempre un poco más allá de ellas.”²⁷

Por último, podemos concluir que para Gastón Bachelard existen una multitud de imágenes, de encadenamientos, que visualizan las disposiciones ante la realidad. En donde la imaginación es creadora y proyecta impresiones íntimas sobre el mundo exterior, otorgándonos a la vez la posibilidad de crear nuevas cosas, haciendo único e irrepetible nuestro modo de pensar y nuestro lugar en el mundo.

I.2. Lo imaginario en Antropología

Una antropología entendida en el sentido más amplio, o sea, un conocimiento del hombre que asocia los diversos métodos y las diversas disciplinas, y que un día nos revelará los secretos resortes que mueven a ese huésped, presente sin haber sido invitado a nuestros debates: el espíritu humano...

C. Lévi-Strauss.

En este apartado se expondrá la utilización de lo imaginario dentro de la disciplina antropológica representada por Gilbert Durand.

²⁶ Bachelard, *El aire y los sueños*, op. cit., p. 10

²⁷ *Ibid*, p. 10

Bajo la óptica de este autor, la antropología es entendida como un conjunto de las ciencias que estudian la especie *homo sapiens*, sin lanzar exclusivas *a priori* ni optar por una ontología psicológica o una ontología culturalista, resolviéndose ambas actitudes, en último análisis, en un intelectualismo semiológico.²⁸ Esto es, que para conocer al individuo, hay que recurrir tanto a una mediación de la psicología como a una mediación de la cultura.

Básicamente se expondrá de manera general, la propuesta de este autor acerca del llamado *trayecto antropológico* para el estudio de lo imaginario. Resaltando que es a través de éste donde podemos⁷ abordar y comprender que todo símbolo emite un significado motivacional por medio del cual los seres humanos pretenden explicar lo que acontece a su alrededor. Es el mito junto con los arquetipos, un ejemplo tangible.

I.2.1 El Trayecto Antropológico

Dentro de la perspectiva de Durand, lo imaginario aparece en dimensiones de reglas semánticas y sintácticas de los hechos del lenguaje, reforzadas tanto por raíces neurobiológicas como por componentes afectivos. Correspondientes al campo del simbolismo, y por ende, a un conjunto de imágenes y representaciones.

En primera instancia, este autor señala que para estudiar el *simbolismo imaginario*, tenemos que recurrir a lo que el denomina como *trayecto antropológico*, para de esta manera advertir que lo imaginario no es simplemente una travesía en la cual se dan y asimilan las representaciones de las cosas, sino que estas representaciones son enteramente subjetivas y que se explican por conciliaciones anteriores del sujeto al medio objetivo.

Debemos ubicarnos deliberadamente en lo que llamaremos el **trayecto antropológico**, o sea, el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social.²⁹

²⁸ Durand Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, México, Ed. FCE., 2004, p. 43

²⁹ *Ibid*, p. 43

Asimismo, Durand argumenta que todos los sistemas simbólicos están cargados de motivaciones, esto es, que todo pensamiento simbólico es, en primer lugar, un símbolo de conciencia. No obstante, nos menciona que estas motivaciones simbólicas, indispensables para la organización y a la vez origen del simbolismo imaginario, han sido rígidamente sujetadas al campo de la represión psicoanalítica o a elementos extrínsecos a la razón:

En resumen, se podría decir que todas las motivaciones propuestas para hacer comprender las estructuras o la génesis del simbolismo, tanto sociológicas como psicoanalíticas, con demasiada frecuencia pecan por una secreta estrechez metafísica: unas queriendo reducir el proceso motivador a un sistema de elementos exteriores a la conciencia y exclusivos de las pulsiones; las otras, ateniéndose exclusivamente a pulsiones, o, lo que es peor, al mecanismo reductor de la censura y a su producto: la represión. Lo que significa [...] recaer en ese vicio fundamental de la psicología general que denunciábamos, que es creer que la explicación da cuenta por completo de un fenómeno que por naturaleza escapa a las normas de la semiología.³⁰

En este sentido, se puede acentuar que para este autor, lo imaginario no es un conflicto entre las pulsiones y su represión social, todo lo contrario, el simbolismo imaginario está íntima y estrechamente relacionado con los deseos y los objetos del ambiente social y natural.

De la misma forma, podemos señalar que la importancia que este escritor le atribuye a la antropología para el estudio de lo imaginario está sólidamente vinculada con la constitución de imágenes y símbolos en los individuos. Más aún, “puede decirse que el símbolo siempre es el producto de los imperativos biopsíquicos por las intimaciones del medio.”³¹ De tal forma que los objetos simbólicos están frecuentemente sometidos a transformaciones de sentidos.

La pulsión individual siempre tiene un ‘lecho’ social en el cual se desliza fácilmente o, por lo contrario, contra el cual choca con obstáculos, de tal modo que <<el sistema proyectivo de la libido no es una pura creación del individuo, una mitología personal>>. Realmente, en este encuentro se forman esos <<complejos de cultura >> que vienen a sustituir a los complejos psicoanalíticos. Así, el trayecto antropológico puede partir indistintamente de la cultura o del natural psicológico, ya que lo esencial de la representación y del símbolo está contenido entre esos dos límites reversibles.³²

³⁰ Ibid, p.43

³¹ Ibidem, p.44

³² Ibid, p. 45

Lo imaginario bajo esta propuesta aparece frecuentemente determinado por cierto isomorfismo de símbolos concurrentes, donde el papel de los *arquetipos* es de notable importancia. Ya que es en éstos en donde convergen conjuntos de imágenes organizadas que permiten observar distintas manifestaciones humanas de la imaginación.³³ En otras palabras, los arquetipos vendrán a constituir el punto de unión entre el imaginario y los procesos racionales mediante la esquematización. Además de que es en los arquetipos, el lugar en el que los símbolos adquieren una categoría primordial en la conformación de una cultura, ya que se constituye por una mediación de lo simbólico, en donde el lenguaje como sistema de signos, opera como intermediario de las relaciones humanas y de las relaciones que los hombres mantienen con el mundo.

Lo que diferencia precisamente el arquetipo del simple símbolo es generalmente su falta de ambivalencia, su universalidad constante y su adecuación al esquema: la rueda, por ejemplo, es el gran arquetipo del sistema cíclico, por que no se ve que otra significación imaginaria podría dársele [...] Ocurre que, en efecto, *los arquetipos se relacionan con imágenes muy diferenciadas por las culturas y en las cuales varios esquemas vienen a superponerse*. Nos encontramos, entonces, en presencia del símbolo en el sentido estricto, símbolos que adquieren tanto mayor importancia cuanto más ricos en sentidos diferentes son.³⁴

Lo interpretado con anterioridad nos lleva a señalar al mito* como un espacio donde el simbolismo imaginario se conjuga. Es en el mito donde se da una constitución de imágenes y representaciones imaginarias definidas, regularmente estables y concentradas en una estructura.

La noción de *estructura* para este autor, es entendida como “[...] una forma transformable, que representa el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes, y que a su vez es susceptible de agruparse en una estructura más general llamada *régimen*.”³⁵

Por lo cuál, podremos observar que dentro de una estructura se establece una especie de tejido simbólico psicosocial, capaz de mediar la representación del mundo entre los individuos y la sociedad, estableciendo al mismo tiempo, formas simbólicas constructoras de realidad.

³³ Ibidem, p. 46

³⁴ Ibid, p. 64

* Entenderemos por mito un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas; sistema dinámico que, bajo el impulso de un esquema, tiende a constituirse en un relato.

³⁵ Ibid, p.66

Así pues, podemos decir que para Gilbert Durand lo imaginario vendrá a constituir una serie de imágenes interrelacionadas que compondrán el pensamiento del individuo y a su vez serán el punto central en el que se depositan otro tipo de pensamientos. Asimismo, lo imaginario tendrá la facultad de formar conjuntos de imágenes mentales y visuales mediante las cuales la sociedad y en general el ser humano, organiza y expresa simbólicamente su relación con el entorno. Esto es que lo imaginario se presenta como un mecanismo equilibrador que vincula las imágenes con acontecimientos de la realidad, introduciéndolas en un tiempo y espacio definido.

A manera de conclusión, se puede decir finalmente que lo imaginario visto desde la disciplina antropológica, es entendido como la captación de imágenes, símbolos y representaciones, que junto con el pensamiento racional, constituyen la totalidad del psiquismo humano. Además de que posee la capacidad de comunicar de distintas maneras a los individuos, así como de ligarlos y desligarlos permanentemente en una misma colectividad.

I.3 Lo imaginario en Sociología

El paso a lo social es posible en todos los estadios de la construcción

Roger Caillois

Dentro de la disciplina sociológica, el término de lo imaginario se ha analizado de distintas formas. Por un lado, autores como Francois Laplantine* lo han denominado como *imaginario colectivo*, en donde las representaciones colectivas que los hombres proyectan sobre su porvenir, se vinculan a momentos históricos precisos. Conjuntamente, dichos imaginarios colectivos comparten una realidad que es siempre diferente, y debido a ello, se ven notablemente limitados en el tiempo y espacio por modelos de su época y su cultura.

Por otro lado, Jean Duvignaud* ha concebido a lo imaginario como una fuerza de contestación y de creación, en la medida que remueve imágenes. Según él, la construcción de los imaginarios surge a partir de representaciones culturales, de las angustias y de las proyecciones de una sociedad, y se dirigen en la conformación de su propia identidad. Las artes, por ejemplo, producen con otras tantas estructuras que interactúan en la vida cultural, la conformación de lo imaginario.

Hemos hecho estas observaciones sobre el manejo del concepto, con la finalidad de distinguir el tipo de pensamiento, que a nuestro parecer, servirá a los objetivos de esta investigación. Estamos hablando de la noción de *imaginario social* de Cornelius Castoriadis, por lo cual, en los siguientes párrafos se otorgará un panorama muy general de dicho concepto. Aclarando que el capítulo tres de esta intervención, estará dedicado al pensamiento de este autor.

1.3.1 Lo Imaginario Social

El pensamiento de Cornelius Castoriadis se ha caracterizado por la multiplicidad de conceptos que giran en torno a la noción de imaginario, sin embargo, la iniciativa de este autor de otorgarle el adjetivo de *social* a dicho concepto ha sido reconocido en diversas investigaciones. La mayoría de los trabajos revisados en sociología han utilizado esta conceptualización para analizar y ejemplificar distintos aspectos de la realidad actual.

Podemos iniciar señalando que lo social para Castoriadis es entendido como algo dinámico cuyo *ser-en-devenir* funge como horizonte desde el que se proyectan ininterrumpidamente significaciones sociales y esquemas de representación social siempre novedosos, que permiten que no haya articulación de lo social de una vez para siempre.³⁶ Es decir, que lo social tiene

*Véase: Laplantine François, Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía, Barcelona, Ed. Granica, 1977.

*Véase: Duvignaud Jean, Sociología del teatro. Ensayo sobre sombras colectivas, México, Ed. FCE, 1966.

la capacidad de fundar nuevos mundos instituidos de significado en tanto horizontes simbólicos definidores de formas de vida socioculturales; es dentro de lo social donde se construyen formas de ser y de representabilidad colectiva.

En esta lógica, lo imaginario social aparece como significaciones sociales y formas de representación psicosocial que dotan de sentido a toda conciencia individual, asimilándola al funcionamiento y mantenimiento de la sociedad.

Del mismo modo, se debe tener en cuenta que esta red de significados- inmensamente compleja- que otorgan los imaginarios sociales, permean, orientan y dirigen la vida de la sociedad tanto como aquella de los individuos que la integran, ya que dichos imaginarios se encuentran encarnados en las instituciones* de la sociedad y a la vez le dan un sentido.

Lo imaginario social funge, pues, como emergencia de la representación, pero no de cualquier representación (no de cualquier forma social), ya que la apertura constante de su modo de ser conlleva la aparición de la <primera matriz de sentido>, entendido éste como la < presentificación de algo que, en tanto tal, satisface la exigencia que él mismo plantea por el mero hecho de ser>.³⁷

Por otra parte, destaca el hecho de que lo imaginario social lejos de emerger como una actividad formal y estática se vislumbra como algo caótico que no tiene una estructura preexistente. Su modo de ser:

[...] no impone y no excluye casi nada, no tiene ningún otro contenido ni otra función que la de identificar provisionalmente algo fluyente y huidizo, de donde parten trayectorias indeterminadas en cantidad y en direcciones, de las que sólo es cierto que se disolverá o estallará para dejar lugar a cualquier otra cosa que no sea él mismo.³⁸

Es así como Castoriadis acentúa al dinamismo social como algo magmático que está en constante ebullición y en donde lo imaginario es entendido como una potencia creadora inacabada que emerge continuamente distintas representaciones.

³⁶ Sánchez Celso, “La imaginación social. Aproximación teórica a la sociología de C. Castoriadis”, en *Suplementos Anthropos*, Madrid, 1999, No. 42, p. 144.

*En *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis utiliza el término *institución* como el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas. Según él, la institución de la sociedad está constituida por varias instituciones particulares, pero que forman un todo coherente y funcionan como tal.

³⁷ *Ibid*, p. 145.

³⁸ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad II*, en Sánchez Celso, op. cit., p. 145.

Ahora bien, bajo el supuesto de que lo imaginario social dota de sentido a la sociedad y es siempre algo magmático que otorga nuevas significaciones a los individuos, debe resaltar el hecho de que estas significaciones no surgen de la nada sino que siempre hay un fundamento *histórico-social* edificado por el hombre. A través de él, los sujetos adquieren una identidad enriquecida y fomentan una historia unitaria y acumulativa que sirve de travesía para la formación de novedosas significaciones en determinada sociedad.

Localizar la dimensión ontológica en el magma del imaginario social supone dejar un amplio margen a la manifestación de horizontes de realidades sociales imprevisibles, así como a estructuras de conciencia y de representaciones colectivas sometidas en su diseño, no al rigor del Ser determinado (inmutable e idéntico para toda forma psicosocial), sino a la pluralidad de seres portadores de un sentido histórico materializado en institución sociedad.³⁹

Así pues, para este autor la materialización simbólica de la sociedad, sus representaciones colectivas y sus marcos de pensamiento, incluyen la existencia de un conjunto de configuraciones colectivas de sentido en torno a una memoria histórica, en donde lo imaginario social aparecerá como principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de un grupo.

Por el momento, se puede concluir diciendo que para Castoriadis lo imaginario social no es la representación de un objeto o sujeto, sino la permanente y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes que contienen elementos significativos que se enlazan en las estructuras simbólicas de la sociedad. Asimismo, para este autor, el vínculo que se establece entre la psique de los individuos y la sociedad es irreductible, ya que es exactamente en esta relación, el lugar en el que la formación de significados sociales imaginarios no pueden ser deducidos a procesos racionales o naturales.

³⁹ Sánchez Celso, op. cit., p 145.

I.4 Conclusión General:

Se ha señalado anteriormente que el término de lo imaginario ha sido referido por distintos escritores como *imaginación*, más aún, encontramos en ambos términos una relación indisociable.

Hemos dicho que la imaginación ha sido entendida como una facultad posibilitadora de pensar los objetos en ausencia, otorgándoles una identidad que nos impulsa a creer que en el mundo existe una continuidad de los objetos. Simultáneamente, nos permite percibir cierto tipo de experiencia, cumpliendo una función esencial en el conocimiento de la realidad. Es decir, que la imaginación nos da una experiencia empírica de las formas de los objetos.

Más concretamente, se ha destacado que el vocablo que le corresponde a la imaginación es el de imaginario, siendo así el modo por el cual la imaginación se convierte en una actividad dinámica, inacabada, que combina y define formas por medio de imágenes. Imágenes que parten de un sentimiento y que crean nuevas cosas, haciendo único e irrepetible nuestro modo de pensar y de estar en el mundo.

De la misma forma, se ha señalado que el término de lo imaginario nos invita a pensar en un conjunto de símbolos y significados por medio de los cuáles los individuos pretendemos explicar lo que acontece a nuestro alrededor. Es dentro de la actividad imaginaria en donde se constituyen un conjunto de imágenes mentales y visuales mediante las cuales los sujetos organizamos y expresamos simbólicamente nuestra relación con el entorno, otorgándonos así, la posibilidad de comunicarnos de distintas maneras y de ligarnos permanentemente dentro de una colectividad.

Por lo cuál, en nuestro siguiente capítulo trataremos de aproximar los componentes principales que nos ofrece el llamado *Colegio de Sociología* en relación al mito, lo sagrado y el poder, al campo de lo imaginario. Resaltando que es en lo imaginario, el lugar en el cual las conductas individuales dotan de elementos a la sociedad para construir un sistema simbólico, por medio del cuál se expresan sus distintas acciones. Igualmente, trataremos de resaltar que la constitución psíquica y social no se encuentran separadas, sino por el contrario, tanto la estructura social imprime su sello sobre los individuos, como la individual la dota de un sentido y la conforma, siendo así lo social un espacio donde existe la organización de una diversidad.

CAPÍTULO II

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LO IMAGINARIO: EL LLAMADO COLEGIO DE SOCIOLOGÍA 1937-1939

El objetivo de este segundo capítulo es establecer, a grandes rasgos, el contexto histórico y social en el que surge y se desarrolla el *Colegio de Sociología*. Así como destacar los planteamientos primordiales de sus tres exponentes principales (Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris) en torno a las nociones del *mito*, *lo sagrado* y *el poder*, que valga decir, fueron los temas que formaron un parteaguas en el pensamiento de estos escritores.

Asimismo, se abordarán los componentes más significativos que se encuentran alrededor de la llamada *sociología sagrada*, con el fin de ir aproximando dichos elementos hacia su análisis posterior en el terreno de lo *imaginario social*.

II.1 La genealogía: ¿origen o subjetividad?

*Hay que ser metafísico para
encontrar un alma en la lejana idealidad del origen*

Michel Foucault

Cuando Michel Foucault nos habla sobre *la genealogía* lo hace siempre en correspondencia con la historia. Y la historia para él, es una forma totalmente distinta del tiempo.

Nos dice Foucault, que el verdadero sentido histórico es aquel que reconoce que los individuos vivimos sin referencias y sin coordenadas originarias. Más concretamente, es descubrir en la historia un uso liberador de la memoria. Es concebir a la historia como contra-memoria.

La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Socavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad.

El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.¹

En esta idea, el sentido de la historia nos estará otorgado por aquel que nos ofrece la vida cotidiana y por aquellos sucesos que nunca fueron escritos. La historia, con su papel genealógico será pues, un lugar en donde se nos revelan secretos, intensidades y debilidades. Asimismo, la tarea de *la genealogía* es la de re-encontrar los distintos escenarios en los que se produjo cierto acontecimiento, describiéndolo incluso, como un sitio en ausencia, como aquel momento en el que no hubo lugar. *La genealogía* será así:

[...] percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera, y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos –; captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles.²

Por lo cuál, *la genealogía de la historia* estará contrapuesta a toda búsqueda del origen de las cosas, ya que buscar un origen, es buscar algo determinando de antemano. El origen nos exige pensar en un mundo de cosas siempre dichas, nos invita a buscar perfecciones y a nunca cuestionar lo que se dice como verdad.

La *genealogía* por el contrario, se centra en encontrar la esencia de las cosas, se ocupa de los elementos azarosos, de los errores y de los sucesos perdidos. "[...] Descubre que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos, no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente."³

Ahora bien, si nos preguntamos ¿qué sentido tiene retomar este pensamiento? o ¿cómo se relaciona el *Colegio de Sociología* con *la genealogía de la historia*? Quizá podamos argumentar que el objetivo de esta intervención está en describir, como hemos señalado anteriormente, el contexto histórico-social en el que se dio lugar dicho *Colegio*, pero destacando siempre los elementos subjetivos.

¹ Foucault Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1992, pp. 21-22.

² Ibidem, p. 7

³ Ibidem, p.13

Si entendemos que describir un momento en la historia de la humanidad es hacerlo captando aquellos eventos particulares que parecen no tener importancia, posiblemente podamos comprender la intención que tuvo Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris para conformar un Colegio, en donde la preocupación principal estaba puesta en el acontecer humano.

Si somos fieles a aquello de lo que ya nos hablaba Nietzsche a través de Foucault, acerca de que hacer *genealogía de la historia* era hacerlo de manera meticulosa y paciente, buscando la esencialidad y no la finalidad de las cosas, tal vez podamos captar y entender el acontecer anímico que impulsó a nuestros pensadores a comprometerse en el estudio del espíritu y devenir humano, del sentido que tiene pensar al individuo en su relación con la sociedad.

Así pues, después de haber hecho estas aclaraciones, diremos por el momento que el *Colegio de Sociología* fue fundamentalmente un movimiento de vanguardia y crítica intelectual que otorgó un nuevo sentido al estudio de la realidad social en la Europa del siglo XX.

La creación literaria, novelística y poética, así como el interés por el papel de la ciencia y por las distintas expresiones de la realidad, dieron a este *Colegio* una forma muy particular de abordar lo social y de pensar a lo *imaginario* como un categoría esencial dentro de la existencia humana.

II.2 Contexto socio- histórico del Colegio de Sociología (1937-1939):

¿No habéis oído hablar de esos locos que encendían una linterna en pleno medio día y luego se ponían a correr por la plaza de la Concordia gritando sin parar: "¡Busco al sociedad! ¡Busco la sociedad!"?. Se decían sociólogos. De hecho, eran locos – locos por la sociedad como otros fueron sus suicidas, como otros fueron locos por Dios, por esto o por lo del más allá. Pensaban que la sociedad tenía que responder de la locura (la de Nietzsche, la de Van Gogh) y debía hacerlo ante la locura misma. Que la sociedad no tenía más fiador que la locura, sólo en su medida o en su desmedida. El rey tenía su loco. Ellos querían ser locos de una sociedad sin rey. [...] La sociología ya no sería una ciencia, sino algo así como una enfermedad, una extraña infección del cuerpo social, la enfermedad senil de una sociedad indiferente, extenuada, atomizada.

Denis Hollier

Durante los años treinta y hasta los inicios de la Segunda Guerra Mundial, los acontecimientos en Europa y su trascendencia en Francia y España principalmente, determinaron una postura por parte de los intelectuales a la que Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris no permanecieron ajenos. De hecho, los años de 1934 a 1937 fueron extremadamente complejos en lo que se refiere al desarrollo de acontecimientos en Europa, ya que se hicieron presentes momentos extraordinariamente difíciles y precedentes que revelarían la creciente inestabilidad que asolaba los diferentes países: el ascenso del fascismo y la progresiva debilidad de la izquierda comunista.

En Francia por ejemplo, se evidenciaron fuertes contracciones sociales. La crisis económica mundial que se arrastraba desde 1929, originó enérgicos descontentos en la sociedad, que a su vez, se desataron en la conformación de ciertos movimientos de tendencia fascista y algunos más de propensión izquierdista, en donde se destaca la conformación del *Frente Popular Francés*, que por un tiempo, Georges Bataille lo vislumbraría como una posibilidad de acción ante los sucesos de la época. Existieron una multitud de llamamientos militantes a manifestarse contra el gobierno, las ligas fascistas y el ejército militar del país. Más tarde, estas convocatorias serían saldadas con varios muertos y centenares de heridos a consecuencia de la violenta represión de la policía.⁴

Paralelamente en España sucedieron acontecimientos que no escaparían a la agitación generalizada que constreñía a Europa. Los socialistas convocaron a múltiples huelgas generales; distintas organizaciones obreras y comunistas se

⁴ Grimberg Carl, *Historia Universal el Siglo XX* Tomo XII, México, Ed. Círculo de Lectores, 1984, pp. 222-224.

hicieron partícipes del movimiento revolucionario, que al igual que en Francia, no tardaría en ser fuertemente reprimido por el ejército. El estallamiento de la llamada guerra civil en 1936 fue otro factor determinante en este país, ya que lo convirtió sin duda, en un campo de experimentación bélica en donde se pusieron a prueba nuevas armas y métodos tácticos que serían aplicados durante el curso de la Segunda Guerra Mundial.⁵ Resalta particularmente el hecho de que España ejerció sobre estos pensadores una cierta fascinación determinada por la proliferación de elementos muy relacionados con las imágenes simbólicas.* La imaginería religiosa, aunada a el poder que manifestaba la iglesia en la prefiguración de la realidad política de este país, la lucha de los movimientos obreros, el intento de configuración de un status de poder del pensamiento anárquico, hasta la abstracción iconográfica que se desbordaba en imágenes literarias, configuraron un sustrato que emergió en sus escritos, no sólo durante esa época, sino también posteriormente.

Si bien es cierto, este periodo de entreguerras que envolvió a Europa estuvo acompañado de gigantescas catástrofes sociales que movilizaron los sentimientos de la sociedad en su conjunto. Aprender a vivir en compañía de la muerte y con la devastadora violencia de los acontecimientos, fue algo habitual para nuestros pensadores. El horror de la guerra, aunado a la presencia de un pensamiento totalizador que invitaba tanto el régimen fascista como el comunista, ya que ambos trataron de imponer la unidad social por medio del temor, reafirmando un carácter nacionalista, militarista y expansionista, produjeron en Bataille, Caillois y Leiris, una especie de meditación especulativa y a la vez angustiosa, sobre aquel dramatismo existencial en el que se encontraban.

Pero ha de resaltar el hecho de que no solamente fue un interés político el de estos escritos, sino también un interés por promover nuevas armas teóricas para el estudio de los distintos acontecimientos de aquella época lo que impulsó su actividad revolucionaria. Y aún, cuando éstos no se adscribieron de forma homogénea a grupo alguno, reconocieron que la necesidad de acción

⁵ Ibidem, pp. 236-240

* El término de imágenes simbólicas es entendido aquí como un tipo de configuración de la conciencia en donde el pensamiento en lugar de vérselas con la realidad, elabora un sistema de signos que pueden ser representantes de los objetos y de las cosas.

exigía la pertenencia a grupos u organizaciones concretas, de ahí el surgimiento de este *Colegio*.

Es así como en el año de 1937, se funda *el Colegio de Sociología* o también conocido como *Escuela de lo Sagrado*, cuyos principales fundadores fueron – por orden de edad – Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois.

Las actividades de este Colegio con respecto a la crisis social de entreguerras, se encontraron presentes en tres revistas colectivas importantes de aquella época: *Le Critique Sociale*, *Contre Attaque* y *Le Acéphale*.

La Crítica Social creada desde 1926 y dirigida por Boris Souvarine, reunió las reflexiones y colaboraciones de distintos autores. Al mismo tiempo que acogió a las personas excluidas del *Partido Comunista Francés* que tiempo después se agruparían en el llamado *Círculo Comunista Democrático* <<Cercle Communiste Démocratique>>, y en donde existiría una confrontación con Georges Bataille debido a sus diferentes valoraciones sobre la revolución.

Mientras que para Bataille la revolución era entendida como una conquista de lo irracional que ponía de relieve la liberación de los instintos, para los miembros del *Círculo Democrático* era concebida como algo racional ya que implicaba una acción metódica.

Por su parte, *Contra-Ataque* <<Contre Attaque>> dirigida por Roger Caillois y cuya consigna era “Unión de lucha de los intelectuales revolucionarios”, iniciaría sus actividades en 1935. Esta revista se conformaría básicamente como un grupo de acción contra el fascismo. Y participarían escritores de renombre como Paul

Éluard, Maurice Heini, Pierre Klossowski y Benjamín Péret, entre otros. Al mismo tiempo que se buscaría acercamientos a grupos surrealistas como el de André Bretón.

Y finalmente, *El Acéfalo* fundada por Georges Bataille, André Masson y Pierre Klossowski, su primer número aparecería en 1936. A pesar de impulsar esta iniciativa juntos, sus posturas frente a los acontecimientos políticos de aquella

época eran radicalmente distintas. Mientras que Bataille y Klossowski eran partidarios de la intervención revolucionaria, Masson no se sentía atraído por los acontecimientos políticos que se suscitaban en Europa, por lo cuál esta revista abordaría la situación de aquel tiempo con reflexiones de tipo filosófico. Para estos tres escritores, *El Acéfalo* significaba la incapacidad del hombre de ser sino es por la muerte. Representaba una existencia que combinaba los extremos contrarios del deseo y del temor, y en donde la mitología se convertía en un recurso contra la realidad.

También, en esta revista Bataille haría una relectura de Nietzsche distinta a la que utilizaron los nazis para los fines políticos de su tiempo, y que implicaba, fundamentalmente, esclarecer que los razonamientos de este gran filósofo nada tenían que ver con la ideología y pensamiento antisemita de Hitler.

II.3 Propuestas y Objetivos para un Colegio de Sociología.

La vida exige unos hombres reunidos, y los hombres sólo se reúnen por un caudillo o por una tragedia.

Georges Bataille

Como hemos mencionado, el interés político y la preocupación por promover nuevas armas teóricas para el estudio de los distintos acontecimientos y de las diversas experiencias de lo social, fue lo que impulsó la actividad revolucionaria de nuestros pensadores en aquella época. De modo tal que una vez

conformado este *Colegio*, se necesitaba establecer una serie de propuestas y programas de acción que dieran un sustento confiable a dicha organización.

Así pues, podemos argumentar que son tres los objetivos principales del *Colegio de Sociología*:

1. En primera instancia, encontramos el interés por el estudio de lo que ellos mismos denominaron como *las estructuras sociales*, en donde subrayan el papel de la ciencia como algo incongruente.

En su opinión, la ciencia orientó su atención al estudio de las sociedades primitivas, dejando de lado el estudio de las sociedades modernas; entorpeciendo de esta forma el desarrollo de conocimientos que abarcaran otros componentes vitales de una sociedad.

Desde hace medio siglo, las ciencias del hombre han progresado con tal rapidez que todavía no se ha tomado conciencia suficiente de las posibilidades nuevas que ofrecen, menos aún hemos tenido el tiempo y la audacia de aplicarlas a los múltiples problemas que plantea el juego de los instintos y de los 'mitos' que nos componen o nos movilizan en la sociedad contemporánea. Lo que resulta especialmente de esta omisión es que toda una parte de la vida colectiva moderna, su aspecto más importante, sus estratos profundos, escapan a la inteligencia.⁶

Dicho de otra forma, el aparente progreso de la ciencia seguido por la búsqueda de intereses específicos, como el descrédito a ciertos componentes de la vida social etiquetados de "anormales" debido a que no son manipulables desde el punto de vista científico, ya que son enteramente subjetivos y no dependen del resto de las representaciones atribuidas con cierto grado solidez objetiva, delegándolos de este modo, al campo de lo individual y por tanto desprovistos de todo interés, demostró la incapacidad por parte de la ciencia para englobar las diversas expresiones de la realidad – como el sueño y la locura – declarando a unas menos reales que otras y abandonando así, todo tipo de valor que se le pudiera conferir al espíritu humano.

De la misma forma, otro aspecto que influye a este Colegio es el de la vida intelectual dominante de aquella época.

Si tomamos en cuenta que el quehacer intelectual de aquellos años, estuvo determinado radicalmente por el pensamiento totalitario del Estado y de la ideología religiosa, convirtiendo a la labor científica en algo imparcial a la sociedad (en un oficio que se concretizaría en determinismos que complacían a

⁶ Caillois Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, México, Ed. FCE, 1989, p. 96.

valores supremos y en donde se manifestaban contradicciones entre las propias opiniones de los intelectuales y de las razones que exhortaban), podemos señalar un segundo objetivo para este Colegio.

2. Este segundo objetivo estaría orientado a impulsar una *comunidad moral* diferente a las de los sabios de aquella época.

Tal comunidad, estaría comprometida a abordar todas las formas en las que se desarrolla un hecho social y de aquellas determinaciones que a lo largo del tiempo fueran apareciendo.

Simultáneamente, esta comunidad se encontraría constituida por la inquietud – no sólo de intelectuales sino también de otro tipo de individuos – de crear valores que tengan como propósito fundamental la conformación de acciones para la búsqueda de un bienestar común.

[...] hay razón para fomentar, entre quienes pretenden proseguir tan lejos como sea posible investigaciones en este sentido, una comunidad diferente en parte de la que une ordinariamente a los sabios y vinculada precisamente al carácter virulento del asunto estudiado [...] Tal comunidad no es por ello menos libre de acceso que la de la ciencia constituida y cualquier persona puede aportar a ella su punto de vista personal, [...] Cualquiera que sea su origen y su meta, se considera que esa preocupación es suficiente por sí sola para crear vínculos necesarios a la acción común.⁷

Es así, como el interés por la existencia social junto con sus diversas manifestaciones, colocó una estrecha relación entre los componentes esenciales de una psicología individual y de las estructuras que dirigen la organización social en su conjunto. A lo cuál, nuestros tres pensadores propusieron una nueva forma de abordar la realidad social de su década.

Esta nueva iniciativa estaría sustentada en lo que ellos nombraron como *sociología sagrada*; último objetivo de esta *Escuela* y tal vez el más significativo.

3. La propuesta de una *sociología sagrada* para el estudio de los distintos componentes de la realidad social, puso de relieve el elemento de *lo sagrado*, que desde su perspectiva, se encuentra en todas las expresiones humanas y se constituye como un aspecto fundamental en la vida de los sujetos, ya que es una puerta construida desde el interior del hombre para tener contacto con el exterior.

En efecto, la sociología sagrada no es para nosotros simplemente una parte de la sociología, como lo es, por ejemplo, la sociología religiosa con la que

⁷ Hollier Denis, *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Madrid, Ed. Taurus, 1982, p. 17.

se corre el riesgo de confundirla. La sociología sagrada puede ser entendida como el estudio, no únicamente de las instituciones religiosas, sino del conjunto del movimiento comunal de la sociedad: así pues, considera, entre otros, como objetos propios el poder y el ejército, y trata de todas las actividades humanas – ciencias, artes, técnicas – en tanto que tienen un valor comunal en el sentido activo de la palabra, es decir, en tanto que son *creadoras* de unidad.⁸

Así pues, la presencia de *lo sagrado* dentro de las emociones de los individuos y su relación con las estructuras sociales, fue de notable importancia para el *Colegio de Sociología*. La necesidad de trasladar a escala social la condición individual, partiendo no de los grupos sociales sino del individuo, son la base de los estudios y propuestas programáticas de esta, también llamada, *Escuela de lo Sagrado*.

Por otra parte, debemos resaltar que son tres los temas principales en los que se centra el pensamiento de estos escritores: el del *mito*, *lo sagrado* y *el poder*:

El hombre valora en exceso ciertos instantes raros, fugitivos y violentos de su experiencia íntima. El *Collège de Sociologie* parte de este supuesto y se esfuerza en descubrir elementos equivalentes, dentro del corazón mismo de la existencia social, en los fenómenos elementales de atracción y de repulsión que la determinan, así como en sus *combinaciones* más acusadas y más significativas, tales como las iglesias, los ejércitos, las fraternidades y las sociedades secretas. Tres problemas principales dominan este estudio: el del poder, el de lo sagrado y el de los mitos. Su solución no es sólo un asunto de información y de exégesis, es necesario, además, que abarque la actividad *total* del ser.⁹

Es así como dentro de esta misma categoría de totalidad, se pondrán de relieve las relaciones mutuas que se establecen entre el *ser* del hombre y el *ser* de la sociedad: “lo que él espera de ella y lo que ella exige de él”. Al mismo tiempo que se distinguirán aquellos componentes que hacen de la sociedad una existencia distinta del resto de las sociedades.

⁸ Bataille Georges, *Obras Escogidas*, Barcelona, Ed. Barral, 1974, pp. 362-363.

⁹ Caillois, op.cit., p. 98.

II.4. Lo sagrado, el mito y el poder.

II.4.1 Acerca de lo sagrado

*El espíritu humano está expuesto a los
requerimientos más sorprendentes.*

Georges Bataille

El universo es un lugar lleno de complejidades donde el hombre a pesar de jugar un papel central, es tan sólo una pequeña parte de esa totalidad que lo rodea.

A lo largo de la historia, los seres humanos se han encontrado en situaciones sobrenaturales verdaderamente inexplicables, que no sólo tienen que ver con aspectos expresados en la vida cotidiana, sino más bien, con mundo donde existen órdenes – por llamarlo de alguna manera – realmente fuera de nuestro alcance y en donde se manifiesta una existencia diferente a la normal.

Como bien lo apuntaría Michel Leiris, no es posible concebir a los hombres si no es marcados por lo sobrenatural. Hay objetos, lugares y circunstancias que despiertan en los individuos una actitud ambigua que puede mezclar el temor con el afecto, el respeto con el deseo y el terror, pasando de esta forma por una especie de estado psicológico que podríamos denominar como *sagrado*.¹⁰

Pero, ¿cuál es el papel que desempeña lo sagrado en la vida de los seres humanos? ¿es acaso éste una aspiración del hombre para adquirir un conocimiento más profundo de sí? Estas fueron algunas de las constantes que estuvieron presentes en el de *Colegio de Sociología*, y que marcaron una nueva forma de pensamiento. Por lo cuál, en las siguientes líneas trataremos de exponer, a grandes rasgos, los elementos más importantes que giran alrededor de este tan indefinible universo de lo sagrado.

II.4.1.1 Lo sagrado y lo profano: relaciones generales

Primeramente hay que mencionar que cuando se habla del término de *lo sagrado* se hace en correspondencia con el de *lo profano*. Apareciendo el primero como una realidad totalmente diferente al de las realidades naturales. Es decir, como un mundo de la experiencia extrema, en el que la existencia y la conciencia llegan a estados extralímite, puesto que las palabras, los sonidos y las conductas que del individuo emanan, sufren una transmutación apenas ingresan en este círculo, lo cuál, los hace parecer, aunque sea por un momento, como desprovistos de sentido.

Contrariamente, el campo de *lo profano* se presenta como algo natural, cotidiano, que está más relacionado con el camino habitual de los individuos. Este mundo no forma parte de las cosas sagradas, es un lugar en donde se supone un conocimiento absoluto en el que no queda nada por decir ni experimentar. Mientras que en el de *lo sagrado*, se tiene la posibilidad de convertir un elemento o acción en otra cosa sin que deje de ser ella misma, pues sigue siendo parte del medio cósmico que la rodea.

¹⁰ Leiris Michel, "Lo sagrado en la vida cotidiana", en: Hollier, *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, op.cit., p. 42.

A pesar de ello, el universo de *lo sagrado* se encuentra inclinado – por su naturaleza misma – a expandirse por el mundo de *lo profano*, ya que al mismo tiempo que lo rechaza se derrama sobre él para establecer sus peculiaridades y finalidad específica. Y aunque en realidad, no hay nada que verdaderamente sea característico de *lo sagrado*, puesto que éste no se instaure de forma definitiva en objeto alguno debido a su infinita variación, al presentarse se otorga un tipo de contagio que expresa la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que estas mantienen con las cosas profanas. Lo cuál, “[...] no equivale a decir que un ser no pueda jamás pasar de uno a otro de estos dos mundos; sino que la manera en que se produce ese pasaje, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. Implica en efecto, una verdadera metamorfosis.”¹¹

De tal manera, que tanto el universo de *lo sagrado* como el de *lo profano* establecen dos peculiaridades de estar en el mundo, dos realidades diferentes apropiadas por el individuo a lo largo de su historia. Y aunque al parecer lo sagrado se opone a lo profano – como lo puro a lo impuro – las líneas que los limitan son a penas visibles, ya que no se puede concebir el uno sin el otro.

Por otro lado, a pesar de la correspondencia que existe entre estos dos ámbitos, la necesidad de mantenerlos bien diferenciados es de suma importancia, ya que no pueden experimentarse en el mismo momento ni con la misma intensidad. El mundo de *lo sagrado*, es por definición, un mundo aparte. Es, – por decirlo de alguna forma – un estado de conciencia que supone una transformación interior y que se distancia substancialmente del tiempo establecido. La experiencia de *lo sagrado* nos invita a penetrar en una realidad diferente a las demás, vitaliza todos nuestros sentidos y marca la apertura a un mundo totalmente distinto al que vivimos.

Sin duda, en el mundo de *lo profano*, *lo sagrado* se expresa por medio de metáforas, imágenes y símbolos pero siempre es algo más, es un modo de experiencia sensible que se revela al hombre y lo traslada a un nuevo tipo de saber.

¹¹ Durkheim Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Colofón, 2000, p. 43.

La oposición entre estos dos géneros llega a traducirse, por otra parte, en el exterior por un signo visible que permite reconocer fácilmente esta clasificación muy especial, en todas partes donde existe. Porque la noción de lo sagrado está en el pensamiento de los hombres, siempre y en todas partes separada de la noción de lo profano, porque concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu rechaza invenciblemente que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto; pues tal promiscuidad o hasta una contigüidad demasiado directa contradicen violentamente el estado de disociación en que se encuentran esas ideas en las conciencias. **La cosa sagrada es, por excelencia, aquélla que el profano no puede tocar impunemente.**¹²

Es así, como podemos señalar que la percepción del mundo a través de estos dos dominios ha sido concebida por el espíritu humano como el componente distintivo de todo pensamiento religioso, ya que ha puesto de relieve un conjunto de creencias, mitos y leyendas en donde existe la presencia de representaciones colectivas que manifiestan la naturaleza de las cosas, significando esto fundamentalmente, la presencia de un conjunto de vínculos afectivos entre los individuos y el universo que los rodea.

II.4.1.2 Lo sagrado y el hombre

Resulta a menudo que cuando se habla de *lo sagrado* se relaciona inmediatamente con *lo divino*. Y es que a lo largo de la vida, los seres humanos se han encontrado en distintos entornos existenciales mediante los cuales pretenden establecer una relación con el mundo que los rodea. Una de esas tantas realidades se ha expresado en el terreno de lo religioso.

Sin embargo, parece conveniente aclarar que el sentido religioso del que se habla aquí es aquel que tiene como finalidad el conocimiento general del hombre. Aquel que pone de relieve un modo de existencia específico en el mundo y que lejos de cualquier concepción moderna y cristiana, reconoce el componente de lo sagrado como una realidad absoluta, que está más allá de este mundo pero que se expresa en él y por lo mismo lo hace real. El hombre religioso cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana establece todas sus potencialidades en la medida que participa de la realidad.

¹² Ibid, p. 43. (las negritas son mías)

De tal suerte que toda concepción religiosa del mundo incluye tanto lo sagrado como lo profano pero diferenciando el uno del otro. En palabras de Roger Caillois:

Debemos admitir que el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos medios complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas. Estos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano se definen rigurosamente el uno por el otro.¹³

Así pues, la religión aparece como una mediatización de *lo sagrado*, donde este último se presenta tanto a los individuos como a la colectividad como algo inigualable.

Por otro lado, aunque *lo sagrado* no se instaura de forma definitiva en un objeto o ser alguno, cuando se presenta produce cierto tipo de reacciones ambivalentes que se desbordan en sentimientos de miedo y devoción, que a su vez, envuelven cierta peligrosidad ya que definen de manera incondicional lo que está permitido y lo que no está.

Lo consagrado [...] Suscita sentimientos de temor y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso. Un castigo automático e inmediato caería sobre el imprudente lo mismo que la llama que quema la mano que la toca; lo sagrado es siempre, más o menos, “aquello a lo que no puede aproximarse sin morir”.¹⁴

Siguiendo esta idea, es necesario resaltar que el papel que juega *la prohibición* dentro de *lo sagrado* es muy significativo, ya que mientras por un lado, las prohibiciones se presentan como un intermedio por el cuál los individuos no pueden aproximarse al campo de lo sagrado sin experimentar ciertas emociones que nunca antes habían sentido y que los superan, por el otro, contribuyen al mantenimiento del orden del mundo, manifestando cierta organización y un “buen” funcionamiento del universo.

Por ejemplo – nos dice Caillois – los *tabús* no sólo reafirman la conformación del acto prohibido con las prescripciones sagradas, sino que también mantienen al mundo dentro de la norma y de la estabilidad.¹⁵

¹³ Caillois Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Ed. FCE, 1984, p.11.

¹⁴ *Ibidem*, p.13.

¹⁵ *Ibidem*, p.19.

A la par, la noción de *sacrificio* se muestra como otro aspecto importante dentro de lo sagrado, ya que en él se establece un conducto mediante el cuál el individuo o la sociedad tratan de adquirir algún tipo de seguridad o de virtud que le permita evadir algún castigo o augurio que esté por venir.

Si goza de prosperidad quiere conservarla siempre, y a la inversa, se preocupa de evitar la ruina cuyo presagio cree percibir. Son otras tantas gracias que el individuo o el Estado deben obtener de los dioses, de los poderes personales o impersonales de quienes se supone que depende el orden del mundo. Entonces, el solicitante, para obligarlos a que se las concedan, no imagina nada mejor que anticiparse y hacerles un don, un *sacrificio*, es decir consagrando, introduciendo a expensas propias en el dominio de lo sagrado algo que pertenece y que abandona o algo de que disponía libremente renunciando a sus derechos sobre ello.¹⁶

De este modo, tenemos que por medio de la representación religiosa, *el sacrificio* se muestra como un elemento concreto en el que se puede definir la cuestión de *lo sagrado*, ya que al establecerse un compromiso por parte del donante en espera de recibir o librarse de algo, el orden de mundo se restablece.

Ahora bien, después de haber esbozado cómo se relaciona el terreno de *lo sagrado* con el de *lo profano* y cuáles son los componentes más importantes que se encuentran alrededor de estos dos dominios, nos es necesario establecer la importancia social que tiene la noción de *lo sagrado* para el *Colegio de Sociología*, con la finalidad de ir estableciendo algunas bases que den pie a su análisis posterior hacia el campo de lo imaginario.

Siendo esto así, podemos señalar en primera instancia que *lo sagrado*, por medio del pensamiento religioso, ha mostrado la permanente necesidad de la sociedad por crear y reafirmar ideas y sentimientos colectivos que constituyan su unidad e identifiquen sus rasgos distintivos. Sin duda, cada sociedad tiene una vida propia, y los individuos le otorgan un sentido. Sin embargo, como hemos visto, la vida psíquica dentro de la sociedad se presenta como algo más elevado, como una potencia más alta que constituye y funda al mismo tiempo, algo verdaderamente nuevo. Asimismo, hemos encontrado que la categoría de

¹⁶ Ibidem, p. 22.

lo sagrado hace de la sociedad un espacio en el cuál los individuos se liberan de toda determinación física puesto que trasciende el orden establecido trasladando al individuo— por decirlo de alguna forma — a una esfera moral en donde el pensamiento experimenta y se acompaña siempre de un *movimiento comunional*.

De la misma manera, observamos que la existencia de símbolos e imágenes divinas se traducen en una forma simbólica de la realidad social ya que instauran el vínculo que hay entre la conciencia y la socialización de los seres humanos. Esto es, que ponen de relieve la expresión de la vida social, en la cual el ritual religioso se convierte en una de sus tantas esferas.

De modo tal, que es a través de la experiencia de lo sagrado, donde se forma en el hombre la conciencia de una fuerza supraindividual que le hace posible la trascendencia de la vida profana. La presencia de *lo sagrado* tiene como objetivo apartar al individuo de sí mismo, permitiéndole apreciar una nueva realidad, mediante la cual se puede transformar la realidad del mundo cotidiano.

Finalmente se puede decir que en la medida que todo individuo forma parte de una sociedad, el hecho de *lo sagrado* no toma su verdadera significación más que según la escala de esta última; pero no por eso fascina menos al alma individual ni vive menos en ella, y su ser presenta, como el ser mismo de la sociedad, un punto en el cual es sensible de modo directo el valor de *lo sagrado* y se ajusta a él inmediatamente.¹⁷

¹⁷ Ibidem, p. 27.

II.4.2 El mito

Los mitos modernos se comprenden aún menos que los mitos antiguos, aunque estemos devorados por los mitos.

Honoré de Balzac

Sin lugar a dudas, a lo largo de la existencia humana *el mito* ha sido considerado como una serie de relatos de tipo cosmogónico y cosmológico que comprenden un carácter fundacional e identitario, debido a que responden a necesidades afectivas de una comunidad codificada socialmente más que al individuo aislado. A través del relato mítico se ha legitimado tanto la fe religiosa y mágica como las leyendas y sus exigencias explicativas, apareciendo así este universo como un sitio de vínculos y significaciones comprensivas con cierto sentido simbólico.

La construcción mítica ha permitido identificar una serie de actividades que tienen como finalidad fortalecer la credibilidad y solidaridad de los miembros de un grupo, al mismo tiempo que se abre un espacio de creación ideativa que rompe momentáneamente con el tiempo ordinario, visualizando así la presencia de un sentimiento afectivo de la comunidad. Dicho conjunto de actividades se ha conocido regularmente con el nombre de *ritos*¹⁸ y son estos mismos, gracias a sus particularidades, quienes durante mucho tiempo han fortalecido a los mitos.¹⁹

Por lo cuál, tratar de explicar un mito resulta en vano, ya que al encontrarse contenido de una multiplicidad de motivaciones, significados y conductas, escapa siempre a la racionalidad del discurso.

¹⁸ Para Durkheim, por ejemplo, los ritos han sido considerados como modos de acción determinada que no pueden definirse ni distinguirse de las otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, más que por la naturaleza especial de su objeto. Los ritos para este autor, son maneras de actuar que se expresan en la creencia, debido a que puede no definirse un rito más que en virtud de cierta creencia. De tal modo que los mitos, creencias y leyendas, vendrán a ser representaciones o sistemas de representaciones que expresarán la naturaleza de las cosas sagradas y su relación con las cosas profanas. Véase: Durkheim, op.cit., pp. 40-41.

¹⁹ Ibidem, pp. 83-90.

Ahora bien, para los pensadores del Colegio de Sociología las diversas manifestaciones de la vida imaginativa han respondido a necesidades humanas esenciales, en donde *el mito* se destaca como un sitio en el que “[...] la colusión de las postulaciones más secretas y más virulentas del psiquismo individual y de las presiones más imperativas y perturbadoras de la existencia social se encuentran”.²⁰

Dentro de esta perspectiva se puede pensar al terreno del mito como un lugar que aparte de envolver símbolos y significaciones, se presenta a la sociedad como conjunto de representaciones que le dan forma. Siendo así, un espacio óptimo para la creación y por ende para *lo imaginario*. *El mito* y su construcción imaginaria se convierten en dos elementos constitutivos e instaurativos del comportamiento del ser humano, que independientemente de su naturaleza, se muestran como precedente para los distintos modos de lo real en general.

Si bien es cierto, los datos históricos y sociales han permitido construir la envoltura esencial de los mitos, pero lo han hecho con cierta separación, puesto que sólo nos han permitido apreciarlos exteriormente. De tal modo que en la actualidad se sigue preguntando acerca de cuál es su función y a qué necesidades responden.

A pesar de ello, la construcción mítica en las distintas sociedades no ha hecho otra cosa que exteriorizar *la imaginación* del hombre. Ha puesto de relieve la importancia de transponer una necesidad interna y afectiva, con datos externos que le permitan vivir y establecer cierto tipo de continuidad: “es bien sabido que todo mito es una búsqueda del tiempo perdido”. De forma tal, que el sentido mítico lo que hace es integrarnos a la significación de *lo imaginario* en general.

Por ejemplo, nos dice Caillois en su estudio sobre la *mantis religiosa*²¹, que los mitos son *representaciones colectivas*²² que varían conforme a cada

²⁰ Caillois, *El mito y el hombre*, México, Ed. FCE, 1998, p.13.

²¹ La *mantis* fue el nombre religioso que se le dio a un insecto, que de acuerdo a las costumbres de cada sociedad, se le atribuía un carácter divino o diabólico.

²² El término de *representaciones colectivas* que aquí utiliza Caillois es retomado de Durkheim, quién argumentaba que estas representaciones son estados de la conciencia colectiva que son diferentes de su naturaleza de los estados de la conciencia individual. El concepto de representación que utiliza este pensador, se refiere a modos de pensar, concebir o percibir y a lo que es pensado, concebido y percibido. La representación es colectiva tanto en su origen como por ser común a los miembros de una sociedad o grupo.

Véase: “Durkheim” en Lukes Steve, *Émile Durkheim : su vida y obra (Estudio histórico crítico)*, Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 6-7.

civilización y a cada sociedad, pero que actúan de manera particular sobre el individuo, ya que se presentan como una especie de conflicto psicológico inconsciente, que no escapa a la acción de las constituciones biológicas que determinan su comportamiento. Respondiendo de este modo a hechos claramente observables en la naturaleza:

El hecho que debe llamar la atención es el siguiente: una representación, una imagen, actúa sobre cada individuo por separado y, por decirlo así, secretamente, permaneciendo cada cual ignorante de las reacciones de su vecino. No puede invocarse ningún carácter simbólico que obtuviera lo esencial en el significado de su empleo social y la mayor parte de la eficacia emocional de su papel en la colectividad. Vale la pena detenerse en esa acción elemental y espontánea, que llama directamente la atención del individuo sin la intermediación oficiosa de la representación colectiva.²³

Es de esta forma como este autor nos señala que mediante los mitos es como podemos encontrar – por decirlo de algún modo – un cierto condicionamiento biológico de la imaginación, donde los instintos pueden obtener las satisfacciones que les niega la realidad, utilizando tanto las estructuras impuestas por los elementos históricos como la organización social.

En otros términos se puede decir que es tanta la fuerza de la estructura social al imprimir su sello sobre los individuos, que les impone un uso riguroso de su cuerpo, de tal forma que cada técnica, cada conducta que de ellos se desprende, permite observar el vínculo que se establece tanto en su realidad física como social. Señalando al mismo tiempo que la relación que hay entre lo biológico, lo mental y lo social no se presenta como un componente estático, sino que se desprende como un elemento dinámico en el que las diferentes formas de expresión se trasladan a una esfera de significaciones que engloban los múltiples aspectos que se desarrollan dentro de la realidad colectiva.

De igual manera, debe resaltar el hecho de que la construcción mítica no ha hecho otra cosa que poner en evidencia el carácter colectivo de la imaginación, puesto que al contener una estructura enteramente social, ha demostrado que su función específica se encuentra sólo en la sociedad. Es decir que *el mito* junto con constitución afectiva, no sólo muestran el grado en el cual los seres humanos se relacionan con el medio en el que viven, sino que son además ese

²³ Ibidem, p. 40.

*La *mantis* fue el nombre religioso que se le dio a un insecto, que de acuerdo a las costumbres de cada sociedad, se le atribuía un carácter divino o diabólico.

propio medio y la energía misma que lo define: “El mito representa para la conciencia, la imagen de una conducta cuya sollicitación siente ella. El mito mismo es equivalente de un acto.”²⁴

Por otra parte, como ya hemos señalado anteriormente, el papel que ha desempeñado *el mito* a lo largo de la historia de la humanidad y de sus civilizaciones, ha sido la de satisfacer necesidades esenciales de los individuos. Todos los mitos, hasta aquellos que nos parecen más irracionales, han sido objeto de fe. El hombre ha creído en ellos y ha moderado su conducta según ellos, de tal forma que hasta el momento es imposible que carezcan de fundamento objetivo, y por lo cuál resulta equívoco creer que han desaparecido. Sin embargo, en la sociedad moderna, existe cierta dificultad para entender cómo se han satisfecho esas necesidades y cómo se ha garantizado la función del mito.

Al respecto, una de las preguntas que se hace Roger Caillois es la de cómo se puede pensar al mito en la categoría de lo imaginario (más concretamente dentro de la sociedad moderna). Dicha interrogante llama notablemente nuestra atención, ya que mientras que por un lado, nos muestra que *el mito* ha sido y continúa siendo un fenómeno que se sitúa en el ámbito de *lo imaginario*, por el otro, nos permite considerarlo en un espacio más bien fenomenológico y no histórico, debido a que establece de antemano un principio de identidad.

Para responder a dicha interrogante, Caillois nos dice que tal vez podríamos aproximarnos al terreno de lo mítico y del *imaginario* a través de la creación literaria, para así, conocer un poco más acerca de cuál ha sido el papel que ha desempeñado la construcción mítica en la sociedad moderna. Pero al hacerlo—señala también— debe de ser con cierta consideración ya que “si efectivamente hay un valor del mito como tal, de ningún modo es de orden estético”.²⁵

Y es que en efecto, toda estética está orientada hacia la búsqueda de la gran creación maestra y hacia la conformación de lo bello. De tal suerte que la literatura como tal aparece en las sociedades modernas no sólo como una cuestión de simpatías particulares o de afinidades de gusto y estilo, sino como

²⁴ Ibidem, p. 92.

²⁵ Ibidem, p.166.

una relación estrecha que se establece entre el individuo y el 'público'. Por lo que la creación literaria, en tanto que es expresión del individuo, se presenta como algo expansivo y fundamentalmente trasgresor, mientras que el mito recae, por su naturaleza misma, en el terreno de lo colectivo.

El veredicto final siempre deriva así del individuo, no porque no influya la sociedad, sino porque propone sin coaccionar. En cambio, el mito pertenece por definición a lo colectivo, justifica, sostiene e inspira la existencia y la acción de una comunidad, de un pueblo, de un gremio o de una sociedad secreta. Ejemplo concreto de la conducta a seguir y, en el sentido judicial del término, *precedente* en el terreno sumamente extenso de la *culpabilidad sagrada* por eso propio hecho, reviste, a los ojos del grupo, autoridad y fuerza coercitiva. **Podemos llegar más lejos en esa oposición y afirmar que precisamente cuando el mito pierde su fuerza moral de coerción se constituye en literatura y en objeto de gozo estético.**²⁶

De este modo podemos señalar que el carácter y valor del mito en las sociedades modernas ha sido una invención de la literatura denominada como "alta" (de aquella que guía y prosigue motivaciones estéticas). Y que debido a que en sí misma constituye una fuerza que actúa de manera infinitamente indirecta y difusa sobre el terreno de lo colectivo, tiene la capacidad de representar una gran ciudad junto con sus héroes y sus ambiciones aventureras. Los mitos modernos contienen el poder suficiente sobre las imaginaciones para que nunca se plantee el problema de su exactitud. Creados enteramente por los libros y lo suficientemente propagados para formar parte de la atmósfera mental colectiva, que a su vez posee cierta potencia coercitiva, los mitos modernos han hecho renunciar a la imaginación a su mundo autónomo ya que han impuesto una especie de condicionamiento social que aprecia una coherencia insospechada de las cosas y que persuade y somete al mismo tiempo toda forma de misterio ininterrumpido, todo instante donde todo es posible en todas partes porque la imaginación ha delegado de antemano en él.

II.4.3 El poder

Si existiera una organización religiosa virulenta, nueva e incongruente

²⁶ Ibidem, p. 167 (las negritas son mías).

de pies a cabeza, apoyada por un espíritu incapaz de composición servil, un hombre aún podría aprender— y retener— que existe otra cosa que amar fuera de esta imagen apenas velada de la necesidad pecuniaria que es la patria en armas: ¡otra cosa por la que vale la pena vivir, otra cosa por la que vale la pena morir!

Georges Bataille

A propósito del tema del *poder*, comentaba Aldous Huxley en una de sus conferencias, que tanto la guerra como el poder motivador que lleva a los hombres a la guerra, están socialmente condicionados porque nos hacen pensar que no hay nada biológicamente inevitable respecto a esa terrible amenaza. Y dado que es un fenómeno socialmente condicionado podemos, si queremos, de-condicionarlo y librarnos de él. Además – mencionaba — la guerra no sólo buscará la completa destrucción de los combatientes, sino de la propia vida de los individuos. Y debido a que en el mundo existen pocas personas con poder de decisión, observamos que los más altos poderes políticos, los más altos poderes militares y económicos, siguen representando una portentosa concentración de fuerza y poderío que no permiten imaginar una salida de este atolladero.*

En otras palabras, los que nos está diciendo Huxley es que toda guerra estará inclinada a la búsqueda del poder, a ese tipo de poder que corrompe de manera absoluta todas las esferas de la existencia humana.

Pero como es sabido por todos estudiar el hecho del poder nos puede llevar a distintas concepciones y consideraciones, por lo que en las siguientes líneas nos limitaremos a exponer el pensamiento que desarrolló el *Colegio de Sociología* acerca de este tema.

Así pues, señala Bataille que para estudiar el hecho del *poder* debemos considerarlo, en primera instancia, como un *movimiento de conjunto* que es característico de todas las comunidades humanas, y en donde existe una *aglomeración* que encierra cierta atracción hacia un núcleo específico.

*Véase: Huxley Aldous, “Guerra y Nacionalismo, en: *La situación humana*, Ed. Edhasa, España, 1980.

Esta *aglomeración* puede ser móvil o estable y comprende un complejo de lugares, objetos, personas, creencias y prácticas que presentan un movimiento de concentración del *poder*.

Por ejemplo, nos menciona que en la época de la Edad Media se podía observar una aglomeración específica con cierto grado de autonomía, puesto que constituía por sí misma una imagen completa del conjunto de la sociedad, debido a que el *poder* se concentraba en una sola persona, en este caso en el señor feudal.⁶³

Pero en las sociedades modernas, las formaciones que del *poder* se ocupan resultan bastante confusas, ya que mientras por un lado, el *poder* se presenta ante los hombres como una realidad atractiva y seductora, por el otro, se percibe como algo repulsivo y temible. En la mayoría de los casos, el *poder* se concibe como algo individualizado, que se encarna en un objeto o persona específica, y en donde además se observa la concentración de sentimientos colectivos en el interior de una sociedad. El *poder*, en tanto que manifiesta un deseo común de los individuos, concentrado en el soberano, debe garantizar el orden de las cosas, pues de no ser así, se exigiría la inmediata inculpabilidad por parte de los individuos hacia quien tiene el *poder*. De tal manera que esa realidad que se representa ante los hombres como algo seductor y repulsivo, vendrá acompañada de una amenaza de muerte, en la cuál el soberano o rey al ser objeto de una concentración de deseos colectivos, será al mismo tiempo objeto de precauciones suspicaces. Perciera como si el soberano fuera tratado como una cosa sagrada y como sabemos, en las cosas sagradas, su contacto se procura por medio de un gran número de prohibiciones paralizantes.⁶⁴

Al respecto, Caillois nos menciona –en este mismo orden de ideas— que la singularidad del *poder* subraya una estrecha conexión que casi identifica su naturaleza con la de lo *sagrado*, ya que:

⁶³ Bataille, *Obras escogidas*, op.cit., p. 412-413.

En su libro de *Economía y Sociedad*, Max Weber señala, al respecto del poder feudal, que la administración de este poder se produce en virtud de una investidura a cambio de servicios específicos, primariamente militares. Por un lado, la administración feudal se origina como un carácter puramente personal, por la vida del señor y la del vasallo, y por el otro, se suscita en virtud de un contrato que se reduce a la promesa de fidelidad de los vasallos. El poder señorial en el feudalismo queda a merced de la voluntad de obediencia y fidelidad puramente personal de los vasallos, de modo tal que el tipo de contrato que se establece entre el soberano y los súbditos no representa un “negocio” jurídico corriente, sino la constitución de una relación fraternal con derechos (naturalmente) desiguales, que impone deberes de fidelidad recíproca.

Véase: “Los tipos de dominación” en Weber Max, *Economía y Sociedad esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2002. pp. 204-213.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 417.

Independientemente de su punto de apoyo y de su punto de aplicación, en todas sus variedades imaginables, ya se ejerza sobre las cosas o sobre los hombres, el poder aparece como una realización de una voluntad. Manifiesta la omnipotencia de la palabra, sea en forma de orden o de conjuro. [...] El poder, como lo sagrado, parece una gracia exterior de la cual el individuo es la sede pasajera. Se le recibe por investidura, iniciación o consagración. Se le pierde por degradación, indignidad o abuso. Goza del apoyo de toda la sociedad, que se une en su depositario. El rey lleva la corona, el cetro, la púrpura reservada a los dioses. Hay guardias que lo protegen. Dispone de toda clase de medios de coacción capaces de obligar a someterse a los refractarios.⁶⁵

De tal modo que el *poder* se constituirá sobre la paradoja del dominado y el dominador, se fundará sobre el juego efectivo de una diferencia de niveles energéticos que somete automáticamente el uno al otro, que da inmediatamente poder al uno sobre el otro.

Sin embargo, el hecho del *poder* tal y como se presenta en las sociedades modernas, poco tiene que ver con los lugares y actos sagrados, debido a que en éstas se sigue representando la concentración del *poder* en una sola persona pero en busca de su propio beneficio.* Las sociedades modernas han convertido todas las energías y actividades internas de una sociedad, en una especie de ordenamiento administrativo y regulador que tiende a asegurar la estabilidad a través de la dominación material sobre el conjunto de las sociedades. Dichas sociedades, han alterado en gran medida *los movimientos de conjunto* característicos de todas las colectividades, alienando de forma severa la conciencia de los individuos.

De tal suerte, que toda concepción que del *poder* se tiene en las sociedades modernas, se ha establecido mediante una mezquina combinación del poder religioso y del poder militar, aniquilado por completo toda concepción sagrada y religiosa que tiene el espíritu humano. En palabras de Bataille:

En una sociedad, el poder sería distinto de la producción de una fuerza religiosa, de una fuerza concentrada en una persona. Sería distinto asimismo de la fuerza de un caudillo. El poder sería reunión institucional de la fuerza sagrada y de la fuerza militar en una sola persona que las utiliza en su propio y exclusivo beneficio, y sólo a partir de ahí en beneficio de la institución.

En otros términos, es lo que escapa a la tragedia exigida por el movimiento de conjunto que anima a la comunidad humana –pero lo que escapa a la

⁶⁵ Caillois, *Lo sagrado y el hombre*, op.cit., p 99.

tragedia canalizando precisamente en beneficio propio las fuerzas que lo exigen.⁶⁶

Es de esta forma como más adelante estos pensadores afirmarán que “[...] las grandes revoluciones europeas han tenido como principal efecto el desarrollo de los militarismos nacionales. En el preciso instante en que nos encontramos, sólo el espíritu militar dicta su destino a unas masas humanas en estado de hipnosis, tan sobreexcitadas unas como aterradas otras.”⁶⁷

En este sentido, formaciones como las del *Estado* y el *ejército*, han funcionado precisamente como una tipo de organización social en las que se busca imponer el *poder* mediante la dominación física y psicológica de los individuos. Tales organizaciones, se han establecido como una especie de autoridad y voluntad colectiva reconocida por la conciencia de los individuos obligándolos a obedecer sus órdenes.

Por ejemplo, Campillo en la introducción al texto de *El Estado y el problema del Fascismo*, retoma el pensamiento de Bataille acerca del papel que había desempeñado la democracia liberal y burguesa durante la Europa de los años treinta, y nos dice que para este pensador tanto la democracia liberal como la burguesa, fueron sinónimos de debilitamiento moral y de desagregación social, ya que por un lado, la llamada ‘derecha’, la cual estaba a cargo del régimen fascista, había acabado con todos los vínculos comunitarios tradicionales de la sociedad, y por el otro, la llamada ‘izquierda’ encarnada por los comunitas, había demostrado la incapacidad para acabar con los desastrosos efectos del capitalismo, y sobre todo con la división social entre ricos y pobres, colocándose así, ambos regímenes como un obstáculo para la constitución de una auténtica comunidad humana.

La democracia burguesa carece de la autoridad suficiente para acabar con los antagonismos sociales y fundar una verdadera comunidad humana, puesto que dicho régimen consiste en un equilibrio precario entre fuerzas antagonistas. El régimen comunista edificado por los bolcheviques rusos se

*Al respecto Caillois hace una clara observación acerca de esta dualidad que existe dentro del poder. Nos menciona que si bien es cierto el poder goza del apoyo de toda la sociedad, utilizando toda clase de medios para someter a sus refractarios, pero también lo es el hecho de que el poder no existiría sin la complacencia y docilidad de sus subordinados. Así, todo tipo de poder, ya sea laico, militar o religioso es sólo la consecuencia de un complacimento. Por ejemplo, la disciplina de un ejército no se compone del poder de los generales, sino de la obediencia de los soldados.

⁶⁶ Bataille, op.cit., p. 420.

⁶⁷ Bataille, *Obras escogidas*, op.cit., p 429.

ha hecho tan totalitario como el régimen fascista, es decir, ha impuesto la unidad social por medio del temor, reafirmando el carácter nacionalista, militarista y expansionista del viejo imperio de los zares.⁶⁸

En tales condiciones, cabe preguntarnos ¿cómo es que el hombre puede escapar de esa perturbadora realidad que lo acompaña, cómo es que puede distanciarse de tan atroz destino? Es de este modo como se resalta a la *tragedia* como un medio capaz de desprender al individuo de esa realidad tan efímera que lo rodea.

Para Bataille, la *tragedia* no sólo se representará ante los individuos como aquella fuerza fuera de las armas que puede realmente apoderarse de los hombres, sino también como aquel lugar en el que verdaderamente se toma conciencia del acontecer humano.

El hombre de la tragedia lleva consigo la realidad de la profunda existencia humana perdida en la inmensidad del universo. El espíritu trágico es libertad, y la libertad que le anima puede distanciarle de la tarea de hacerse reconocer como realidad profunda del ser humano. De hecho, la tragedia sólo prosigue en torno a nosotros en unas existencias aisladas: sólo unos pocos individuos llevan hoy en su destino particular la integridad inexorable de la vida, su profundidad, sus silencios y su desgarramiento sin mentira.⁶⁹

De tal forma que si los individuos quieren alcanzar verdaderamente una conciencia revolucionaria para transformar su destino, ya no tendrá que ser mediante una concepción optimista y geométrica del futuro, sino por el contrario, será una *conciencia desgarrada* la que una a las masas y les permita alzarse violentamente contra sus dominadores. Lo cuál, no significa renunciar al deseo de una Revolución, sino más bien extraer fuerzas de aquello que constituyó su primer origen, esto es, la incertidumbre de un presente desdichado y no la certeza de un futuro feliz. *La conciencia trágica es la experiencia de la humillación y la miseria y no de la luminosa e ilusoria utopía.*

En esta misma lógica, debemos distinguir la noción de *soberanía* como otro elemento considerable del acontecer humano, puesto que permite al conjunto de la sociedad apreciarse como una existencia heterogénea que no admite

⁶⁸ Campillo Antonio, "Georges Bataille: la comunidad infinita", en: Bataille *El Estado y el problema del fascismo*, España, Ed. Pre-Textos – Universidad de Murcia, 1993, p. XII-XIII.

⁶⁹ Bataille, *Obras escogidas*, p. 431.

ningún tipo de dependencia funcional o utilitaria, estableciendo cierta autonomía que encierra en sí misma un verdadero fin que subordina a todas las otras actividades sociales.

En otras palabras, a través de la soberanía, la acción humana deja de ser medio para un fin, deja de estar motivada o justificada por algún bien último, deja de estar subordinada a un proyecto exterior o superior a ella y se convierte en una afirmación soberana de sí misma. La soberanía es la voluntad de ser para sí, sin demora y sin reserva, es decir de manera completa e inmediata.⁷⁰

II.5 El Colegio de Sociología: entre la sociología sagrada y la sociedad como ser compuesto.

Cuando un hombre piensa en la existencia de la sociedad sin prejuicios pero con cierta preocupación, sea ésta intelectual o práctica, es propenso a considerarla como un ser.

Georges Bataille

Como se mencionó en párrafos anteriores, uno de los objetivos principales del Colegio de Sociología fue el estudio de la realidad social en base a lo que se

⁷⁰ Campillo, “Georges Bataille: la comunidad infinita”, op.cit., p. XVI.

denominó como *sociología sagrada*. Señalamos que esta iniciativa tenía como finalidad abordar aquellos componentes que pusieran de relieve el movimiento de la sociedad en su conjunto. Al mismo tiempo que resaltaba la importancia de analizar aquellos elementos que por su exclusivo valor comunal, eran creadores de unidad.

Sin embargo, nos dice Georges Bataille que el problema de la naturaleza de la sociedad ha sido y es inherente a cualquier ciencia social, siendo imposible eludirla, incluso por la *sociología sagrada*. Así pues, esta nueva iniciativa tendría que admitir de antemano que aparte de los individuos que integran la sociedad, existe una acción de conjunto que transforma su naturaleza. Distanciándose de este modo, de todo pensamiento que admitiera que la existencia social sólo se reduce a adherir a los individuos a una especie de contratos.⁷¹

Es así como para la Escuela de lo Sagrado, la sociedad es concebida como algo diferente de la suma de los elementos que la componen.

Una sociedad humana aparece en el mundo como una existencia no aislada pero distinta – distinta no solamente del resto de las cosas y de los seres sino de las restantes sociedades: está compuesta de una multitud de elementos que son más o menos idénticos a los que componen la sociedad vecina, pero que de una manera suficientemente estable le pertenecen en propiedad. Un conjunto de hombres viviendo en una isla compone Gran Bretaña. Ahora bien, un aparte apreciable de los súbditos británicos se halla fuera de la isla. Y a la inversa, la población de la isla comprende un cierto número de extranjeros. Esto no impide que Gran Bretaña exista de una manera menos distinta, excluyendo a esos extranjeros e incluyendo, además de los insulares, la multitud de ingleses diseminados por el mundo. Así pues, existen de una parte los británicos y de otra Gran Bretaña.⁷²

De la misma forma, Bataille señala que la sociedad al estar conformada de una multiplicidad de organismos, hace de ella misma un modo de composición bastante complejo, de tal modo que lo más apropiado sería concebirla como un

⁷¹ Ibidem, p. 362 y 363.

*Al respecto, en *Sociología y Antropología* Marcel Mauss ha señalado que lo elemental de una sociedad es el establecimiento de un trasfondo moral sobre el que se constituya el don-cambio y no unos simples contratos en donde los fines individuales puedan resultar fatales para los fines de paz de conjunto.

El hecho del don-cambio consiste en un dar, recibir y devolver entre los distintos grupos de individuos, al mismo tiempo que establece un compromiso de respeto y honorabilidad para los miembros de la comunidad. De igual forma, el dar, recibir y devolver se aleja de cualquier pensamiento utilitario en el que el hombre se reduzca a la búsqueda de un bienestar propio, todo lo contrario, este hecho admite de antemano la búsqueda de un bienestar común a los miembros de la sociedad.

Véase: Mauss Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos, 1971.

⁷² Ibidem, p. 363-364.

ser compuesto, que contiene tanto seres vivos como seres inertes, y que se revela como algo trascendente ante el conjunto de composiciones que la integran.

Así tenemos que el concepto de <<ser compuesto>> posee dos importantes consideraciones:

- 1) Por un lado, se presenta como algo más que el montón que lo compone y conserva un 'movimiento comunal'.
- 2) Por el otro, presenta una diferencia en relación a una masa formada por elementos parecidos pero no compuestos.⁷³

Y es que en efecto, la sociedad al ser entendida como *ser compuesto* no se presenta como un simple organismo ni como un montón de asociaciones que no modifican las partes que la forman, todo lo contrario, se revela como una condición fundamental y esencial de todo lo que existe.

Del mismo modo, la noción de *ser* aparece como otro elemento importante para nuestros pensadores, ya que desde su perspectiva, hace partícipe el término de *conciencia*, sugiriendo nuevamente la problemática acerca de la naturaleza de la sociedad.

La peculiaridad del *ser compuesto* destaca la incógnita acerca de si la sociedad es un *ser consciente*, es decir, si confiere un espacio sólido para la conformación de una *conciencia colectiva*. Al respecto, Bataille nos menciona que:

Es fácil reconocer que la unidad social es la más precaria, que una misma sociedad puede formar en un momento varias muchedumbres igualmente unánimes, pero que se ignoran y después se dispersan, no existe motivo para desconocer que una determinada estructura, a la que contribuyen las instituciones, los ritos, y las representaciones comunes, mantiene profundamente la identidad colectiva. En especial, no existe motivo para olvidar que somos unos organismos de carácter compuesto y el carácter fugaz de la conciencia personal.⁷⁴

Dicho de otra forma, aunque los sujetos se enfrenten con sucesos que pueden parecer propios de la conciencia individual, realmente pertenecen a

⁷³ Ibidem, p. 367.

⁷⁴ Ibidem, p. 372.

expresiones de un movimiento comunal de la sociedad, pues no debemos olvidar que la singularidad del individuo sólo existe en lo social.

Cabe establecer, sin embargo, que la experiencia de lo social no se otorga de manera igual a todos los hombres, sino por el contrario, se concede de manera particular, debido a que la composición psíquica de cada ser humano, es total e íntegramente personal. Así pues, podemos argumentar que la sociedad entendida como un *ser compuesto* permite adquirir una *identidad colectiva* que no sólo hace de los individuos un organismo lineal unido, sino que además los dota de una fuerza autónoma capaz de unir y fragmentar— parcial o totalmente – el lazo que los une a la sociedad, colocando así su independencia.

Hemos hecho estas observaciones acerca de la importancia que tiene definir a la sociedad como un *ser compuesto* para el Colegio de Sociología con la finalidad de colocar los elementos más significativos que nos permitan emprender nuestro recorrido hacia el terreno de la *sociología sagrada*.

Por lo cuál – si nuestro análisis hecho anteriormente es acertado – comenzaremos distinguiendo los componentes más sustanciales que giran alrededor de dicha iniciativa.

En primera instancia, debemos recordar que la propuesta de una *sociología sagrada* para el estudio de las diversas expresiones de la realidad, debe contener como elemento principal el carácter de *lo sagrado*, que sin duda alguna, ha sido un valor constitutivo dentro de distintas sociedades.

Todas las sociedades humanas, en tanto que crean y conservan un conjunto de objetos, sitios, creencias y prácticas, han revelado la importancia de lo sagrado y han determinado la pertenencia de los individuos a una estructura social.

Por mucho tiempo, este ámbito ha sido percibido como un núcleo central en el que los seres humanos fundan experiencias internas de agrupación, dejando entrever la conformación de un movimiento comunal de la sociedad. Los diversos modos inventados por los hombres para nombrar o imaginar lo sagrado cambian con cada sociedad, pero siempre hay un fondo común en ellos que nos hace pensar en lo íntimo de esta experiencia.

Pese a ello, menciona Caillois que a diferencia de las sociedades primitivas, en las cuáles lo sagrado parecía intervenir como algo afectivo y entrañable a los individuos, bastando sólo con que estos sintieran una mutua atracción hacia un objeto particular, en las sociedades modernas este elemento parece no interponerse, ya que dichas sociedades han tratado de desprenderse de su significado.⁷⁵

El principio de individualización – característico de las sociedades modernas – ha hecho que este componente se perciba como algo exterior a los individuos, debido a que estas sociedades, han tendido a aplazar indefinidamente el contacto con las fuerzas de lo sagrado. La pérdida de una conciencia social, que tiene la facultad de fragmentar a la sociedad, despoja al hombre de los medios que posee para escapar de lo que es, descubriendo así que lo que realmente se encuentra en él, es la falta de una unidad. Los hombres de las sociedades primitivas se representaban a sí mismos como una realidad indivisible. Pero en las sociedades modernas, los hábitos de pensamiento están tan bien establecidos que a cada individuo le resulta difícil imaginarse separado de lo que lo condiciona.

En este sentido, Bataille señala que el núcleo social aparece como tabú, esto es, que se presenta como algo intocable e innominado⁷⁶ a los sujetos, puesto que la relación que se establece entre ellos ya no se otorga de manera inmediata como en las sociedades primitivas, sino como una relación *mediatizada* en la que se describe claramente la profunda alteración de la vida humana debida a la acción del núcleo social.”[...] El hecho de que un individuo se sienta atraído por otro u otros supone un discernimiento, un reconocimiento, consciente o no, del semejante.”⁷⁷ De modo tal, que lo que al ser humano le resulta imposible transformar por sí solo, lo realiza a través de un movimiento de uno a otro individuo, presentando así, desde un principio, un carácter social. Lo anterior, nos lleva a señalar un antecedente no por obvio menos importante: el hecho de que lo social es un orden que se caracteriza por haberse separado y distinguido del desorden natural. Y lo ha hecho a través de ciertos tabúes que han domesticado las fuerzas naturales y humanas que nos constituyen.

⁷⁵ Caillois, en Hollier, op.cit., p. 127.

⁷⁶ Bataille, op.cit., p.384.

⁷⁷ Ibidem, p. 387.

Sin embargo, los tabúes que se han impuesto a lo largo de las sociedades modernas, no sólo han conformado un conjunto de prohibiciones que tienen por objetivo impedir ciertas expresiones del ser humano, sino que además han impedido al individuo fundirse en lo sagrado, estableciendo un uso medido y poco riguroso de sus fuerzas. El orden social es el resultado de la prohibición del consumo íntimo de las fuerzas que convergen en lo sagrado.

Así por ejemplo, observamos que terrenos como el de la sexualidad y la agresividad se han convertido en tabúes sociales predominantes, debido a que forman parte de las fuerzas naturales más reveladoras de la existencia humana.

Al contrario de las sociedades primitivas, las sociedades modernas han separado de manera sutil la esfera sagrada de la profana, mostrando una notable inclinación hacia el terreno de esta última. Y como al parecer, la esfera profana se ha convertido en la conciencia o yo social, a lo sagrado se la ha atribuido la particularidad de *lo inconsciente*, puesto que su contacto se revela como algo bastante desfigurado para la conciencia de los individuos.

De tal modo, que las distintas partes y formas que componen lo social, tienden a diferenciarse y separarse entre sí, estableciendo una mayor complejidad entre los individuos que conforman la sociedad. Y “es precisamente en este punto cuando debemos poner en cuestión la existencia del núcleo sagrado en torno al cuál se organiza el feliz recorrido de la comunicación humana.”⁷⁸

Hace un momento describí el carácter que se le ha atribuido a lo sagrado dentro de sociedades más complejas como las modernas y que mecanismos se han tornado alrededor de su actividad. Ahora quisiera ahondar un poco más sobre el tema de *lo inconsciente* y lo sagrado, y la relación que establece con la sociología sagrada.

⁷⁸ Ibidem, p. 391.

*La palabra *Fenomenología* proviene del griego *phainomenon*, que se refiere a lo existente, logos, concepto, teoría.

En un sentido amplio es un término de la filosofía idealista con el que se designa la teoría acerca de los fenómenos de la conciencia. Por ejemplo, en el sistema hegeliano “Fenomenología del Espíritu” es una de las partes en las que se investigan las formas concretas en que se manifiesta el espíritu absoluto.

La fenomenología es la disciplina filosófica fundamental que habla acerca de las formas de la conciencia, inertes en principio a esta, se ocupa de la contemplación, de la esencia acerca del ser verdadero y absoluto en general.

Véase: Blaiberg, *Diccionario marxista de filosofía*, México, Ed. Cultura Popular, 1978, pp. 114-115.

Siendo esto así, comenzaremos diciendo que para el Colegio de Sociología uno de los aspectos más importantes del hombre era reconocerse atraído por lo que le provoca más horror. Por lo que señalan a la *Fenomenología** como una puerta posible para describir toda experiencia vivida.

Sin embargo, dar única razón a este medio podría parecer inaceptable para la ciencia predominante de aquel tiempo como el psicoanálisis, puesto que dentro de las experiencias vividas por cada sujeto, se originan datos exteriores que escapan de antemano a todo entendimiento.

Es así como Bataille nos señala que el estudio del inconsciente hecho hasta aquel momento por el psicoanálisis, había reducido su importancia a la tarea objetiva e impávida de la ciencia, a pesar de que este método partía de una *experiencia subjetiva*. Convirtiéndolo de esta forma, en un simple objeto de conocimiento.

Nos dice Bataille:

Se dirá que en estas materias, la ciencia más fría sigue estando titubeante: lo está, en efecto, pero considero que es humanamente posible contentarse con la autoridad de un Mauss o de Freud.

Debo reconocer, sin embargo, que un hegeliano puede oponer al conjunto de consideraciones que acabo de desarrollar un argumento aparentemente decisivo. La *Fenomenología del Espíritu*, escrita en 1806, prescindió tanto de los datos de Mauss como los de Freud. [...] El método hegeliano parece haber penetrado al menos hasta muy adentro de las regiones oscuras del hombre.⁷⁹

La Fenomenología de Hegel, arguyó que el corazón de nuestra existencia – el fundamento de la especificidad humana – era la *negatividad* o la acción destructiva del hombre. Dicha *negatividad* estaría cargada violentamente de un valor expresivo que se proyectaría tanto en lo consciente del espíritu humano como en lo inconsciente. Al mismo tiempo que implantaría una *heterogeneidad* en las distintas regiones del espíritu humano. Esta *heterogeneidad*, resaltaba el hecho de que la unión entre los hombres no se presentaba de forma inmediata (como en las sociedades primitivas), sino que se efectuaba como una realidad completamente extraña a los individuos.

En este sentido, la *Fenomenología* tendría que ser entendida como el espacio en donde emergen experiencias particulares de vida (puesto que corresponden

⁷⁹ Ibidem, p. 398.

íntegramente a los sujetos), y que por sus especificidades, se disgregan ante el conjunto de experiencias comunes que promueven ciertos pensamientos alterados por determinados conocimientos objetivos.

Entendido esto así, el terreno del inconsciente para el Colegio de Sociología escapa a toda determinación por parte de la ciencia, debido a que en él se producen una infinidad de representaciones de las cosas y se crean una multitud de imágenes cargadas con cierto sentido sobrenatural y con un valor expresivo de creencias complejas. El inconsciente será pues, el lugar donde el individuo genera de manera simultánea, momentos de repulsión y de atracción.

En efecto, no hay duda de que existe una estrecha conexión entre la repulsión, la repugnancia y lo que el psicoanálisis denomina el rechazo. Y el rechazo que encierra una parte apreciable de los elementos vitales en el inconsciente, es en sí mismo, según el psicoanálisis, un mecanismo inconsciente. La acción de fuerzas repulsivas es expulsada, por consiguiente, de la conciencia cada vez, al menos, que existe en ella producción de inconsciente: en cualquier caso, es expulsada de la conciencia cada vez que existe en ella producción de sagrado.⁸⁰

En otros términos, podemos argumentar que lo sagrado es, justamente, ese retorno a lo reprimido. Lo sagrado como *inconsciente* vendrá a distinguir el principio de *negatividad* del que nos hablaba Hegel. Al mismo tiempo que constituirá la especificidad de *los movimientos de conjunto* que animan todas las comunidades humanas.

En tales condiciones, debemos recordar que la institución de los tabúes ha funcionado indudablemente como una forma de rechazo de los individuos hacia aquellas regiones que les es imposible penetrar, y en donde además, ciertos objetos que parecen intocables o impuros, se convierten en sagrados.

La manifestación de lo sagrado bajo esta óptica, aparecerá como una revelación de misterios, como algo fascinante y tremendo a la vez. Se otorgará en momentos de experiencia límite (como la sexualidad y la muerte) y nos permitirá romper la realidad, pero no a través de la mente sino de las sensaciones. Lo sagrado será pues, una puerta para lo imposible.

⁸⁰ Ibidem, p. 404-405.

Ahora bien, en lo que respecta al tema de la *sociología sagrada* valdría la pena preguntarnos acerca del por qué la propuesta de una iniciativa de esta índole y no de una *sociología de lo sagrado*.

En dichas condiciones, tendremos que tomar en cuenta, primeramente, el contexto social en el que se encontraban estos pensadores.

Si recordamos que el horror de la guerra, la presencia de un pensamiento totalizador tanto del régimen fascista como del comunista – que tratarían de imponer la unidad social por medio del temor –, la compañía de la muerte y de la devastadora violencia que suscitaban los acontecimientos en Europa, fue algo con lo que aprendió a vivir el Colegio de Sociología, entenderemos entonces la necesidad de crear armas teóricas sobre el dramatismo existencial en el que se encontraban. Para el Colegio de Sociología, la propuesta de una *sociología sagrada* era realmente la de una *sociología del error*. Dicha iniciativa, residía en el hecho de ponerlo todo en cuestión, era esencialmente una ideología de lucha.

No se trataba de fundar una ciencia de la religión que explicara en clave social lo religioso, sino por el contrario, se trataba de comprender lo social en clave religiosa, anticipando de antemano a lo sagrado como aquel componente esencial y distintivo de todas las sociedades humanas.

De tal modo, no podría ser una *sociología de lo sagrado* la que estudiara los distintos componentes de la sociedad, puesto que el terreno de lo sagrado, está fuera del alcance de cualquier tipo de fines útiles y prácticos de la ciencia. Así pues, la propuesta de una *sociología sagrada* estaría inclinada a distinguir la idea de que los seres humanos somos una vida consciente que tiende a situarse como el fondo de las cosas, pero que sobre todo, se atribuye la unidad fundamental mediante la cual se opone al resto del mundo como una realidad irreductible.

II.6 Conclusión General

Los estudios realizados por el *Colegio de Sociología* acerca del *mito*, *lo sagrado* y *el poder*, no sólo nos permiten pensar a la sociedad desde una nueva perspectiva, sino que además, dichos elementos nos han brindado nuevas pautas de reflexión sobre el tema de *lo imaginario* como un componente significativo dentro de la construcción de la realidad social.

El contexto socio-histórico en el que se desarrolla este *Colegio* hace del apartado sobre *la genealogía*, más que una herramienta metodológica, una necesidad de comprensión sobre las circunstancias que llevaron a estos pensadores a emprender una organización diferente, que tuviera como propósito fundamental el estudio de aquellos componentes de la vida social que eran etiquetados de 'anormales', ya que no eran manipulables desde el punto de vista científico. Mientras que por un lado, la ciencia se encargaba de imponer un orden a la naturaleza y de dar una significación del mundo encerrada en la rejilla de la Razón, por el otro, expresiones como *los ritos*, *los mitos*, *lo sagrado* y las estructuras del *poder* se constituían como nuevas formas de experiencia psicológica de los sujetos.

De tal suerte que los estudios sobre *lo sagrado* no sólo demostraron que existen representaciones de la naturaleza y la sociedad que pueden ser reales o imaginarias, visibles o invisibles, objetivas o subjetivas, sino que además estas representaciones están fuera del alcance de cualquier código lógico puesto que pertenecen al mundo de lo desconocido, al campo de la experiencia concreta de los sentidos.

El estudio del *mito* por su parte, mostró la apertura de un espacio de creación ideativa que tenía como finalidad fortalecer la credibilidad y solidaridad de los miembros de un grupo, presenciando al mismo tiempo, un sentimiento afectivo de la comunidad. El *mito*, entendido como aquel lugar en donde se encierran un conjunto de símbolos y significaciones, no sólo hace posible encontrar la forma de una sociedad, sino que además le permite experimentar un modo de *creación imaginaria* que lo considera más bien un espacio fenomenológico y no histórico, debido a que establece de antemano un principio de identidad. De tal modo que tanto *el mito* como su *construcción imaginaria*, lejos de implantarse como dos formas separadas de la evolución del ser humano, se instauran como dos modos constitutivos del hombre, puesto que a través de *lo imaginario*, *el mito* se funda como aquel recurso supremo de la conciencia humana— como el corazón viviente su alma— que es capaz de otorgarle una significación del mundo y de la sociedad.

Y por último, los estudios del *poder* nos brindaron la posibilidad de pensar a la sociedad como un *ser compuesto*, es decir como algo que se revela y trasciende el conjunto de componentes que la integran. La sociedad pensada como un *ser*, no sólo permite a los individuos adquirir una *identidad colectiva*, sino que además los convierte en *seres soberanos* que no admiten ningún tipo de dependencia funcional o utilitaria de su existencia. Tanto el *ser compuesto* de la sociedad como el principio de *soberanía* otorgan a los individuos cierto grado de autonomía capaz de unir y fragmentar el lazo que los une a la sociedad, y así la acción humana, deja ser medio para un fin, deja de estar subordinada a un proyecto exterior o superior a ella y se convierte en una afirmación soberana de sí misma.

En síntesis, podemos decir que las representaciones colectivas que se desprenden de la sociedad, suponen la presencia de conciencias individuales que actúan y reaccionan las unas sobre las otras, y que simbolizan un sentimiento de existencia propia por el simple hecho que han concurrido a formarlas.

CAPÍTULO III

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD: UNA APROXIMACIÓN SOCIOLÓGICA AL ESTUDIO DE LO SAGRADO, EL MITO Y EL PODER

El presente capítulo tiene como propósito fundamental abordar las ideas más relevantes del pensamiento de Cornelius Castoriadis en torno al tema de *las significaciones imaginarias sociales*. Describiremos los componentes más significativos que se encuentran alrededor de esta temática con la finalidad de establecer algunas bases teóricas que nos permitan relacionar dichos componentes con los temas estudiados por el *Colegio de Sociología*, tratando de analizar a su vez, la importancia que tienen estos dos pensamientos en la conformación de una sociedad.

Para ello, dividiremos el capítulo –como lo hace Yago Franco en su libro sobre Castoriadis— en tres apartados principales (Filosofía, Política y Psicoanálisis), con la intención de ofrecer un panorama más claro sobre el pensamiento de este autor.

III.1 La Filosofía

En muchas ocasiones, se ha señalado que el pensamiento filosófico de Cornelius Castoriadis no reside en la creación de nuevos conceptos o formas racionales de conocer al *ser* y al mundo, sino más bien en la labor intelectual de establecer nuevos tipos de esquemas imaginarios que nos permitan esclarecer la totalidad de la experiencia humana.¹ De ahí, que el estudio sobre la *imaginación* sea sustancial dentro del pensamiento teórico de este autor, ya que por un lado, será la *imaginación* la encargada de proporcionarnos los elementos constitutivos de toda reflexión y de mostrar que la *subjetividad* no está fuera de todo saber; y por el otro, que a través de la *imaginación* los

¹ Jiménez Marco, “Cornelius Castoriadis el psicoanálisis y la institución imaginaria de la sociedad una elucidación y un proyecto”, en: *Institución, imaginario y socioanálisis*, México, UNAM, 2005, pp. 92-93, Payá Víctor (cord.)

individuos intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan. La *imaginación* —dice Castoriadis— es el origen de todo lo que se representa y es pensado (de lo racional), consiste en la característica primordial del ser humano.²

En este sentido, la filosofía de Cornelius no sólo romperá con las tradicionales tesis ontológicas sobre la total separación del *sujeto* y el *objeto*, afirmando que ambos aspectos son inseparables, sino que además aseverará que el *ser* es un *ser de creación* que permite el surgimiento de nuevas formas, pues lo primordial del ser humano radica en el carácter sintético de su subjetividad, esto es, en un uso productivo y creador de la imaginación, que posibilita nuestra conciencia y nuestra vida.

III.1.1 La imaginación radical

Lo propio del hombre no es la lógica sino la imaginación irrefrenada, desfuncionalizada. Esta imaginación es la que permite que el pensamiento reflexivo pueda existir, por lo tanto también que pueda existir una ciencia y aun un psicoanálisis. Porque el ser humano es caos, abismo, sin fondo, en tanto ser de imaginación e imaginario, creación no predeterminada que superpone al caos un cosmos. Esto es el elemento poiético del ser humano, del que la razón misma es un retoño.

Cornelius Castoriadis

Hablar sobre *imaginación* en el pensamiento de Castoriadis, es hacerlo en función de dos consideraciones principales: la primera tiene que ver con la conexión que establece ésta con la imagen y que no se reduce solamente a un plano visual sino más propio de la forma; y la segunda se relaciona con la *imaginación* entendida como *creación* (esta última es en la que se centrará el pensamiento de este autor).

La *imaginación* tal y como fue abordada por este teórico, es considerada como *imaginación radical*, es decir, como aquella que se contrapone a una

² Castoriadis en: Franco Yago, *Magma Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003, p. 60.

imaginación puramente reproductiva puesto que constituye de antemano una dimensión de indeterminación que admite el surgimiento de nuevas cosas. “La imaginación radical es la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical, en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de imaginación como señuelo o engaño, etc., para acentuar la *poiesis*, la creación”.³

Dicha *imaginación*, es la que nos permite diferenciar entre lo <<real>> y lo <<ficticio>>, y de establecer, al mismo tiempo, la *realidad* como un tipo de realidad específica. Según Castoriadis, no es que la *imaginación radical* no funde imágenes, sino que lo hace más concretamente como formas que pueden ser imágenes en un sentido general. La *psique* como *imaginación radical* tiene la capacidad de hacer surgir una representación, una puesta en imagen a partir de la nada, pero también de contener en sí misma la capacidad de organización que toda representación tiene.⁴

Por otro lado, debemos resaltar el hecho de que para Cornelius la *imaginación radical* en tanto constitución del ser humano, viene aparejada de la *socialización de la psique*, esto es, que existe un carácter inseparable de entre la psique y la sociedad, pero también una irreductibilidad. Para él:

La sociedad no puede forzar a la psique a hacer cualquier cosa, puesto que debe respetar su modo de funcionamiento: la psique tiene como característica primordial a la imaginación radical, la cual implica la potencialidad de crear otro tipo de instituciones. La sociedad se vale de la imaginación radical, pero encuentra un punto de contacto con la psique (que permite que su creación llegue al dominio de lo histórico social) en la capacidad de sublimar que ésta tiene, es decir, de cambiar el fin y el objeto de sus pulsiones: es así como provee a ésta de objetos y fines. En este círculo de creación, la psique – que para Castoriadis no puede hallar existencia si no lo es provisto de algún sentido— crea los elementos que permiten la aparición de *significaciones imaginarias sociales* (que son lo que le dan vida a una sociedad) las que a su vez, mediante el trabajo del colectivo y sus instituciones, son incorporadas y re trabajadas por la psique.⁵

³ Señala Castoriadis que este tipo de imaginación tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano –expresado en *La interpretación de los sueños*— pero que fue acallado por el mismo, para poder ser aceptado por la ciencia oficial. Dice Castoriadis que esta imaginación había sido previamente descubierta y ocultada por Aristóteles, situación que se reproduce en Kant y reaparece en Heidegger, para recalar en Sartre, quién resalta su característica de algo ficticio, especular, lo que no tiene consistencia. Está claro que para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que *es*, es producido por la imaginación radical. Véase: Castoriadis en: Franco Yago, op.cit., p. 177.

⁴ Castoriadis Cornelius, *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1998, p. 268.

⁵ Franco Yago, op.cit., p. 105.

De este modo, hablar de *la imaginación* como *creación* es hacerlo en un sentido *ex nihilo*, es decir como algo que está más allá de los elementos preexistentes de una sociedad. Es cierto que hay una incorporación de la *psique* dentro de la sociedad, pero también lo es el hecho de que la *imaginación radical* otorga a los individuos una capacidad de reflexión lúcida que dará lugar al cuestionamiento de sus significaciones sociales, permitiendo a su vez, la institución de otras nuevas.

En síntesis, podemos decir que para Castoriadis la *imaginación radical* será aquella característica del psiquismo humano que permite formular lo que no está, de ver una cosa en otra cosa y de combinar indisolublemente el flujo y la espontaneidad de representaciones de la vida misma, pues *la imaginación radical* tiene la posibilidad de interiorizar y de investir lo que le ofrece la sociedad.

III.1.2 Lo histórico social y las significaciones imaginarias sociales.

Los hombres fueron, individual y colectivamente, ese querer, esa necesidad, ese hacer, que se dio cada vez otro objeto y con ello otra <<definición>> de sí mismos.

Castoriadis

El tema de *lo histórico social* y de *las significaciones imaginarias sociales*, son otros de los puntos fundamentales que se encuentran dentro de la construcción teórica de nuestro autor. Dichos componentes nos hacen pensar tanto en el tema de la sociedad y la historia, como en el de la *psique* y el individuo social. Decía Castoriadis en uno de sus seminarios que lo viviente, lo psíquico, el individuo social y la sociedad, son formas que están estrechamente relacionadas, más aún, que el hombre y la sociedad se ligan íntimamente

puesto que “[...] el individuo social es una manifestación de la sociedad, que no existe concretamente, materialmente, más que en y por los individuos sociales.”⁶

Pero, “¿Qué son estos seres humanos y de dónde vienen? ¿Existe alguna acción humana que tenga una posible significación fuera de toda sociedad instituida, de las relaciones, de las significaciones, de las metas, de los valores planteados por esta sociedad instituida? ¿La sociedad engendra la historia o es al revés?”⁷ Primeramente, tenemos que decir que para Cornelius, el universo humano es un mundo que comprende la condición de individuos sociales formados por la sociedad. Somos lo que somos porque compartimos un lugar, un mundo creado e instituido por una sociedad particular. Pero la sociedad no es nunca una repetición de sí misma, pues cada forma *sociohistórica* es verdadera y genuinamente singular: “la creación no es producción, no es el hecho de colocar en el mundo un ejemplar de algo preexistente, es la posición de algo nuevo.”⁸ Es así como resalta la importancia que tiene la *historia* en la conformación de la sociedad. La *historia* –dirá:

[...] no es la suma total de las acciones de los hombres a través del espacio y el tiempo, sino todo lo contrario, **la historia es la autoalteración de la sociedad, una autoalteración cuyas formas mismas son cada vez la creación de la sociedad considerada.** [...] En un nivel más profundo, sería incluso inapropiado decir que la historia es una *dimensión* de la sociedad, la dimensión gracias a la cual el pasado de una sociedad es siempre inmanente a su presente, y este presente está siempre habitado por un futuro de forma y de contenido no especificados. **La historia es autodespliegue de la sociedad a través del tiempo; pero ese tiempo es, en sus características esenciales, una creación de la sociedad,** simultáneamente un tiempo *histórico* y, además, en cada caso particular, *el* tiempo de esta sociedad particular con su tiempo particular, sus articulaciones significativas, sus anclajes, sus proyectos y sus promesas.⁹

Es de este modo como Castoriadis se distanciará de las concepciones positivistas que argumentan que la sociedad es producto de la historia o que la historia es producto de la sociedad, puesto que la historia no puede ser entendida como repetición, no está sujeta a instancias físicas, lógicas u

⁶ Castoriadis Cornelius, *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, México, Ed. FCE., 2004, p. 97.

⁷ Preguntas retomadas de Castoriadis en: “Modo de ser y problemas de conocimiento de lo sociohistórico” del texto *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI)*, México, Ed. FCE., 2002, p. 259.

⁸ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op.cit., p. 260.

⁹ *Ibíd.*, pp. 259-260. (las negritas son mías)

ontológicas de algo determinado para siempre. La *historia* no descubre la sociedad, sino que es en sí misma creación y destrucción de ésta, pues lo *histórico social* es la base que constituye a los sujetos y el lugar en el que la *psique*, lejos de mostrarse como algo pasivo, tiene la facultad de transformar la subjetividad de los seres humanos, haciéndolos capaces de pensar su presente, su pasado y su futuro.

Lo histórico social es uno de los dominios y creación del hombre. Castoriadis, en este punto, muestra la indisociabilidad e irreductibilidad de la psique y la sociedad. Sociedad e historia no tiene existencia por separado. Lo social se da como autoalteración, como historia. Ésta es la emergencia de la institución, en un movimiento que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del *imaginario social instituyente*. Éste crea a partir del *magma* de significaciones imaginarias sociales, y ese *magma* es el que constituye a la sociedad como un mundo de significaciones. De este modo, cada sociedad se autoinstituye. El ser de lo histórico-social está dado por esas significaciones, que dan un determinado sentido a la vida social, siempre arbitrario. Este dominio se mantiene unido gracias a la urdimbre producida por el *magma* de significaciones imaginarias sociales. La burguesía por ejemplo, produce su propia definición de la realidad, que tiende a ser tomada como canónica por los sujetos, debido a la habitual heteronomía en la cual se hallan las sociedades.¹⁰

En este sentido, el papel que juegan las *significaciones imaginarias sociales* en el campo de lo *histórico social* es imprescindible, puesto que además de ser ahí el lugar donde se originan, demuestran la entrañable coyuntura e interdependencia que existe entre la psique y la sociedad. Las *significaciones imaginarias sociales* permiten a los individuos, conducirse socialmente, crear y ser compatibles con cierta cultura. Son el medio por el cuál los seres humanos son formados como individuos sociales con capacidad para participar en el 'hacer y decir'¹¹ social, pues de ellas se desprenden sentimientos y afectos que vinculan íntegramente a los sujetos.

Asimismo, las *significaciones imaginarias sociales* son las que permiten mantener unida a una sociedad, y pensarla como esta sociedad y no otra.

¹⁰ Yago Franco, op.cit., p. 177. (las negritas son mías)

¹¹ Al respecto, Castoriadis distingue dos tipos de dimensiones que organizan las significaciones imaginarias sociales en la articulación interna de una sociedad. La primera es denominada como *legein* que es lo que permite realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc., y su operación fundamental es la designación; esto es lo que hace posible el hacer-representar social. El *legein* es la dimensión identitaria del *representar-decir* social: significa elegir, distinguir, reunir, contar, decir. Y la segunda, es entendida como *teukhein* (que trata de la cuestión del reunir-adaptar-fabricar-construir) se encarga de la finalidad e instrumentalizada, refiriendo lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del *hacer* social. Véase: Franco Yago, *Magma Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, op.cit., pp. 50 y 179.

La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo. Correlativamente, no puede haber nada que sea para la sociedad si no se refiere al mundo de las significaciones, pues todo lo que aparece es aprehendido de inmediato en ese mundo, y ya no puede aparecer si no se lo considera en ese mundo.¹²

Lo anterior no quiere decir que esas *significaciones* se reduzcan a un modo de ser primero u originario, sino que son ellas mismas las que dan existencia a una sociedad, son las que expresan la coparticipación de objetos y acciones sociales entre los individuos en un marco *histórico social* específico. En otras palabras, lo que las sociedades hacen es presintificar esas *significaciones imaginarias sociales* centrales por medio de múltiples significaciones particulares.

Las significaciones imaginarias no se reducen a referentes racionales o reales puesto que ambos referentes son instituidos. No son ideas, ideologías, creencias, imágenes, representaciones, el inconsciente, cosas, razones, pensamientos, afectos, sentimientos, deseos, palabras, fantasías, sueños, metáforas, etcétera, pero sí, las significaciones imaginarias, son elementos que mantienen unidas a todas esas referencias y a la sociedad misma.¹³

Así pues, las *significaciones imaginarias sociales* permiten observar la capacidad que tienen los colectivos humanos de hacer surgir nuevos esquemas y formas que son creadores de mundos. “Los colectivos toman lo que existe para crear formas nuevas, impredecibles; producen en un determinado momento una ruptura de las significaciones imaginarias para dar lugar a algo nuevo. Esa ruptura y aparición de nuevas significaciones es creación: es lo mismo que hacen los artistas.”¹⁴

De tal suerte que toda sociedad es creadora de las representaciones, deseos y afectos de los individuos que la integran, otorgándoles a la vez la posibilidad de establecer y transformar sus significaciones mediante diversos elementos identificatorios que pueden ir desde su forma de concebir el mundo hasta su práctica cotidiana.

¹² Castoriadis Cornelius, *La institución imaginarias de la sociedad 2*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1989, p. 312.

¹³ Jiménez Marco, *Institución, imaginario y socioanálisis*, op.cit., pp. 108 y 109.

¹⁴ Castoriadis en: Yago Franco, op.cit., p. 30.

Por otro lado, debe resaltar el hecho de que cuando Castoriadis habla de *significaciones imaginarias sociales* lo hace en referencia a lo que él denomina *La institución imaginaria de la sociedad*, y será justamente en este dominio donde distinguirá a estas *significaciones* como *imaginario social instituyente*. Para este autor, *La institución imaginaria de la sociedad* comprende un universo de *significaciones imaginarias* que se encarna en la sociedad. “[...] La institución de la sociedad es como es y tal como es en la medida que <<materializa>> un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia a la cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir”.¹⁵

La institución imaginaria de la sociedad instaaura un modo particular de ser de las cosas y de los sujetos, en el cual sus significaciones imaginarias son diferenciadas del total de las otras instituciones de la sociedad, puesto que son ellas mismas quienes organizan el mundo social que instrumentan.

La creación de la sociedad instituyente, como sociedad instituida, es en cada momento mundo común, *kosmos koinos*: posición de los individuos, de sus tipos, de sus relaciones y de sus actividades; pero también es posición de cosas, de sus tipos, de sus relaciones, de su significación, unas y otras aprehendidas en cada momento en los receptáculos y los marcos referenciales instituidos como comunes, que le dan existencia conjuntamente.¹⁶

Y estas significaciones pueden ser:

[...] los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etcétera. La realidad es, evidentemente, una significación imaginaria, y su contenido particular está fuertemente codeterminado, para cada sociedad, por la institución imaginaria de la sociedad.¹⁷

En este sentido, debemos resaltar que la importancia que tiene *lo simbólico* dentro de la conformación de las significaciones imaginarias y de sus instituciones es indispensable, ya que por una parte, será a través de *lo simbólico* en donde las instituciones de la sociedad podrán existir, pues cada una constituye una red simbólica que plantea que las relaciones sociales entre

¹⁵ Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, op.cit., p. 307.

¹⁶ *Ibidem*, p. 329.

¹⁷ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op.cit., p. 187.

los individuos tiene algo que expresar independientemente de lo que ya estaba dicho o escrito y que sus actos reales – ya sean individuales o colectivos— junto con sus realizaciones materiales son inadmisibles fuera de una red simbólica; y por la otra, mediante lo simbólico podemos distinguir la emergencia de *lo imaginario social instituyente*.

Para nuestro autor, existe un predominio definitivo de *lo imaginario* sobre *lo simbólico*, pero lo imaginario debe hacerse útil de *lo simbólico* no solamente para enunciarse sino simplemente para poder existir. Inicialmente, resalta la existencia de este componente como *imaginario efectivo*, es decir, como aquel que tiene la facultad de trazar un vínculo entre un significado, un significante, un símbolo y una cosa, pues todo simbolismo supone de antemano la capacidad imaginaria de representar una cosa en otra, o de ver algo en donde no está.

[...] el simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno <<represente>> al otro. [...] Lo simbólico comporta, casi siempre un componente racional real: lo que representa lo real, a lo que es indispensable para pensarlo, o para actuarlo. Pero este componente está inextricablemente tejido con el componente imaginario efectivo.

Lo anterior no quiere decir que *lo imaginario efectivo* se reduzca a lo simbólico, sino que “hay un uso inmediato de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero hay también uso lúcido y reflexionado de él. [...] Jamás podemos salir del lenguaje, pero nuestra movilidad en este no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluido el lenguaje y nuestra relación con él.”¹⁸ De tal manera que toda sociedad conforma un simbolismo que permite el surgimiento de sus significaciones y establece una relación entre éstas y sus significados. El simbolismo se encuentra en todos los aspectos de la vida social y está repleto de intersticios y de grados de libertad.

Pero dado que cada sociedad otorga el surgimiento de sus *significaciones imaginarias* en un marco *histórico social*, podemos hablar de ellas como *imaginario social instituyente*, pues presuponen de antemano la condición de los seres humanos formados como individuos sociales. Dichas significaciones

¹⁸ Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad I*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1989, pp. 217 y 218.

no son lo que los sujetos se representan, sino lo que piensan y actúan en relación con otros seres sociales. Las *significaciones imaginarias sociales* entendidas como *imaginario social instituyente* otorgan, dentro y para cada sociedad, la creación imaginaria de colectivos que hacen posible el establecimiento de nuevas formas y tipos de entidades histórico sociales, observando la institución de un mundo común y de una <<realidad>> específica para una sociedad dada. En otras palabras:

[...] Es la posición (en el colectivo anónimo y por éste) de un magma de significaciones imaginarias sociales, y de instituciones que las portan y las transmiten. Es el modo de presintificación de la imaginación radical en el conjunto, produciendo significaciones que la psique no podría producir por sí sola sin el colectivo. Instancia de creación del modo de una sociedad, dado que instituye las significaciones que producen un determinado mundo (griego, romano, incaico, etc.) y lleva a la emergencia de representaciones, afectos y acciones propios de cada uno.¹⁹

Es cierto que este *imaginario* debe entretrejerse con lo simbólico para poder definirse, pero también lo es que siempre lo hará como algo supera su función, pues nunca es en sí mismo un factor último.

III.1.3 La noción de Magma

Como ya hemos señalado anteriormente, el campo de las *significaciones imaginarias sociales* en tanto que irrumpe en un mundo de lo *histórico social*, no se puede pensar como un simple conjunto de elementos determinables y bien definidos, sino todo lo contrario, debemos pensarlo como un modo de organización de una diversidad, en el que la sociedad y sus significaciones emergen como un *magma*. “La sociedad no es conjunto, ni un sistema o

¹⁹ Castoriadis en: Yago Franco, op.cit., p. 178.

jerarquía de conjuntos (o de estructuras). La sociedad es magma y magma de magmas.²⁰ Y será precisamente éste quien caracterice tanto a la *psique* como a lo *histórico social*.

La noción de *magma* para este pensador, pone de relieve la *creación* como manifestación de nuevas condiciones en las que se construyen una multiplicidad de componentes con caracteres indefinidos. De tal modo que cuando habla de *magma*, lo hace en correspondencia con lo que nombró como lo *conjuntista-identitario*.

Por un lado, lo *conjuntista-identitario* nos permite distinguir que lo *imaginario radical* no es un atributo exclusivo de la *psique*, sino que se entreteje con lo *histórico social* como un *magma de significaciones imaginarias sociales*; y por el otro, nos muestra que todo lo que la realidad material ofrece, todo lo que habita, se deja organizar en conjuntos, pero haciéndolo de manera parcial, incoherente y fragmentaria.

De tal suerte que lo *conjuntista-identitario* acepta un *principio de identidad* que puede establecer puntos de referencia, pues está intensamente cristalizado en la acción social de los individuos y en su modo histórico social, pero tendrá que hacerlo con la capacidad y emergencia de fundar diferencias y distinciones entre ellos. Es en este punto donde Castoriadis precisará la importancia que tiene la noción de *magma* dentro de la conformación de una sociedad.

La *lógica de los magmas* no sólo postulará que la sociedad instaure un conjunto identitario o relación identitaria para los sujetos, sino que estas relaciones junto con sus significaciones imaginarias jamás se agotan, puesto que emergen como lo *otro*, como creación de lo *imaginario social*. Lo *magmático*:

Es aquello de lo cual se puede extraer (o en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas de cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones. [...] siempre se puede fijar, en lo que se da, términos de referencia [...] todo es siempre susceptible de formar conjuntos.²¹

²⁰ Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, op.cit., p. 106.

²¹ Castoriadis en: Franco Yago, op.cit., 50.

Recordemos que el significado habitual de magma se refiere al resultado del fundido de rocas sobre las cuales reposan los continentes, en un equilibrio inestable: su estratificación implica movimientos, conmociones, surgimientos, erupciones de las que surge la lava que al solidificarse produce diversas formas.

Así pues, dado que cada sociedad se constituye por medio de la institución de un *magma de significaciones imaginarias sociales* que se dan lugar en lo *histórico social*, la realidad que se representa ante los individuos se mostrará como indeterminada e inacabable, pues el *magma* presupone de antemano la posición de nuevas significaciones que dejan intactas las que ya existían previamente.

III.2 La Política

Cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo donde ella vive, haciendo cada vez un conjunto de significantes, en la cual deben encontrar su lugar ciertamente los objetos y seres naturales que importan a la vida de la colectividad, pero también esa colectividad, es ella misma y finalmente un cierto orden del mundo.

Castoriadis

Sin duda alguna, el pensamiento político de Cornelius Castoriadis se ha caracterizado por haber creado una nueva forma de pensar a la sociedad junto

con sus modos de gobierno y cambio. Para él, los hombres no sólo pueden reflexionar sobre su propio destino y romper con aquellos supuestos que les hacen creer que las leyes son obras divinas o de seres externos a ellos, sino que los propios individuos son quienes tienen la posibilidad de darse sus leyes. Crítico del marxismo, Castoriadis denunció que no existen leyes en la historia o antagonismos económicos que determinen el campo sociopolítico de los seres humanos, señalando la importancia que tiene pensar a la política como aquel campo de acción que no puede ser separado de la constitución psíquica de los sujetos puesto que ambas están encaminadas hacia la construcción de una sociedad autónoma.

De tal modo que si nos preguntáramos cuál es el objeto de la política para Castoriadis tendríamos que decir que es aquello que crea instituciones que al ser interiorizadas por los individuos, les proporciona el mejor acceso a la autonomía individual y una participación efectiva en todo poder explícito de la sociedad. “Por política entiendo una actividad colectiva, reflexiva y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad.”²²

Así pues, su pensamiento político estará enfocado en el reconocimiento de un vínculo inquebrantable entre los individuos y una colectividad reflexiva, esto es, en el hecho de que los seres humanos tengan la capacidad y libertad de hacer, enunciar y trabajar en un proyecto para su vida y su sociedad.

III.2.1 Sobre el pensamiento heredado y la idea de elucidación

...los sujetos deben entender que ellos son los creadores de las leyes que los gobiernan, que ellos las instituyen todo el tiempo. [...] Entonces, una sociedad autónoma sólo puede advenir a partir de esta convicción, tan profunda como imposible, de la mortalidad de cada uno de nosotros y de nuestras obras.

Castoriadis

²² Castoriadis en: Jiménez Marco, “Cornelius Castoriadis el psicoanálisis y la institución imaginaria de la sociedad una elucidación y un proyecto”, op.cit., p. 94.

Las consideraciones hechas por Castoriadis alrededor del tema de la política tienen que ver más con la construcción de un pensamiento reflexivo que con una simple sistematización teórica. Por un lado, Castoriadis considera que la filosofía tradicional nombrada por él como “pensamiento heredado”²³, ha tratado de explicar lo social y la historia como dos condiciones separadas y ajenas la una de la otra, erigiendo teorías y sistemas que ocultan la capacidad propia de la sociedad para crearse. Y por el otro, es este mismo pensamiento heredado, que reduce lo histórico-social a simples determinaciones, el que ha obstaculizado la capacidad que tienen todos los seres humanos de pensarse dentro de una sociedad pero cuestionando permanentemente sus instituciones. De forma particular, Castoriadis menciona al marxismo como una teoría materialista que hace de la historia un simple conjunto de fuerzas productivas, asentando a la economía como único factor y condición para todas las sociedades y sus relaciones sociales. Argumenta nuestro autor, “[...] los sujetos no están efectiva e íntegramente transformados en cosas, la economía no es una parte ‘determinante’ sino orgánica de cualquier régimen social”.²⁴ De tal modo que el individuo al ser producto de lo social perteneciente a una sociedad específica, establece relaciones que son siempre fluctuantes pues se constituyen a partir de un movimiento histórico que otorga formas diferentes. Los seres sociales no se conducen por una ‘conciencia de clase’, todo lo contrario, es su misma condición de ser social la que determina su conciencia, permitiendo al mismo tiempo ser creadores y objetos de su experiencia histórica.²⁵

A pesar de su insistente crítica al marxismo, Castoriadis reconoció en Marx la iniciativa de pensar a los individuos como los únicos capaces de forjarse su propia historia, pero también insistió en que la idea de historia en Marx estaba

²³ Según Castoriadis, el “pensamiento heredado” o filosofía clásica proveniente desde Platón, ha explicado lo histórico y lo social como objetos pasivos, como dos categorías insuficientes para crearse por ellas mismas, al mismo tiempo que subordinó al elemento *imaginario*, que en opinión de nuestro autor, es el que descubre tanto en lo histórico como en lo social la creación autónoma de los hombres. De tal modo que para Castoriadis las distintas formas que emergen del desarrollo histórico son creaciones de la sociedad, lo social y lo histórico no son dos categorías distintas sino. Véase: Castoriadis Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad I*.

²⁴ Castoriadis en: Yago Franco, op.cit., p.44.

²⁵ Castoriadis Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad I*, op.cit., pp.27-70.

rebasada, pues no todo podía ser explicado y comprendido por un ideal económico. El sentido de la historia para nuestro autor, será aquella que está siempre ‘por venir’ pues en ella la conciencia humana es razón y transformación creadora de lo material, modificando así cada una de las conductas de los sujetos y de sus relaciones entre sí. Menciona Castoriadis:

El pasado de la humanidad es conforme a la Razón, en el sentido de que todo tiene en él una razón asignable y que estas razones forman un sistema coherente y exhaustivo. Pero la historia por venir es tan racional que realizará la Razón y, esta vez, en un segundo sentido: el sentido no sólo del hecho, sino del valor. **La historia por venir será lo que debe ser, verá nacer una sociedad racional que encarnará las aspiraciones de la humanidad, en la que el hombre será finalmente humano (lo que quiere decir que su existencia coincidirá con su esencia y que su ser efectivo realizará su concepto).**²⁶

De tal forma que la historia será vinculación del pasado y el ‘por venir’, más aún, lo histórico-social será justamente esa posibilidad de los individuos de encontrarse inmersos en una sociedad y de constituir un momento esencialmente creador, en donde se tiene la capacidad de dar soluciones nuevas a las mismas situaciones y crear otras diferentes.

Por otra parte, hemos de resaltar en Castoriadis una idea de *causalidad* en torno a la conformación de la vida social e histórica de los sujetos. Para él, pensamos y hacemos continuamente nuestro actuar y el de los demás bajo el modo de *causalidad*. Pero la *causalidad* de la que nos habla está más allá de simples relaciones causales que se establecen en las conductas individuales y su regularidad. El término de *causalidad* del que se hace partícipe nuestro autor es aquel que refiere dentro de la complejidad de la materia social lo no causal como momento esencial.

[...] Lo no causal, aparece como comportamiento no simplemente <<imprevisible>> sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como una simple distancia en relación a un tipo existente, sino como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma –en una palabra, como surgimiento o producción que no se deja seducir a partir de la situación

²⁶ Ibidem, p. 72. (las negritas son mías)

precedente, conclusión que supera a las premisas o posición de nuevas premisas. Ya se ha señalado que el ser viviente supera el simple mecanismo, porque puede dar respuestas nuevas a situaciones nuevas. Pero el ser histórico supera al ser simplemente vivo, porque puede dar respuestas nuevas a las <<*mismas*>> situaciones o crear nuevas situaciones.²⁷

De modo tal, la noción de historia para Castoriadis no sólo otorgará la posibilidad de pensar a los sujetos fuera de cualquier determinismo histórico sino como el sitio en el que convergen acciones conscientes de seres conscientes, pues sin duda alguna, se construye allí el terreno de la *creación*. Creación que trae aparejada una multiplicidad de significaciones, que permiten penetrar en el campo de lo imprevisible y de ubicar a la vez, un conjunto de expresiones que nos hacen reconocer cierta situación o suceso como fenómeno particular de cada sociedad o cultura. Más aún argumenta nuestro autor, el terreno de lo *histórico social* será por excelencia el mundo del *hacer* humano, *hacer* que está estrechamente vinculado con un *saber* que siempre está por *elucidar*.

Así, toda teoría como tal es un hacer, un intento siempre de construir el proyecto de una *elucidación*, pues la realidad humana, sea ésta individual o colectiva, se muestra como propósito indeterminado, como el lugar en el que los individuos configuran su subjetividad reflexivamente, no sólo sobre sí mismos, sino también sobre su sociedad.

El momento de la elucidación siempre está necesariamente contenido en el hacer. Pero no resulta de ello que teoría y hacer sean simétricos, que estén en el mismo nivel, que cada uno englobe al otro. El hacer constituye el universo humano del cual la teoría es un segmento. La humanidad está comprometida en una actividad consciente multiforme, se *define como* hacer (que contiene la elucidación en el contexto y a propósito del hacer como momento necesario, pero no soberano). La teoría como tal es un hacer específico, emerge cuando el momento de la elucidación se convierte un proyecto para sí mismo.²⁸

²⁷ Ibidem, p.76.

²⁸ Ibidem, p.127.

De tal suerte que el tema de la política para este teórico estará encaminado hacia la construcción de un pensamiento lúcido con un campo de acción específico, en el que todas las esferas de la actividad humana rebasen cualquier tipo de Saber que se pretenda como absoluto, pues de antemano la realidad social que envuelve a los individuos, se define como aquella dimensión en donde atraviesan un conjunto de expresiones y perspectivas compartidas de la vida social con su propia densidad y autonomía, otorgando de este modo a cada uno de los sujetos la capacidad pensar lo que hacen y saber lo que piensan.

III.2.1 Praxis y proyecto revolucionario

Menciona Castoriadis que el ámbito en el que se desarrolla la verdadera política pertenece al campo de la *praxis*²⁹, pues es justamente allí el lugar donde se construye la autonomía de cada individuo y de su relación con los demás. Por un lado, la praxis se aleja de cualquier exigencia que pretenda reducirse a simples consideraciones de medios y fines, pues como sabemos, no hay nada definido de una vez y para siempre dentro de la actividad humana. Y por el otro, pensar la política desde la praxis significa cavilar sobre la organización y transformación radical de la sociedad en su conjunto, buscando siempre la autonomía de todos los individuos que la integran.

La praxis es, ciertamente, una actividad consciente y no existe más que en la lucidez; pero es algo del todo distinto a la aplicación de un saber previo (y no puede justificarse por la aplicación de semejante saber – lo cual no quiere decir que no pueda justificarse). Se apoya sobre un Saber, pero éste es siempre fragmentario y provisional. Es fragmentario, porque no puede haber una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber, pues *hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal*. [...] **Elucidación y**

²⁹ A propósito del tema, recordemos que dentro de la teoría marxista el concepto de praxis es utilizado por Marx en un sentido tanto político como teórico para referirse a la transición de una sociedad capitalista a una socialista, y en donde dicho término significa que no sólo debemos filosofar sobre el capitalismo, sino adoptar una postura intelectual crítica que contribuya a la realización de la acción necesaria para revolucionar la sociedad. Véase: Marx en: Ritzer George, *Teoría sociológica clásica*, España, Edit. Mc Graw Hill, 2001.

transformación de lo real progresan, en la praxis, en un condicionamiento recíproco. Y es esta doble progresión lo que constituye la justificación de la praxis. Pero, en la estructura lógica del conjunto que forman, la actividad precede la elucidación, pues, para la praxis, la instancia última no es la elucidación, sino la transformación de lo dado.³⁰

En este sentido la praxis como transformación de lo real, contendrá en sí misma innovaciones radicales de los sujetos que se darán cita en un momento histórico específico, otorgando así la posibilidad de fundar las condiciones necesarias para la realización de una sociedad autónoma. Más aún, la praxis encarnará un movimiento creador, un hacer lúcido de la realidad, plasmando en cada uno de sus seres sociales la capacidad de reconocer y hacer frente a los problemas que envuelve su sociedad.

Del mismo modo, la noción de praxis en tanto que se construye sobre la intención de una transformación que se deja guiar por una representación de sentido, animando toda actividad humana, traerá aparejada la propuesta de lo que nuestro autor denominará como *proyecto revolucionario*, pues es a través de éste donde podemos distinguir a la sociedad como una totalidad y de pensar que en cada ejercicio que sus individuos proponen no existe nada de incoherente, puesto que cada acción, todo movimiento que de ellos emana, contiene de antemano la certeza de producir y organizar lúcidamente otro tipo de sociedad, una sociedad en la que cada ser humano pueda establecer su independencia y de asumirse como seres reflexivos sobre sí mismos y sobre su colectividad. Y es que la idea de un *proyecto revolucionario* para Castoriadis se aleja de cualquier constructo teórico que pretenda establecer como supuesto una idea acabada de la historia, ya que tanto lo racional como lo irracional se encuentran estrechamente vinculados en el terreno de lo histórico y de lo social, fundando con ello la condición para toda acción. En palabras del autor:

Lo real histórico no es íntegra y exhaustivamente racional. Si lo fuese, jamás habría un problema del *hacer*, pues todo ya estaría *dicho*. El hacer implica que lo real no es racional de parte a parte: implica también que tampoco es un caos, que comporta estrías, líneas de fuerza, nervaduras que delimitan lo posible, lo factible, indican lo probable, permiten que la acción encuentre puntos de apoyo en lo dado.[...] La discusión sobre la relación del proyecto revolucionario con la realidad debe ser desajada del

³⁰ Ibidem, pp. 130-131. (las negritas son mías)

terreno metafísico de la ineluctabilidad histórica. Debe ser, para comenzar, una discusión sobre la posibilidad de una transformación de la sociedad en un sentido dado.

De tal forma que la propuesta de un proyecto revolucionario como alternativa para la construcción de un nuevo tipo de sociedad, se planteará objetivos precisos y de larga duración, dado que se constituye sobre la característica esencial de vincular la realidad histórica de los sujetos y de lo vivido en lo cotidiano. Esto es, una relación verdaderamente humana sin resultados asegurados, imprevisibles, puesto que lo social – como es sabido por todos – es algo que permanentemente se está renovando, otorgando así la posibilidad de fundar una memoria histórica en las colectividades más allá de cualquier determinación. En términos simples, la propuesta de una praxis y de un proyecto revolucionario para la sociedad implica tanto la búsqueda de la autonomía como la reconstrucción de una experiencia histórica lúcida de los individuos en su más variada y dialéctica integridad.

III.2.2 La Autonomía: proyecto de una sociedad

A partir del momento en que el pensamiento es pensamiento de algo, resurge el contenido, no sólo en lo que está por pensar, sino en aquello por lo que es pensado. Sin este contenido, no se encontraría en el lugar del sujeto más que su fantasma. Y, en este contenido, hay siempre el otro y los demás, directa o indirectamente. El otro está presente, en idéntica medida, en la forma y en el hecho del discurso, como exigencia de confrontación y de verdad...

Castoriadis

Como se mencionó en párrafos anteriores, uno de los puntos clave que Castoriadis argumenta en torno a la conformación de la sociedad es el de la *autonomía*, que como lo indica, se refiere a esa la capacidad que tenemos los seres humanos de pensarnos y asumir que nosotros mismos somos creadores de las leyes que nos rodean. Dice Castoriadis:

El proyecto de la autonomía es el movimiento histórico de los sujetos por arribar a una autoinstitución lúcida de la sociedad, el sentido último de la autonomía: darse su propia *ley*. Pero se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos extrasociales. Y es, fundamentalmente, una actividad que no cesa: el cuestionamiento de las leyes, del sentido de la sociedad, de sus significaciones imaginarias. Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado que tienen, y asumir que so los integrantes de la sociedad quienes les dan a esas instituciones el poder que poseen.³¹

Sin embargo, hemos de resaltar que cuando Castoriadis habla sobre *autonomía* lo hace en función de dos consideraciones: la primera hace referencia al plano de lo individual destacando *la cuestión del sujeto*, y la segunda tiene que ver con el ámbito de lo colectivo, distinguiendo siempre en ambos campos una relación inseparable.

Sin duda alguna para este pensador, la cuestión del sujeto es desarrollada de manera más profunda en el terreno del psicoanálisis, pero en las siguientes líneas sólo expondremos las ideas más relevantes del tema y su relación con la autonomía con la finalidad de esbozar de forma más detallada en el ámbito de lo colectivo, aclarando que en el apartado correspondiente al pensamiento psicoanalítico de este autor, retomaremos la cuestión del sujeto de manera más amplia.

Así pues, habiendo hecho estas indicaciones, comenzaremos diciendo que para Castoriadis hablar de *sujeto* implica hacerlo desde donde los individuos puedan reflexionar sobre sí mismos y sobre su sociedad, pensando siempre en un *nosotros* y otorgando con ello la posibilidad de instituir nuevas significaciones sociales sobre las que ya estaban establecidas.

Es cierto que Castoriadis retoma los postulados de Lacan en torno a la constitución psíquica del sujeto, en donde éste señala que “el inconsciente es

³¹ Ibidem, p.175.

el discurso del Otro”, pero nuestro autor va más allá retomando esta formulación y trasladándola al plano de la autonomía. Por un lado, señala que resultaría ilusorio pensar en una sociedad donde todos los individuos compartieran los mismos deseos y actos, ya que lo social de antemano rebasa cualquier tipo de relaciones inconscientes o conscientes, de modo tal que la autonomía del sujeto vendrá a constituir otro tipo de vínculo entre el discurso del Otro y el propio discurso del sujeto, puesto que:

Un discurso que es mío es un discurso que ha negado el discurso del Otro, que lo ha negado no necesariamente en su contenido, sino en tanto que es discurso del Otro; dicho de otra manera, que, explicitando a la vez el origen y el sentido de este discurso, lo negó o afirmó con conocimiento de causa, remitiendo su sentido a lo que se constituye como verdad propia del sujeto – como mi propia verdad.

Así pues, un sujeto autónomo será aquel que con fundamentos suficientes pueda afirmar lo que indudablemente es verdad y lo que efectivamente es su deseo. Será aquel que al encontrarse inmerso en el mundo tenga la capacidad de establecer una actividad lúcida y reflexiva sobre las condiciones que lo rodean, reajustando permanentemente sus contenidos y ayudándose de estos mismos para producir nuevas necesidades e ideas sobre lo que ya estaba determinado ahí previamente. Es por lo anterior que el sujeto de la autonomía para Castoriadis se alejará de cualquier supuesto o abstracción filosófica que argumente una estricta co-determinación entre *sujeto-objeto*, pues la misma noción de *sujeto* trae consigo misma una actividad sobre algo, sobre sí mismo. Encuentra como objeto la multitud de contenidos (el discurso del Otro) con lo cuál nunca acabó; y sin ese objeto simplemente no es.

En el sujeto hay ciertamente como momento <<lo que jamás puede llegar a ser objeto>>, la libertad inalienable, la posibilidad siempre presente de volver la mirada, de hacer abstracción de todo contenido determinado, de poner entre paréntesis todo, comprendido uno mismo, salvo en tanto que uno mismo, es esta capacidad que resurge como presencia y proximidad absoluta al instante en el que se distancia de sí misma.³²

Es de esta forma como la autonomía individual no sólo vendrá a constituir una nueva instancia de la psique, sino que además, en tanto que es un ejercicio interminable, será libertad sobre otra libertad, expresando la verdad propia del

³² Ibidem, p. 180.

sujeto, creando sus raíces y arraigándolas finalmente en la sociedad y en la historia.

Ahora bien, tomando en cuenta que la noción de *autonomía* para Castoriadis tiene que ver no solamente con la simple supresión del discurso del otro sino con una transformación de este discurso, puesto que envuelve cierta intersubjetividad que le permite instaurarse como algo posible, como una invitación a nuevas acciones y reflexiones, es que se puede hablar de una dimensión política y social del término.

Y es que en efecto, la noción de autonomía para nuestro autor no sólo se encuentra presente en cada uno de los sujetos sino que necesariamente se traslada al plano de lo colectivo en tanto que se vislumbra como una forma de vida para todos. “La autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como <<ipseidad>> del sujeto – entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y relación social.”³³

De tal suerte que las *significaciones imaginarias sociales* vendrán a jugar un papel preponderante en dicha construcción, ya que por una parte, permiten mostrar el *tipo antropológico*³⁴ característico de cada sociedad, mediante un conjunto de representaciones y afectos; y por la otra, se abre la distinción de que el *hacer* sociohistórico de los hombres otorga a su vida, tanto individual como colectiva, una significación no *pre asignada*, pues tiene que ver con la capacidad propia de los individuos de plantearse los caminos más óptimos para la creación de sus instituciones, y con ello, la búsqueda de un mejor proyecto político.

No obstante, en las reflexiones que Castoriadis hace sobre las sociedades señala que éstas se han movido sobre los principios de *heteronomía*

³³ Ibidem, p. 183.

³⁴ Por *tipo antropológico*, Castoriadis entiende la incorporación de las significaciones imaginarias sociales (mediante el proceso identificatorio) de una sociedad determinada. Tiene como consecuencia la producción de un tipo antropológico que es funcional a la misma (el empresario o el proletario en el capitalismo, el señor feudal en el feudalismo, etc.) y que está al servicio de su reproducción. Aquí, la imaginación radical de la psique hace que las significaciones imaginarias no sean incorporadas sin resto, y puede así excederse el imaginario social instituido, surgiendo nuevos tipos antropológicos, que deben confluir con el accionar del imaginario social instituyente, el otro lugar de expresión del imaginario radical. Véase: Castoriadis en Yago Franco, op. cit., pp. 181-182.

(alienación) y *autonomía*, resaltando a esta última como la dimensión propiamente dicha de lo social.

Por un lado argumenta que es cierto que la heteronomía encuentra sus formas más allá del inconsciente individual, de la relación intersubjetiva que se genera en el mundo social, pues es interiorizada por las mismas instituciones de la sociedad. La alienación “Es lo que se manifiesta como masa de condiciones de privación, de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder, y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia.”³⁵ Pero dado que la propia noción de *sociedad* se ciñe como algo allende de la simple suma de inconscientes individuales, como algo que supera un estricto saber absoluto igualmente estipulado para todos los individuos, la idea de alienación resulta imprecisa.

Si tomamos en cuenta que toda sociedad se construye sobre una dimensión social-histórica de lo colectivo que asienta para cada sujeto un vínculo de interioridad y exterioridad, de participación y de exclusión que no puede pasar desapercibido, podremos dar cuenta de que las relaciones que se establecen entre los seres humanos – sean éstas conscientes o inconscientes – implican algo más que cualquier tipo de determinación, pues traen inscritas como esencia la particularidad *lo social*. Nos dice Castoriadis:

Lo social es lo que somos todos y lo que no es nadie, lo que jamás está ausente y casi jamás está presente como tal, un no-ser más real que todo ser, aquello en lo cual estamos sumergidos, pero que jamás podemos aprehender <<en persona>>. Lo social es una dimensión indefinida, incluso si está cerrada en cada instante; una estructura definida y al mismo tiempo cambiante, una articulación objetivable de categorías de individuos y aquello que, más allá de todas las articulaciones sostiene su unidad.³⁶

Dimensión indefinida con la posibilidad de estructurar algo concreto pero siempre renovante, *lo social* no sólo vendrá a constituir el sentido de toda actividad humana, sino que se fundará como aquel lugar en el que se configura la autonomía de la sociedad. Sin duda, *lo social* se representa mediante las instituciones de la sociedad, las fundamenta, pero permanentemente las sobredetermina en sus funciones por el simple hecho de que no se basa en una relación de dependencia – como en la alienación – sino más bien de

³⁵

³⁶ *Ibidem*, op. cit., pp. 191-192.

inherencia que preexiste gracias a la presencia de lo histórico-social, que como sabemos, es por excelencia el campo de todas las relaciones humanas y sociales, y el lugar en el que cada sociedad puede emerger, existir y definirse. Dicho de otro modo, la autonomía como proyecto de una sociedad será aquella que distinga como fundamento esencial la transformación de ésta y de cada uno de los individuos que integran, de sus instituciones, lo cual no quiere decir que no haya un reconocimiento de éstas, sino todo lo contrario, existe un vínculo inquebrantable con ellas puesto que son las que llenan y engloban toda formación social, concediendo la posibilidad de establecer y de dar continuidad a un conjunto de estructuras y acciones materializadas por los propios individuos. Pero más allá de esto, la autonomía se vislumbrará como algo que sobrepasa todas las dimensiones de lo posible en tanto que hace de cada sociedad y de sus instituciones algo más de lo que presentan.

III.3 El Psicoanálisis: una actividad práctico-poiética

Es indudable que la inclusión del trabajo psicoanalítico en Castoriadis ha permitido reflexionar desde una nueva perspectiva la forma de pensar el *ser*, la *sociedad*, la *ciencia* y el propio *psicoanálisis*; pues desde el principio nuestro autor denuncia las excepciones que ha experimentado este a lo largo de su desarrollo (lo social, lo histórico, la imaginación, el pensamiento). Pero también resulta indudable que caminar por los senderos que Castoriadis nos ofrece a lo largo de sus escritos sin la presencia de un pensamiento filosófico y político es incomprendible, ya que cada uno de estos tres elementos – el filosófico, el político y el psicoanalítico – se encuentran estrechamente relacionados, permitiéndonos entender de forma más recóndita el desarrollo de su obra.

Para Castoriadis hablar de psicoanálisis es hablar del inconsciente, el cual, como lo mencionaba Freud, no tiene tiempo e ignora la contradicción. El inconsciente nos hace pensar más allá de cualquier lenguaje y de cualquier

pensamiento, es algo radicalmente distinto. La cuestión fundamental del inconsciente es considerada por nuestro autor como un flujo de representaciones, deseos y afectos que operan en el sueño, a partir de *condensaciones* y *desplazamientos*, de representaciones y afectos. Dicho de otro modo, las representaciones que nos hacemos del inconsciente no son el inconsciente, por más que las ordenemos, no son objeto de análisis; lo que hay en la representación nos envía a lo que en ella no está. Lo que la representación nos ofrece es la <multiplicidad del inconsciente>: “un tipo de ser que no sólo es al mismo tiempo uno y muchos, sino un ser para el cual estas determinaciones no son ni decisivas, ni diferentes”.³⁷

Es de esta forma como el psicoanálisis de Castoriadis será definido como una *actividad práctico-poiética*, pues su propósito fundamental es que el sujeto pueda vincularse con sus deseos sin reprimirlos, tomando a la par conciencia de sus determinaciones; además de que es el psicoanálisis quien puede hacer aportes significativos al pensamiento sobre la sociedad y la política en la medida que reconoce aquellas tendencias de la *psique* sobre las cuales se apoya la socialización de los sujetos.

III.3.1 Sobre la idea de psique y la mónada psíquica

La exposición que nuestro autor hace sobre la psique permite atesorar una extensa zona de su pensamiento, ya que es a partir de estas reflexiones donde se puede construir un conocimiento más detallado de sus diversas nociones filosóficas y políticas.

Argumenta Castoriadis que la psique vendrá a constituir uno de los lugares de la *imaginación radical* en donde surgirán representaciones que no se entenderán como reflejo sino como *creación*. Y es que en efecto, la psique es

³⁷ Cantor en: Castoriadis Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, op.cit., p. 183.

una organización en la cual sus instancias son distinguibles pero no independientes, puesto que se constituyen históricamente, como un magma.

[...] *La psique es un magma de representaciones, deseos y afectos: es surgimiento (creación) de representaciones y consiste en una estratificación que lleva a la coexistencia de diferentes modos de las representaciones, interdependientes, entrelazados íntimamente: las representaciones de un determinado objeto (puesto que cada objeto nunca reposa en una sola representación ni en un solo modo de lo representacional) obedecen a diferentes lógicas*".³⁸

Así pues encontramos que en el recorrido que la *psique* efectúa para instituirse destaca como primer elemento el de la llamada *mónada psíquica* que – describe Castoriadis – desde sus orígenes, el modo de ser del sujeto ha estado dado como núcleo monádico siendo al mismo tiempo un estado y una organización.

Una característica primordial para entender dicha noción es la de *indistinción*, pues es justamente a través de ella donde no existe una distinción entre percepción y representación, entre deseo y afecto, formando con esto una inclusión totalitaria que puede determinar que todo deseo se efectúa antes de ser enunciado como tal. La *mónada psíquica* “es el primer estrato de la psique, su núcleo. La psique se autorepresenta, no establece ninguna diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción.”³⁹ Mas aún, la idea de *mónada psíquica* se asocia con la de *fantasía* para sostener que el sujeto ha sido desde el principio un “estado” que se encuentra en todas partes, y en donde el todo – comprendido como coexistencia – no es otra cosa que sujeto. [...] el sujeto lo que desea es un estado y no un objeto; un estado-escena en la cual se encuentran el sujeto, el objeto y una relación entre ambos. Y el deseo de un estado es lo que la *fantasía* – una formación psíquica posterior a la *mónada*, pero que lleva la marca de ésta – intenta reproducir.”⁴⁰

Tenemos así que aquello a lo que el deseo apunta no es a un objeto sino a un estado (justamente aquí es donde se distingue la propuesta de Castoriadis de

³⁸ Castoriadis en: Yago Franco, op. cit., pp. 103-104.

³⁹ Yago Franco, op.cit., p. 180.

⁴⁰ Ibidem, p. 125.

otras), a cierta relación en la escena. Lo que falta y faltará por siempre es lo irrepresentable, es ese estado monádico de la psique.

III.3.1.2 La ruptura de la mónada

La primera labor que la inserción en el mundo le impone a la psique es la de la ruptura de la mónada, que puede entenderse como el inicio del sujeto hacia la socialización de la psique, pues es mediante ella el modo en el cual se accede al universo de los objetos y de las palabras. Esta ruptura pondrá de manifiesto el reconocimiento del otro como otro, la emergencia de un individuo social que es a la vez concurrencia de un mundo privado y uno público.

Sin duda alguna, es la sociedad y sus representaciones las que se imponen a los individuos, de modo que los sujetos al socializar se alienan a las palabras y a las significaciones discursivas con las que el otro interpreta o expresa la realidad, de modo que “el sujeto permanece en la irrealidad en la medida en que [su] significación permanece en el poder del otro”⁴¹. Es aquí justamente donde destaca el papel de la *institución* ya que será precisamente a través de ella donde el otro – aquel que tiene el poder de nombrar y elegir por el sujeto – tendrá que ser limitado-destituido. Es decir que *la institución de la sociedad* otorga al sujeto la capacidad de saberse en esa posibilidad de significar, pero admitiendo también que nadie es dueño de tal significación; y es gracias a esto como se puede hablar de socialización, de individuos sociales que concedieron su omnipotencia imaginaria para reconocer la *institución imaginaria de la sociedad*, puesto que la creación del individuo sólo puede ser pensada en tanto que creación social.

⁴¹ Castoriadis en: Yago Franco, op.cit., p. 165.

III.3.2 Sobre el modo de ser del inconsciente y la representación

.Como mencionamos en párrafos anteriores, el tema del inconsciente resulta un punto medular dentro de la labor psicoanalítica de Castoriadis, ya que con él trabajará sobre la constitución y el funcionamiento de la psique.

Si bien es cierto, Castoriadis parte del punto de vista freudiano para señalar que en el inconsciente no existe el tiempo ni la contradicción. Lo que hay como modo particular, señala, “es un flujo de representaciones, deseos y afectos y un modo de funcionamiento a partir de la *condensación* y el *desplazamiento* de las representaciones y cargas de afecto de las mismas”⁴²

Por un lado, es a través de la *condensación* donde las representaciones se “superponen” de tal forma que una representación vendrá a constituir otras más: esto lo podemos observar de forma más clara en el sueño pero también en el estado de vigilia. En todo caso, menciona nuestro autor, habría que invertir la idea de que el sueño parte de un *resto diurno*, todo lo contrario, “la vigilia toma prestado algo de la operaciones del inconsciente, sin la capacidad para producir la exuberancia y la riqueza de este último”⁴³

El *desplazamiento* por su parte, es el resultado de la sustitución de una representación por otra y se relaciona directamente con la carga que acompaña a cada representación. Así tanto *condensación* como *desplazamiento* son dos elementos que operan y promueven los movimientos que hay en el inconsciente.

Con todo, Castoriadis señala la dificultad de distinguir entre las representaciones y los elementos que las componen, pues de antemano, menciona:

el tiempo en la psique deviene estratos, capas magmáticas de representaciones, en las cuales la separación es un atributo que ya no le pertenece al inconsciente sino a la lógica diurna. Estas representaciones son el resultado del modo de ser de la psique, que es el de la emergencia de representaciones, que sólo son separadas a los fines de la vigilia y que,

⁴² Ibidem, p. 117.

⁴³ Castoriadis en: Jiménez Marco, “Cornelius Castoriadis el psicoanálisis y la institución imaginaria de la sociedad una elucidación y un proyecto”, en: *Institución, imaginario y socioanálisis*, México, UNAM, 2005, p. 97, Payá Víctor (cord.)

además, están indisolublemente ligadas a los afectos y deseos. [Por lo que] la pretensión de llegar a una última representación en un análisis —a último significado del sueño, por ejemplo— es ilusoria, pues siempre hay un punto por el cual el sentido se desvanece.⁴⁴

Dicho de otro modo, todo sentido de un sueño o un síntoma así como su análisis, debe ser tomado como provisorio, pues el modo de ser de la psique — provisto por la imaginación radical— es el de la emergencia indeterminada de representaciones, deseos y afectos, por lo que toda cuestión es interminable e insondable. Es decir que lo que existe en el inconsciente es la fusión e indistinción, por lo que fijar “una” representación resulta imposible.

Así pues tenemos que el material esencial del que se sirve el inconsciente es la *representación*, ¿pero cómo se conforman las representaciones, a partir de qué?

Podemos destacar como un primer elemento el de la *pulsión* puesto que si existe una primera representación, una primera puesta en imagen conformada por la psique, ha de ser referente a la pulsión. Es la *imaginación radical* quien la hace surgir *a partir de la nada*, siendo a la vez capaz de conformar un constituido-constituyente. Si bien es cierto, en un primer momento la psique es una representación que florece como totalidad, un mundo en el cual sólo existe la indistinción y la fusión, y en donde el individuo no distingue entre él y la fantasía, es por decirlo así, uno con el todo. Pero también lo es que la psique contiene esa posibilidad de diferenciar los múltiples elementos que constituyen las fantasías-representaciones. Es de esta manera como destaca la cuestión del deseo y del objeto (y con esto Castoriadis se distinguirá de otras posturas psicoanalíticas) ya que para nuestro autor, primeramente hubo que darle atributo de existencia al objeto para que luego éste pudiera aparecer como ausente, digamos pues perdido.

Antes de que el objeto esté ausente, debió estar presente; para que sea deseable, primero debió estar presente para la psique. 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 del deseo. En este sentido, la falta es un aspecto más del ser del objeto, y todo deseo está realizado— debe estarlo— antes de constituirse como tal.⁴⁵

⁴⁴ Castoriadis en Yago Franco, op. cit., pp. 117-118.

⁴⁵ Ibidem, p.121.

De tal suerte, el origen de las representaciones estará dado de tres modos: en la realidad, como percepción de algo interno o externo, en la racionalidad, mediante representaciones de la palabra, y en lo imaginario, como representaciones que no proviene de la realidad ni de lo racional. Una representación originaria de un estado preliminar será buscada perpetuamente por la psique. La *psique como su propio primer objeto perdido*, objeto de satisfacción de un deseo, efectuada antes de que éste se convierta en tal.

III.3.3 La constitución de la realidad: psique y sociedad

La realidad puede serlo sólo en tanto que social y su aproximación a la psique como *principio de realidad* es comprensible sólo en la medida que es instituida por la sociedad. Sin duda, no todo puede ser esclarecido desde lo social pues de antemano existe un trabajo previo de la *psique* como tal. Sin embargo, para Castoriadis conocer cómo es que el sujeto puede constituir una realidad distinta a él mismo y al margen del poder del otro *imaginario*, de aquel que se encuentra también bajo la imantación de la *imaginación radical*, de su potencia originaria, es de suma importancia, pues para él la constitución de la realidad y del sujeto son consecuencia de la misma operación de separación/socialización.

Como ya hemos mencionado, la psique reconoce que el contenido de ciertas representaciones no tienen origen en ella misma sino que remiten a algo que

en ella no está. Es justamente aquí donde destaca el papel del lenguaje ya que este realiza una labor irrevocable en la que al designar las cosas mediante palabras, establece una distancia entre el sujeto y sus imágenes.

El lenguaje cumple en ese sentido una función fundamental: las cosas – representaciones de cosa, como habíamos visto— comienzan a ser nombradas, lo que ya instituye una distancia entre el sujeto y las imágenes. Sostiene Castoriadis que así los objetos se separan entre sí y se diferencian de su representación. La palabra es aportada por el *otro*, que habla, que significa, que significa lo que cada cosa es, es decir, a cada cosa le aporta una significación. Ése es su poder, el de poseer los secretos de la significación.⁴⁶

Dicho de otra forma, las palabras surgirán con cierta significación que le es otorgada por otro, que en apariencia se presenta como el dueño absoluto de esos significados de la palabra (y con esto nuestro autor señala el primer paso hacia la constitución de la subjetividad y la realidad). Pero para que esto no suceda así, para que el sujeto no sea por decirlo de algún modo preso del lenguaje, advendrá la presencia de la *institución imaginaria de la sociedad*. Señala Castoriadis:

En resumen, a menos que se ignore íntegramente qué es la psique y qué es la sociedad, es imposible desconocer que el individuo social no crece como una planta, sino que es creado-fabricado por la sociedad, y que eso siempre ocurre por medio de una ruptura violenta de lo que constituye el estado primero de la psique y sus exigencias. Y de ello, se encargará siempre una institución social, bajo una u otra forma.⁴⁷

Es la institución de la sociedad la que permite hablar de la existencia de individuos sociales puesto que la creación del individuo sólo puede ser pensada en tanto que creación social. Asimismo es ella quien confiere la capacidad de distinguir que una significación no es posesión y atributo de nadie, y de reconocer que no hay quien posea ese poder de significar.

⁴⁶ Ibidem, p. 133.

⁴⁷ Castoriadis Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1989, p. 237.

III.3.3.1 El individuo socializado

El anuncio del individuo social, su surgimiento, conlleva el reemplazo de objetos de la *sublimación*⁴⁸ ofrecidos por la sociedad, esto es, de los modos “privados” de las pulsiones, la satisfacción y del deseo. En efecto, dicho evento implica que el deseo de la psique (la intención) sufra una transformación radical en su modo de ser al volverse intención de modificación *en* la realidad y *de* la realidad.

Para Castoriadis la presencia del individuo socializado implica la aparición de un *nuevo tipo de placer* en el psiquismo, puesto que:

[...] el placer había sido placer (protoplacer) de la mónada, un placer inmediato en el cual la satisfacción y la representación estaban diferenciadas. Luego tendría lugar el placer erótico, cuando la representación se diferencie y se transforme en terreno privilegiado del placer. **El tercer tipo de placer es el que hace su aparición con el individuo social: modificación de lo exterior al individuo, o de la percepción del estado de cosas que habita en ese exterior.**⁴⁹

De tal suerte que pensar al individuo desde lo social será a través de la construcción de una red en la cual el sujeto es instituido en la medida que se encuentra en ella (sin duda, una red simbólica como creación de lo imaginario social instituyente). Además que la presencia del sujeto en dicha red implicará para la psique la incautación de modelos identificatorios. Así, “Cantar, oír, hablar con otros, el placer estético, el aprendizaje, gozar de una buena opinión de los otros, pensar que se ha actuado bien, son algunos de los ejemplos que Castoriadis cita entre tantos que componen el modo de satisfacción que encuentra ante sí el individuo socializado.”

⁴⁸ Recordemos que para nuestro autor, la *sublimación* implica un cambio tanto en el fin de la pulsión como en el objeto de ésta. De modo que la satisfacción de los impulsos del sujeto se ve alterado —debe seguir los dictados de la cultura— y el objeto cambia en sus características: aunque sea el mismo e apariencia, su significación es distinta. La sublimación se produce apoyándose en lo social, permite que los otros ya no sean considerados simplemente como objetos sexuales sino individuos sociales. Véase: : Yago Franco, op.cit., p. 181.

⁴⁹ Castoriadis en: Yago Franco, op. cit., p 139. (las negritas son mías)

Del mismo modo, resalta el hecho de que en este proceso identificatorio que constriñe al individuo se construye en dos formas distintas: por un lado mediante las *significaciones imaginarias sociales*, en las que podemos encontrar modos de subjetividad instituidos por la sociedad, dosificados por la propia historia del sujeto y subordinados a la acción creadora de la imaginación radical. Dichas significaciones abren la posibilidad de instaurar nuevas formas de lo histórico social. En otras palabras, las significaciones imaginarias sociales permiten a los individuos actuar socialmente, crear y ser compatibles con cierta cultura.

Y por otro lado, existe la incorporación de imágenes que moldean el proceso identificatorio e irrumpen un lugar en la red que tejen los sujetos, pues se construye una propia imagen que es aceptada por los demás significativos: *el sujeto debe estar conforme con la imagen de sí por los otros.*

En síntesis, no hay oposición entre el individuo y la sociedad, el individuo es una creación social en tanto tal y en su forma social histórica dada cada vez. Sociedad y psique son irreductibles la una a la otra, realmente inseparables. La sociedad por sí sola no produce individuos, todo lo contrario son los individuos los que dan paso a la sociedad. Así pues, la socialización no es una simple adjunción de elementos exteriores a un núcleo psíquico que quedaría inalterado; sus efectos están inextricablemente entramados con la psique que sí existe en la realidad efectiva.

CONCLUSIONES

Estudiar un hecho psíquico/social como la imaginación y lo imaginario es siempre remontarse a su pasado, comprender su naturaleza, conocer la serie de procesos que lo han constituido. No resulta sorprendente que la imaginación se haya considerado y juzgado de modo tan diverso, pues en muchas ocasiones, se le ha calificado como una evasión ligada a factores orgánicos, se le ha nombrado «la parte engañosa del hombre, esa maestra de error y falsedad», «la loca de la casa»; manteniéndola, en cierto modo, en el constreñido rumbo de los pensamientos orgánicos, asociándola básicamente a los sentidos y a la percepción. Por decirlo de algún modo, se le ha cortado las alas en la medida que se le opone estrictamente a la razón, pues pareciera ser que es sólo en y a través de la razón donde encontramos un camino más sólido para abrir las puertas sobre el mundo.

En la primera parte de este trabajo, vimos que el recorrido que la filosofía hace sobre el tema de la imaginación (Hume, Kant y Bachelard), ha descrito a ésta como una facultad que permite pensar los objetos en ausencia, que apoyada por la memoria, nos permite atribuirle una identidad perfecta a las cosas. Asimismo, encontramos que la imaginación cumple una función esencial en el conocimiento de la realidad (pero que es anterior a él) ya que nos facilita la experiencia empírica de los objetos. No obstante, fue Gastón Bachelard quien propuso una nueva mirada para el tema de la imaginación pues la colocó como algo distinto de las usuales concepciones filosóficas. Es indudable que el papel que juegan las imágenes dentro del tema de imaginación es un punto fundamental, pero también lo es el hecho que reducir la imaginación a imágenes, como lo hacen algunos asociacionistas, sería condenarla a una especie de estatismo. Sin duda, las imágenes no bastan por lo común para explicar la invención, pero lo cierto es que están en el punto de partida de la misma; producen el chispazo que pone la maquinaria en movimiento y por ello no puede ignorarse su importancia. Así pues, Bachelard nos invitó a pensar la imaginación como algo que poco tiene que ver

con la simple labor productora de imágenes, todo lo contrario, la imaginación será justamente esa capacidad de deformar las imágenes, de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar permanentemente las imágenes, pues si no hay explosión inesperada de imágenes no hay acción imaginante. De ahí que el vocablo que le corresponde a la imaginación sea el de imaginario y no el de imagen, pues a través de lo imaginario, la imaginación deviene como esencialmente abierta y evasiva. Lo imaginario responde así a un dejar fluir de imágenes que, por el contrario, expresan la más pura subjetividad; se observa en lo más íntimo de nuestro ser, encuentra la expresión auténtica de nuestra frágil afectividad primera.

Por su parte, la disciplina antropológica argumentó, mediante el llamado “trayecto antropológico” (cuyo exponente es Gilbert Durand), que lo imaginario se suministra en extensiones de reglas sintácticas y semánticas de los hechos del lenguaje, que están fortalecidas tanto por raíces neurobiológicas como por componentes afectivos. Más aún, que lo imaginario vendrá a constituirse como el conjunto de imágenes mentales y visuales mediante las cuales el individuo, la sociedad y, en general, el ser humano organiza y expresa simbólicamente su relación con el entorno. El simbolismo imaginario –nombre con el que Durand se refirió a lo imaginario como tal- arguyó a la idea de que todos los sistemas simbólicos están cargados de motivaciones, es decir que toda construcción que existe en lo imaginario tiene la huella de un símbolo de conciencia. De modo tal que el símbolo vino a establecer un equilibrio dinámico entre las tendencias instintivas del ser humano y las coerciones sociales que emanan del ambiente social y que constituyen lo imaginario. Y aunque Durand reconoció que “la pulsión individual tiene siempre un lecho social” donde se tropiezan esos ‘complejos de la cultura’ que siempre revelan los complejos psicoanalíticos, insistió en la importancia de abordar lo imaginario desde el trayecto antropológico, pues es a través de él como podemos partir indistintamente de la cultura o de la naturaleza psicológica, sin perder lo esencial de la representación. Por lo cual, la idea de arquetipo fue constitutiva dentro de esta propuesta antropológica ya que para Durand (retomando algunos postulados de Carl Jung), ofrece un rico reflejo de nuestra experiencia interior y de nuestra interacción con el mundo exterior; y aunque el

arquetipo carece de forma en sí mismo, normalmente actúa como un “principio organizador” sobre las cosas que vemos o hacemos. Dicho de otra forma, la idea de arquetipo y de trayecto antropológico constituyeron un punto de unión entre lo imaginario y lo racional en la medida que las representaciones subjetivas del individuo se explican por las acomodaciones anteriores del sujeto al medio objetivo.

La sociología por otro lado, construyó desde diferentes ópticas el tema de lo imaginario. Algunos teóricos lo denominaron imaginario colectivo, refiriéndose con ello a una serie de representaciones colectivas que proyectan a los hombres una realidad siempre diferente, enmarcada en los límites del tiempo y el espacio por los modelos de su época y de su cultura. Lo imaginario colectivo son representaciones simbólicas concretas en la medida que son expresivas de una significación reconocida por una sociedad.

Otros autores enmarcaron el tema en el campo de las representaciones sociales, aludiendo con esto a un conjunto de sistemas cognitivos que reconocen la presencia de estereotipos, opiniones, creencias y valores que generan los seres humanos en una sociedad. Las representaciones sociales se constituyen como sistemas de códigos, principios interpretativos u orientadores de las prácticas que definen la conciencia colectiva. Tienen la capacidad de dotar de sentido a la realidad social, pues su finalidad es la de transformar lo desconocido en algo familiar.

Algunos otros como Castoriadis (cuyo pensamiento es la base de esta investigación) colocaron lo imaginario en el terreno de la creación. Bajo la óptica de este autor, lo imaginario no sólo vendrá a constituir una forma de otorgarle sentido a los modos de construcción colectiva de una sociedad sino que también resaltaré el hecho de que en tales construcciones colectivas se encuentra siempre presente el tema de la creación. Así, lo imaginario será imaginario social ahí donde exista la capacidad de crear nuevos mundos instituidos de significado en tanto horizontes simbólicos definidores de formas de vida socioculturales, pues es justamente dentro de lo social donde se construyen formas de ser y de representabilidad colectiva. Lo imaginario social son significaciones sociales y

formas de representación psicosocial que dotan de sentido a toda conciencia individual, asimilándola al funcionamiento y mantenimiento de la sociedad. Más aún, son construcciones que permean, orientan y dirigen la vida de la sociedad y de los individuos que la integran, ya que dichos imaginarios se encuentran encarnados en las instituciones de la sociedad y a la vez le dan un sentido.

Ahora bien, después de haber hecho este breve esbozo acerca del manejo que se le he dado al tema de la imaginación y de lo imaginario, marcando las diferencias que hay en cada uno de ellos, es que nos proponemos hacer un acercamiento hacia lo que es el objetivo de este trabajo. Es así cómo nos preguntamos ¿Cuál es la relación que existe entre el pensamiento de Castoriadis entorno a la noción de la Institución imaginaria de la sociedad y el tema del mito, lo sagrado y el poder abordado por el Colegio de Sociología?

Como ya lo hemos anotado anteriormente, el Colegio de Sociología o Escuela de lo Sagrado fundado en los años de 1937 y 1939, cuyos integrantes fueron Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris, surgió como un movimiento de vanguardia y crítica intelectual ante los sucesos de la Europa del siglo XX; y su interés primordial no sólo fue la toma de una postura política ante los acontecimientos de la época, sino también la de promover nuevas armas teóricas para el estudio de las diversas experiencias de lo social. De tal modo que en los siguientes párrafos haremos una puntualización de los objetivos y propuestas más importantes de dicho Colegio, tratando de ir relacionándolos con los postulados principales de Cornelius Castoriadis.

1.- Pensar el tema de la historia como algo más allá de las coordenadas y de referencias originarias, como una forma distinta del tiempo, sugirió la importancia de distinguir de entre todos los acontecimientos, aquellos que nunca fueron escritos, pues es dentro de la historia donde también se nos revelan sentimientos, instintos, secretos y debilidades. Reflexionar acerca de que lo histórico-social envuelve tanto a lo psíquico como al individuo social, afirmó el hecho de que la

historia no es la simple suma de acciones de los hombres a través del espacio y del tiempo, por el contrario, lo histórico social es creación que constituye a los sujetos y un lugar en donde la psique tiene esa posibilidad de transformar la subjetividad del ser humano, haciéndolo capaz de cavilar sobre su presente, su pasado y su futuro.

2.- La idea trazada por el Colegio de Sociología de percibir la sociedad como un ser compuesto que integra tanto a los individuos de la sociedad que la componen, como a la existencia de una acción de conjunto que transforma su naturaleza, marcó la importancia de considerar que ésta no es sólo un conjunto de asociaciones que no modifican las partes que la conforman, todo lo contrario, la peculiaridad del ser compuesto de la sociedad confirió un espacio sólido para pensar a la sociedad como un ser consciente capacitado para crear una identidad colectiva, en donde a pesar de que los individuos puedan experimentar acontecimientos propios de la conciencia individual, realmente corresponden a expresiones de un movimiento de conjunto de la sociedad. Pero reconociendo al mismo tiempo que esos individuos poseen una capacidad autónoma de unir o fragmentar parcial o totalmente el lazo que los une con la sociedad.

Es en esta misma lógica donde encontramos una relación con lo que Castoriadis denominó como conjuntista-identitario, pues dicha noción acepta un principio de identidad de la sociedad y sus individuos, que puede establecer puntos de referencia cristalizados en la acción de los sujetos y en su modo histórico-social; fundando y distinguiendo a la vez las diferenciaciones que hay entre ellos. Lo conjuntista identitario muestra que todo lo que la realidad material ofrece, todo lo que habita, se deja organizar en conjuntos, pero haciéndolo de manera parcial, incoherente y fragmentaria, colocando así la independencia de cada uno de los sujetos.

3.- Los estudios del mito, lo sagrado y el poder permitieron pensar a la sociedad desde una nueva perspectiva, puesto que hicieron latente la importancia que tiene estudiar aquellos componentes de la vida social, esas nuevas formas de

experiencia psicológica de los sujetos, que fueron etiquetadas de anormales desde el punto de vista de la ciencia.

- El mito por ejemplo, señaló un lugar que envuelve símbolos y significaciones que le dan forma a una sociedad. Distinguió una serie de actividades cuyo propósito fundamental fue el fortalecimiento de la credibilidad y solidaridad de los miembros de un grupo, debido a que éste responde a necesidades afectivas de una comunidad codificada socialmente más que al individuo aislado; más aún, hizo presente un espacio para la creación y para lo imaginario en la medida que exteriorizó la imaginación del hombre transponiendo una continuidad entre esa necesidad interna y afectiva de los individuos con los datos externos que hay dentro de cada comunidad: es bien sabido que todo mito es una búsqueda del tiempo perdido. No obstante, vimos que en las sociedades modernas existe cierta complejidad para entender la construcción mítica debido a que ésta ha sido conducida esencialmente al orden de lo estético, reduciéndola así a cuestiones de simpatías particulares y de afinidades de gusto y estilo, olvidando, en cierto modo, que el carácter del mito y su fuerza moral residen esencialmente en el terreno de lo colectivo.

Al respecto, Castoriadis argumentó que el mito es una figuración, por medio de una narración, del sentido con el cual una sociedad dada inviste el mundo, y que la verdadera organización del mito está brindada por la lógica de los magmas ya que brinda una formación del imaginario social que no es consciente ni inconsciente, sino más bien un espacio en el que existe una pluralidad de los niveles sobre los cuales se despliegan tanto la exposición como la significación del mito. En otras palabras, hay esencialmente uno e incluso varios sentidos manifiestos del mito que se leen en su figuración, a saber, la presentación de una historia o de una narración, y un sentido latente que encierra lo que significa el mito en el mundo y en los hombres.

- Lo sagrado por su lado, mostró un verdadero espacio de comunión social. A través del pensamiento religioso, lo sagrado hizo presente esa necesidad que

tiene la sociedad de crear y reafirmar ideas y sentimientos que constituyan su unidad e identifiquen sus rasgos distintivos, pues sin duda, cada sociedad tiene una vida propia y son los individuos quienes le otorgan un sentido. Asimismo, demostró que la vida psíquica de los sujetos se presenta como algo más elevado, como una potencia más alta que instituye y funda al mismo tiempo, algo verdaderamente nuevo dentro de la sociedad. Es a través de la experiencia de lo sagrado donde se forma en el hombre la conciencia de una fuerza supraindividual que le hace posible la trascendencia de la vida profana, ya que justamente lo sagrado tiene por objetivo apartar al individuo de sí mismo, permitiéndole así apreciar una nueva realidad que le otorgue la posibilidad de transformar la realidad del mundo cotidiano.

De ahí se derivó el hecho de la propuesta de una sociología sagrada por parte del Colegio de Sociología que marcara la importancia que tiene lo sagrado como valor constitutivo de todas las sociedades. Ya que como lo argumentaron nuestros autores, las sociedades modernas, a diferencia de las sociedades primitivas (en las que dicho componente intervenía como algo afectivo y entrañable para los individuos) se han desprendido de dicho elemento debido a su característico principio de individualización, que no hizo otra cosa que exteriorizar la falta de unidad y la pérdida de una conciencia social.

- Por último el tema del poder, tal y como se exhibió en las sociedades modernas, fue sinónimo de debilitamiento moral y desagregación social debido a que se manifestó mayoritariamente como algo individualizado encarnado en una persona u objeto específico en busca de su propio beneficio. Formaciones como las del Estado y el ejército funcionaron precisamente como un tipo de organización social que buscaron imponer el poder mediante la dominación física y psicológica de los sujetos, estableciendo una especie de autoridad y voluntad colectiva reconocida por la conciencia de los individuos que los obligaba a obedecer sus órdenes.

Sin embargo, el hecho del poder expresó dos ideas significativas para el conjunto de la sociedad y sus individuos, y en cierta medida, una especie de alternativa para escapar de esa perturbadora realidad que regularmente acompaña a esas

formaciones que del poder se ocupan. Por un lado la idea de la tragedia, que refirió básicamente a aquella fuerza fuera de las armas que es capaz de fundar una conciencia revolucionaria en los hombres que les permita alzarse contra sus dominadores, pues parte de la incertidumbre de un presente desdichado y no de la certeza de un futuro feliz. Y por el otro, la idea de la soberanía. Dicha noción fue de notable importancia debido a que reveló un principio de autonomía donde la acción humana deja de ser medio para un fin, pues de antemano ciñe la voluntad de ser para sí.

Es en este mismo orden de ideas donde encontramos una relación con lo que Castoriadis desarrolló en torno a las nociones de praxis, proyecto revolucionario y de autonomía. Por ejemplo, el tema de la praxis hizo hincapié en que la verdadera política se da justamente allí donde se construye la autonomía de cada individuo y de su relación con los demás, pues la praxis (entendida como acción), se aleja de cualquier exigencia que pretenda reducirse a simples cuestiones de medios y fines, dado que no hay nada definido de una vez y para siempre dentro de la actividad humana. Asimismo vimos que ésta encarna un movimiento creador, un hacer lúcido de la realidad, plasmando en cada uno de sus seres sociales, la capacidad de reconocer y hacer frente a los problemas que envuelve su sociedad. La idea de proyecto revolucionario por su parte, distinguió a la sociedad como una totalidad, y caviló que en cada ejercicio que sus individuos proponen no existe nada de incoherente, puesto que cada acción, cada movimiento que de ellos emana, contiene de antemano la convicción de producir y organizar lúcidamente otro tipo de sociedad, una sociedad en la que cada ser humano pueda establecer su independencia y de asumirse como un ser reflexivo sobre sí mismo y sobre su colectividad. La propuesta de un proyecto revolucionario planteó objetivos precisos y de larga duración, debido a que se constituyó sobre la característica esencial de vincular la realidad histórica de los sujetos y de lo vivido en lo cotidiano. Es decir, una relación verdaderamente humana sin resultados asegurados e imprevisibles, donde se otorga la posibilidad de fundar una memoria histórica en las colectividades, más allá de cualquier determinación.

Y finalmente el tema de la autonomía, que se trasladó tanto a la esfera de lo individual como de lo colectivo. Dicha noción destacó la capacidad que tienen los seres humanos de darse su propia ley; una ley entendida como autocreación de la sociedad que reconoce fundamentos extrasociales. Por una parte, la autonomía individual es aquella que pueda afirmar lo que indudablemente es verdad y lo que efectivamente es su deseo. Aquella donde el sujeto al verse integrado en el mundo, tenga la capacidad de crear una actividad lúcida y reflexiva sobre las condiciones que lo rodean, reajustando sus contenidos y apoyándose de estos mismos para producir nuevas necesidades e ideas sobre lo que ya estaba determinado ahí previamente. Por la otra, el carácter colectivo de la autonomía es el de un proyecto de la sociedad en su conjunto que distinga como fundamento esencial la transformación de la sociedad y de cada uno de los individuos que la integran, de sus instituciones, pero más allá de esto, la autonomía se vislumbró como algo que sobrepasa todas las dimensiones de lo posible, en tanto que hace de cada sociedad y sus instituciones algo más de lo que presentan.

4.- El pensamiento de Cornelius Castoriadis proporcionó, a nuestro parecer, un modo distinto de pensar la relación que existe entre el individuo y la sociedad. A través del concepto de lo imaginario social, pudimos observar un conjunto de elementos que juegan y constituyen significativamente esa ligadura que existe entre los sujetos y la institución de la sociedad. El tema de la imaginación tal y como lo abordó Castoriadis, fue el de la imaginación radical, debido a que ésta se presentó como sinónimo de creación. Y pensar la imaginación como creación (como *poiesis*) es siempre hacerlo en un sentido *ex nihilo*, es decir como algo que sobrepasa los elementos persistentes de la sociedad, pues es justamente a través de la imaginación radical donde el psiquismo humano permite formular lo que no está, de ver una cosa en otra cosa y de combinar indisolublemente el flujo y la espontaneidad de representaciones de la vida misma. Asimismo, el tema de las significaciones imaginarias sociales concedió un espacio en el que los seres humanos se dotan de esa capacidad que tienen los colectivos humanos de hacer surgir nuevos esquemas y formas que son creadores de mundos, ya que dichas

significaciones son el medio por el cuál los seres humanos son formados como individuos sociales con la posibilidad de participar en el 'hacer y decir' social, debido a que de ellas se desprenden sentimientos y afectos que vinculan íntegramente a los sujetos.

La lógica de los magmas finalmente, destacó el hecho de que esas significaciones imaginarias que conforman la sociedad, devienen como indeterminadas e inacabables, no sólo porque presupone de antemano la posición de nuevas significaciones que dejan intactas las que ya existían previamente, sino porque además emergen como *lo otro*, como creación de lo imaginario social.

BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard Gastón, *El agua y los sueños*, México, Ed. FCE., 2003.
- , *El aire y los sueños*, México, Ed. FCE., 1958.
- , *La poética de la ensoñación*, México, Ed. FCE., 1982.
- , *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, México, Ed. FCE., 2006.
- Bataille Georges, *El erotismo*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2002.
- , *La oscuridad no miente*, México, Ed. Taurus, 2001.
- , *Obras Escogidas*, Barcelona, Ed. Barral, 1974.
- Blauberg, *Diccionario marxista de filosofía*, México, Ed. Cultura Popular, 1978.
- Caillois Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, México, Ed. FCE, 1989.
- , *El hombre y lo sagrado*, México, Ed. FCE, 1984.
- , *El mito y el hombre*, México, Ed. FCE, 1998.
- Campillo Antonio, "Georges Bataille: la comunidad infinita", en: Bataille *El Estado y el problema del fascismo*, España, Ed. Pre-Textos – Universidad de Murcia, 1993.
- Castoriadis Cornelius, *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1998.
- , *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1989.
- , *Lo que hace a Grecia De Homero a Heráclito Seminarios 1982-1983 La creación humana II*, México, Ed. FCE., 2006.
- , *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, México, Ed. FCE., 2004.
- , *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI)*, México, Ed. FCE., 2002.
- , *La institución imaginaria de la sociedad 1*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1989.
- Durand Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, México, Ed. FCE., 2004.
- Durkheim Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Colofón, 2000.
- Duvignaud Jean, *Sociología del teatro. Ensayo sobre sombras colectivas*, México, Ed. FCE, 1966.

Elizondo Salvador, *Teoría del infierno y otros ensayos*, México, Ed. Del Equilibrista, 1992.

Foucault Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1992.

Franco Yago, *Magma Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003.

Georges Canguilhem, *Bachelard Gastón Estudios*, Buenos Aires-Madrid, Ed. Amorrortu, 2004.

Grimberg Carl, *Historia Universal el Siglo XX Tomo XII*, México, Ed. Círculo de Lectores, 1984.

Hollier Denis, *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Madrid, Ed. Taurus, 1982.

Huxley Aldous, "Guerra y Nacionalismo", en: *La situación humana*, Ed. Edhasa, España, 1980.

Jiménez Marco, "Cornelius Castoriadis el psicoanálisis y la institución imaginaria de la sociedad una elucidación y un proyecto", en: *Institución, imaginario y socioanálisis*, México, UNAM, 2005, Payá Víctor (cord.)

Kogan Jacobo, *Filosofía de la imaginación. Función de la imaginación en el arte, la religión y la filosofía*, Argentina, Ed. Paidós, 1986.

Laplantine Francois, *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona, Ed. Granica, 1977.

Lukes Steve, *Émile Durkheim : su vida y obra (Estudio histórico crítico)*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

Mauss Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos, 1971.

Ritzer George, *Teoría sociológica clásica*, España, Edit. Mc Graw Hill, 2001.

Sánchez Celso, "La imaginación social. Aproximación teórica a la sociología de C. Castoriadis", en *Suplementos Anthropos*, Madrid, 1999.

Sánchez Julio, *Bachelard*, Madrid, Ed. del Oro, 1995.

Warnock Mary, *La imaginación*, México, Ed. FCE., 2003.

Weber Max, *Economía y Sociedad esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2002.