



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS

EL IMAGINARIO SOCIAL COMO CATEGORIA DE ANALISIS.
SU APLICACIÓN EN LA REALIDAD SOCIAL

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

ALFONSO HERNÁNDEZ CASTILLO

Directora de Tesis

Dra. Julieta Gabriela Lizaola Monterrubio

Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. enero 2020



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.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. Definiciones del imaginario social	7
I.1 El imaginario social en las ciencias sociales	8
I.1.1 Juan-Luis Pintos	9
I.1.2 Antonio Baeza	15
I.1.3 Francesca Randazzo Eisemann	19
I.2 Interpretaciones y críticas a Cornelius Castoriadis	21
Capítulo II. Vertiente conceptual del imaginario social (Simbiosis individuo-sociedad; énfasis en la psique)	28
II.1 Imaginario social instituyente e instituido	29
II.2 Estratos natural, social e indeterminado	31
II.2.1 Decir y hacer, <i>legein</i> y <i>teukhein</i>	33
II.2.2 Fabricación del individuo social	35
II.3 Significación, imagen y representación	41
II.4 Fetichismo de la realidad	46
Capítulo III. Vertiente operativa de los imaginarios sociales (Simbiosis individuo-sociedad; énfasis en la realidad social)	52
III.1 Operación de los imaginarios centrales	53
III.2 Co-constitución y complementariedad	59
III.3 Imaginarios sociales modernos en la filosofía política	69
III.4 Perfiles de lo intangible social	83
Conclusiones (Simbiosis individuo-sociedad, síntesis)	91
IV.1 Simbiosis individuo-sociedad	91
IV.2 Corroboración de hipótesis	94
IV.3 Enigma del mundo	96
IV.4 Imaginarios sociales en la filosofía de la historia	99
Bibliografía	104

Introducción

La filosofía ha orientado y nutrido a las ciencias sociales de su arsenal conceptual y metodológico; en el caso que nos ocupa, desde su entorno ha surgido la categoría de «imaginario social», el cual adquiere su relevancia y alcances ante la complejidad de las sociedades contemporáneas.

En este trabajo se parte del concepto de «imaginario social» formulado por Cornelius Castoriadis, en su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, publicado en el año de 1975, el cual constituye su primera obra después de su ruptura con la teoría marxista y de manera particular, con el dogmatismo que caracterizaba al materialismo histórico. En dicho texto el autor emplea el concepto referido para explicar la dinámica con que se estructuran las sociedades, argumenta cómo interviene en la construcción de la «realidad social»; además le permite reflexionar sobre la filosofía de la historia, donde refuta las supuestas leyes de la misma.

Puede inferirse que Castoriadis, como precursor en la formulación del concepto de «imaginario social», requería de una categoría que, entre otros rubros, le permitiera brindar explicaciones más plausibles sobre el devenir histórico y sus resultados, mismos que los sistemas cerrados de corte materialista o idealista han pretendido encuadrar en sus respectivas teleologías.

Más si las filosofías de la historia o las teorías políticas que pretenden indicar a la historia las pautas que debe seguir han mostrado carencias, si los cursos de la historia no han sido lineales o progresivos, si han estado marcados por fracturas, retrocesos, contingencias y nuevos avances,¹ procede incluir en el análisis otros postulados y categorías que brinden mayores aportes.

Así el concepto de «imaginario social» se adopta en las ciencias sociales como respuesta a una necesidad metodológica para arribar a estudios desde otras perspectivas a las consagradas por el empirismo y una racionalidad reductivista, donde también imperaba un materialismo histórico mecanicista. Esta categoría, que surge en último cuarto del siglo XX en el ámbito de la filosofía, después es utilizada, modificada o criticada en las

¹ Foucault agregaría: la emergencia y la procedencia. Cf. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 27: “Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”.

ciencias sociales, principalmente en la sociología, si bien abarca otras disciplinas como la antropología, la historia y la misma teoría literaria.

Cabe señalar que cuando la categoría de «imaginario social» se emplea para rebatir las pretendidas leyes de la historia con sus correspondientes teleologías, está presente en la filosofía de la historia; cuando se utiliza para evidenciar las relaciones sociales de dominación, está presente en la filosofía política; cuando se aplica para trastocar la supuesta determinación de la estructura económica sobre la superestructura, cuando se vislumbra el papel protagónico de las formaciones culturales en el devenir histórico social, está presente en la filosofía de la cultura.

En tal marco, resulta importante considerar el papel que a la filosofía le compete realizar. De acuerdo a Ernst Cassirer en su obra *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, las ciencias sociales se han especializado a tal grado que se ha perdido una visión de conjunto, mientras el proceso creador como facultad humana apunta a un carácter universal que aún no está definido, para alcanzarlo es necesario retraerse a otro ámbito que a la filosofía le corresponde perfilar. Así, la filosofía debe constituir el vínculo que permite entrelazar las diversas ramas de la cultura, manteniendo su capacidad de pensamiento crítico.²

Es evidente que nuestras pretensiones son mucho más modestas, pero cabe advertir que se parte de no aceptar las pretensiones de universalidad de corrientes teóricas de orden materialista o idealista. En todo caso, los universales están dados por los problemas humanos comunes, como el destino, el sentido de la existencia, donde cada cultura ha dado sus propias respuestas de acuerdo a sus particulares circunstancias; mismas que han impreso a la historia una cuota de aleatoriedad que a la razón le cuesta aceptar.

Pero más que contraponer a la imaginación y la razón, habrá que concebirlas en mutua colaboración, de manera que la capacidad humana de *poíesis*,³ de creación tanto de obras materiales como culturales, permita superar un fatalismo acerca de los derroteros de la sociedad, cuando el talento del hombre le ha permitido transformarse a sí mismo.

Lo evidente es la correspondencia, oposición, coadyuvancia, nueva enfrentación y una síntesis que jamás se alcanza entre los ámbitos económicos, políticos, culturales, que las

² Cf. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, p. 63.

³ Cf. Emilio Lledó Iñigo, *El concepto "Poíesis" en la filosofía griega*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1961. 158 pp., p. 11. El autor establece que en la antigüedad clásica "«poíesis» significó «hacer» en su sentido concreto y material". La acepción que se mantiene actualmente, se refiere a "sublimación, y en muchos casos el apartamiento y la repulsa de esa misma materia".

leyes de la historia tal vez no lleguen a explicar de manera fehaciente. Al respecto los imaginarios sociales mantienen una formulación acorde al contexto de la sociedad en que se fraguan e inciden en su permanencia, pero se van modulando de acuerdo al desarrollo propio de las sociedades a las que responden e inciden en su transformación.

Procede en esta introducción efectuar la siguiente disertación: La realidad es un concepto de por sí complejo,⁴ su percepción, su aprehensión, su concepción misma, ha sido uno de los temas tradicionales de la filosofía (junto a otros como el ser, la razón, la verdad, por mencionar algunos), desde el naturalismo de los presocráticos y el idealismo de Platón, hasta su paso por las múltiples corrientes filosóficas de cortes idealistas o empiristas, monistas o dualistas, sustancialistas o relativistas y un largo etcétera, en un juego pendular donde después de predominar un tipo de teoría (por ejemplo idealista), es superada por otra de índole opuesta para después regresar con mayor fuerza en una nueva reelaboración teórica (en la travesía no es posible dejar de mencionar a Kant con sus *a priori* e imperativos categóricos y a Karl Marx con su materialismo dialéctico).

Pero en la época de las primeras filosofías, de manera sumamente somera y con fines ilustrativos, se puede mencionar que el contacto del hombre con su entorno se caracterizaba por sus fuertes vínculos con la naturaleza, como lo ejemplifica la multiplicidad de dioses paganos que incluso se encuentran en la realidad inmediata; tales divinidades después serán superadas (por medios mundanos) por un dios único que morará en un reino ultraterreno, propio del Medievo. En la Modernidad la realidad es diametralmente distinta, en sus inicios se procura privilegiar a la razón, mientras en el ámbito material se gestan las revoluciones industriales acompañadas de las políticas e ideológicas, las poblaciones se empiezan a concentrar en ciudades a la par que se consolidan los Estado-nación; en síntesis se presenta todo un reacomodo entre las distintas fuerzas en lo político, lo económico y social. A tales realidades (y otras, diversas y complejas) se han enfrentado los filósofos con sus correspondientes sistemas y bagaje conceptual, donde el contenido de las categorías es de carácter histórico, no absoluto.

⁴ “Realidad: el término designa el modo de ser de las cosas, en cuanto existen fuera de la mente humana o independientemente de ella”. Niccola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 10a. reimp. en esp. Trad. de Alfredo N. Galletti. México, FCE., 1993. 1206 pp., p. 988.

El *diccionario Akal de filosofía* señala: “Realidad, según su uso filosófico normal, el modo en que las cosas son, en oposición a su mera apariencia. La apariencia tiene que ver con cómo ve las cosas un perceptor o grupo de perceptores determinado. En ocasiones se dice que la realidad es doblemente independiente de la apariencia. Eso comporta que la apariencia no determina la realidad”. *Diccionario Akal de Filosofía*. Trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Cambridge, University Press, 1999. Para lengua española Madrid, Akal, 2004. 1049 pp., p. 828.

En consecuencia, el surgimiento del concepto de «imaginario social» responde a la necesidad de explicar las realidades sociales vigentes; en donde más que de realidad habría que hablar de realidades, no sólo según los diversos contextos históricos y materiales, sino además de acuerdo a la posición que los actores sociales ocupan en el complejo social más vasto y dentro del cual se configura una perspectiva particular de cierta realidad, la cual incluso se estructura a través de diversos niveles de concreción.

Lo anterior nos conduce a la simbiosis individuo-sociedad, donde la orientación no debe entenderse del individuo hacia la sociedad, ésta no es una adición de individuos, su naturaleza es de otra índole. Así el individuo debe entenderse dentro de un entramado de relaciones, que parten de la sociedad y se dirigen hacia él, es la subjetivación de la objetividad, hasta en un segundo momento (abstracto, no cronológico) deviene la objetivación de la subjetividad. Estos últimos conceptos con su correspondiente dinámica, están contenidos en la obra de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, la cual nos resultó de gran valía para ubicar la simbiosis individuo-sociedad como el eje para abordar la *Institución imaginaria de la sociedad* de Castoriadis, misma que por su riqueza es factible tratar desde diversas perspectivas.

Si en este trabajo no se aborda de manera particular la obra de Berger y Luckmann, la cual se publica en el año de 1966 y surge en el ámbito de la sociología del conocimiento, se debe a que responde a una plataforma teórica diferente a la de Castoriadis, mientras los primeros parten de las relaciones intersubjetivas para la construcción de la realidad social, el segundo establece que tal construcción se efectúa a partir del acto de significar. El tratar con el debido detalle las coincidencias y diferencias entre ambas perspectivas escapa a los alcances de este trabajo, además implicaría considerar los aportes de otros autores, dada la amplitud y complejidad de esta temática, por tanto se referenciará de acuerdo a nuestros propósitos.

En nuestro caso, el objetivo consiste en efectuar una interpretación y crítica de la obra de Castoriadis, a partir de montar la operación de los imaginarios sociales en el entorno de la simbiosis individuo-sociedad, demostrando que sobre ésta se yergue la construcción de la realidad social.

Para dilucidar lo anterior, se ha establecido la tesis siguiente a corroborar a lo largo del presente trabajo: El «imaginario social» como categoría —dimensión filosófica y vertiente conceptual—, consiste en una instancia de mediación entre el sujeto y la realidad social, el cual aporta las significaciones imaginarias que permiten representar e interpretar a los objetos y hechos sociales, en un proceso de construcción de la realidad social. En su

dimensión sociológica y vertiente operativa, los imaginarios sociales orientan, condicionan o determinan la conservación, reproducción y transformaciones del devenir social.

Se parte del supuesto de que por medio de la categoría de «imaginario social», es factible contextualizar la operación de los imaginarios sociales, los cuales están insertos en el entramado social, son dinámicos de acuerdo a las circunstancias económicas, políticas y culturales de las sociedades a que responden.

En base a este esquema se estructuró el presente trabajo (que si se quisiera titular de otra manera, sin duda aludiría a dicha simbiosis), de manera que en el primer capítulo se exponen diversas definiciones en que se ha debatido el «imaginario social»; entre los principales especialistas en el tema, destacan Juan-Luis Pintos y Antonio Baeza, ambos sociólogos.

El segundo capítulo trata sobre la vertiente conceptual «imaginario social», por tanto se aborda la simbiosis individuo-sociedad donde el énfasis se sitúa en la subjetividad, de manera que se tratará la primera parte de la ecuación en lo relativo a la fabricación del individuo social; en lo fundamental nos basaremos en la obra de Castoriadis. En el tercer capítulo que trata sobre la vertiente operativa de los imaginarios sociales, se explora la segunda parte de la ecuación, en consecuencia el acento recae en la realidad social. Al respecto, además de los aportes de Castoriadis, resultó de gran utilidad la obra de Charles Taylor, *La era secular*, en particular su capítulo “Imaginarios sociales modernos”.

Por su parte, en el último capítulo relativo a las conclusiones, se efectúa una síntesis de la simbiosis-individuo sociedad y se corrobora la hipótesis de trabajo; además se expondrán una serie de consideraciones de Castoriadis que invitan a la reflexión sobre el quehacer de la filosofía, donde destaca el elemento creativo como motor del devenir social.

En tal marco el tratar tales imaginarios no ha resultado sencillo, de primera instancia nos afrontan una serie de problemas, entre el que destaca cómo pueden postularse unos imaginarios que detenten la índole de sociales, es decir que se fraguan en la misma sociedad cuando ésta, ni es la simple adición de individuos, ni goza de las facultades de ellos, es decir, no posee imaginación. Por su parte, se pretende debatir en qué medida por medio de los imaginarios se establecen relaciones sociales; si a través de ellos se forjan en parte las identidades de los individuos sociales; si los imaginarios consisten en formas de representar la realidad que inducen a un actuar determinado; qué tanto diferencian a una sociedad de otras en diversos ámbitos. En consecuencia, se trata de establecer qué tan útil resulta el «imaginario social» como categoría de análisis de la «realidad social».

En tal entramado, surgen las siguientes incógnitas ¿el «imaginario social» debe considerarse como un mediador entre el sujeto y la «realidad social», de qué manera aporta las significaciones imaginarias que dotan de sentido a los objetos y hechos sociales? Pero entonces ¿cómo se crean los imaginarios sociales, surgen *ex nihilo*? y en tal marco ¿qué rol juega el contexto histórico y material? Por su parte ¿interviene la política, constituye un medio para que los imaginarios sociales se transmitan y empoderen? o acaso, si las instituciones sociales promueven su propagación y convencimiento ¿cuáles son los medios empleados?

Los resultados de este trabajo considero serán aceptables, si se llegan a esbozar los alcances de la categoría de «imaginario social» para enriquecer enfoques metodológicos y perspectivas teóricas para el análisis de la «realidad social». En tal marco, si también contribuye a connotar al mismo sujeto en cuanto ser histórico y social, tendrá un filón ontológico.

Capítulo I

Definiciones del imaginario social

El arribo de la categoría de «imaginario social» en las ciencias sociales ha implicado toda una polémica en su uso, dada su complejidad al estar relacionada con la comprensión de la parte inmaterial de la realidad social, o con mayor precisión, a lo que no es visible, tangible, pero está presente, es real. Así, entre los teóricos que la han trabajado no hay un acuerdo suficiente en su concepción misma y sus desarrollos han seguido los más diversos rumbos. Al respecto, si bien este trabajo parte de la obra de Castoriadis para situarnos en los postulados del fundador de tal categoría, la intención no consiste en ser una mera exposición de La institución imaginaria de la sociedad y sí intentar adentrarnos en dicha discusión, que implica interpretar y criticar dicha obra, con las debidas proporciones guardadas.

Para ello, en las paginas siguientes resulta necesario debatir de manera reiterada sobre ciertos rubros, entre los que destacan: porqué surge el concepto imaginario social, los usos de que ha sido objeto entre diversos autores, que necesidades teóricas lo reclaman en el quehacer filosófico, apuntando en todo momento a la simbiosis individuo-sociedad, la cual será el eje temático que permitirá acotar y orientar este trabajo.

Al respecto, el objetivo consiste en contextualizar la operación de los imaginarios sociales en el marco de la simbiosis individuo-sociedad, para demostrar que constituyen el fundamento de la realidad social.

Por ello y como una primera aproximación, a continuación se presentan diversas definiciones del imaginario social y las posibilidades que ofrece como categoría de análisis, de manera que en el segundo capítulo se disponga de elementos para su conceptualización, en términos de comprender cómo las significaciones sociales se llegan a arraigar en la psique y se desdoblán en el hacer de los individuos sociales, de manera que se articula lo histórico-social en la creación de realidades.

Más se ha considerado que para discernir con suficiencia la operación de los imaginarios sociales, resulta pertinente brindar casos de cómo han conllevado a la conformación de diversos tipos de sociedades, que incluso pudieron partir de bases materiales o políticas similares, lo cual será materia del tercer capítulo de este trabajo.

En el último capítulo de Conclusiones, se corroborará la tesis de cómo el «imaginario social» como categoría, constituye una instancia de mediación que aporta las significaciones imaginarias que permiten al individuo representar, interpretar o construir la realidad social; a la vez que como operadores, los imaginarios sociales orientan,

condicionan o determinan la conservación, reproducción y transformaciones del devenir social.

I.1 El imaginario social en las ciencias sociales

La categoría de «imaginario social» en las ciencias sociales responde a la pertinencia de arribar a una pluralidad metodológica y multidisciplinaria para “la comprensión y aprehensión del mundo social” y que dé cuenta de su complejidad.⁵ Esto implica superar “una larga hegemonía empírico-racionalista que negaba la posibilidad de implementación de métodos distintos a los naturales y que no estuviesen basados en la lógica tradicional. Indudablemente, el símbolo, la imaginación, lo imaginario, eran rechazados como fuentes de conocimiento científicamente plausible”.⁶

En tal entramado, también ha sido protagonista durante el siglo XX un materialismo histórico que sitúa a la estructura económica como la determinante de la sociedad; incluso cierto estructuralismo no ajeno a tales tesis. Según esta corriente teórica, Marx parte del método dialéctico de Hegel, pero pone a este último de pie al rebatir su idealismo que sitúa a la razón como motor de la historia de las sociedades humanas, su telos estaría dado por la realización del espíritu absoluto.

El marxismo (que en bastantes rubros se aleja de la obra Marx), establece que en las formaciones económico-sociales pueden estar presentes varios modos de producción, donde uno es el determinante, el cual subsume a resabios de otros modos de producción o a configuraciones de modos por venir. El modo de producción está constituido por una estructura económica que a su vez determina a la superestructura, donde se encuentran el Estado, las ideologías, los sistemas de creencias y demás formaciones culturales. Por su parte, al interior de la estructura económica se asiste a la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ya que mientras las primeras se desarrollan las segundas guardan un relativo estancamiento, dada la propiedad privada de los medios de producción, lo que dará pauta a la lucha de clases sociales como motor de la historia; su telos apunta a la transformación de los modos de producción hasta arribar al comunismo.

Lo anterior no deja de ser un planteamiento bastante esquemático, que más que aportar en ocasiones puede desorientar, ya que a pensadores de la envergadura de Hegel y Marx no se les puede caracterizar con tanta simplicidad. No obstante, tales postulados constituyeron en las ciencias sociales el dogma a seguir durante el siglo XX, impulsado por

⁵ José Cegarra, *Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales*, p. 2.

⁶ *Ibid*, pp. 1 - 2.

la entonces URSSS para imponer un marxismo-leninismo como forma de legitimación política e ideológica. En tal contexto, con un espíritu más cercano a Marx, mantienen una posición crítica diversos pensadores, (la lista es amplia y no es la intención omitir a alguien), entre ellos Cornelius Castoriadis, quien militaba en la corriente de *Socialismo y Barbarie* y cuya obra que nos ocupa, representa una sacudida política y teórica dentro de la izquierda y las ciencias sociales, como se podrá apreciar más adelante.

Lo que por el momento podemos señalar a manera de disertación y con las mayores reservas, es si al parecer se asiste nuevamente al movimiento pendular de regreso a cierto idealismo cuando se postula al «imaginario social» como un concepto clave para explicar determinados ámbitos de la realidad social. Para empezar a dirimir ello, procede observar algunas maneras como se ha tratado la categoría que nos ocupa, misma que muestra un carácter polisémico como también se podrá advertir.

Cabe señalar que para introducirnos en la materia, con fines metodológicos se ha considerado más pertinente iniciar la exposición con los aportes de los principales investigadores de la obra de Castoriadis,⁷ de manera que a partir de los aportes de los primeros, se disponga de ciertos elementos que faciliten comprender y debatir la obra, de índole compleja, del fundador de la categoría de «imaginario social», al cual se le dedica un capítulo específico más adelante.

I.1.1 Juan-Luis Pintos

Juan-Luis Pintos, sociólogo español recientemente fallecido, ha sido uno de los autores que más se han dedicado al estudio del tema. Por motivos de extensión de este trabajo, tan solo haremos referencia a su artículo intitulado “Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales”, publicado en la *Revista Latina de Sociología*, de la Universidad de Córcega, España, en el año 2014.⁸ Ahí establece que: “El problema central que vinculo con mi posición en la definición de los imaginarios sociales es el de la construcción social de la realidad. No me interesan las discusiones metafísicas acerca de lo que sea ‘realidad’ o ‘la

⁷ La selección de estos autores fue resultado de una estancia de investigación que realicé de los meses de agosto a diciembre del 2018 en España, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid, bajo la cotutoría del Dr. Francisco José Martínez Martínez; así como del invaluable apoyo y asesoría del Dr. Juan R. Coca, de la Universidad de Valladolid, Campus Duques de Soria, quien cuenta con diversas publicaciones sobre el tema.

⁸ Una interesante y abundante bibliografía, así como foros de discusión al respecto, se encuentra en la siguiente página de internet del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales (GCEIS): <http://www.red-redial.net/centro-de-investigacion-1390.html>.

realidad' propuestas a lo largo de la historia de la filosofía. Sí me interesa lo que los individuos creen y aceptan operativamente que sea 'realidad' ".⁹

Lo interesante de las aportaciones de Pintos consiste en ofrecer diversas acepciones sobre lo que se entiende por realidad según la perspectiva teórica que se asuma. Primeramente plantea la que corresponde al vulgo, como él lo denomina:

Se trataría del hombre (y mujer) común, el que forma y transforma la comunidad en la que están juntos los iguales, no el "hombre medio", esa abstracción estadística tan utilizada en los Media, lo mismo que la inevitable "clase media".

Desde esa perspectiva cognitiva el término "Imaginarios" se interpreta habitualmente como algo perteneciente al campo semántico de la ficción. Los imaginarios serían producto de la imaginación (que Teresa de Ávila definía como "la loca de la casa"). Por tanto, lo opuesto a la realidad y al "realismo" (lo mismo literario que pictórico o filosófico). También se podría entender como algo vinculado a la invención o a la creatividad.¹⁰

Hay otra versión que se suele expresar con frases como: "lo que la gente se imagina, cree, piensa, espera o vincula su acción a determinados objetivos". De un modo más académico esta versión vendría formulada en términos cercanos a las corrientes fenomenológicas. Estas refieren preferentemente el término de imaginarios a los sujetos hablantes o que perciben la realidad de maneras específicas.¹¹

Juan-Luis Pintos después se refiere a "concepciones vinculadas a diferentes marxismos", [donde establece] "Si bien la figura de referencia inevitable es Cornelius Castoriadis y su obra básica publicada en 1975 *La institución imaginaria de la sociedad*, en mi experiencia particular fue un párrafo del capítulo primero de *El Capital* de Karl Marx dedicado al fetichismo de la mercancía el que me abrió los ojos al problema".¹² Con esta alusión el autor pretende zanjar lo aparente, lo fenoménico, para rastrear aquéllo que no es visible, que en su ejemplo correspondería a cómo se produce el valor de las mercancías que no resulta evidente en las relaciones sociales de producción e intercambio, sobre todo el que corresponde al valor de la fuerza de trabajo como mercancía y el consecuente plusvalor que ésta produce.

Más adelante señala un punto relevante: "La orientación primaria de mi investigación se centra en la consideración de los Imaginarios Sociales como constructores del orden social. La práctica de la investigación sociológica me ha llevado a la conclusión de que la

⁹ Juan-Luis Pintos, *Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales*, p. 3.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

mayor dificultad con la que nos encontramos en el ejercicio de este oficio se podría resumir en una frase de larga tradición: “Hacer visible la invisibilidad social”.¹³

Entre la disyuntiva de darle al imaginario social el estatus de constituir un medio de representación o interpretación de la realidad, o bien llegar a erigirse incluso en un constructor de la misma, este autor se perfila en una posición clara, precisa los alcances de los imaginarios como constructores de realidad. Sin embargo es necesario adoptar esta afirmación con reservas, dado que en una segunda reelaboración matiza sus alcances.

A continuación alude a las “ ‘Concepciones vinculadas a la semántica y la hermenéutica’: Las cuestiones como ‘¿Quién habla?’, ‘¿Desde dónde se habla?’ convertidas posteriormente en la necesidad de precisar los mecanismos de observación y la necesaria distinción entre el primer y segundo orden de la observación, como veremos más adelante, me obligaron a plantearme el ‘marco social del conocimiento’ ”.¹⁴

Por eso en una etapa intermedia de la elaboración de mi teoría utilicé la expresión “*representaciones sociales*”. Me parecía que el trabajo de observación sociológico tenía que ejercitarse sobre objetos definidos. Una vez más la protesta contra la “Caverna”; una vez más el objeto como resistencia; una vez más las formas tradicionales de pensamiento y sus distinciones y dicotomías (sujeto/objeto, materialismo/ idealismo, realidad/ficción). Algo tenía que estar ahí para ser analizado, observado, medido...70 años después de Plank, Bohr y Heisenberg. De ahí el uso del término “representaciones”, ya que el imaginario sería la fuente o el origen de las imágenes que podemos percibir mediante instrumentos sensitivos. Es importante señalar que en este campo se produce un enorme número de reflexiones filosóficas, antropológicas, comunicativas y sociológicas porque implican procesos complejos tales como la percepción y la comunicación, el lenguaje (oral, escrito, corporal), la hermenéutica de los significados y la no menos extensa investigación sobre los símbolos.¹⁵

Cabe destacar que este autor critica los modos tradicionales de pensar, entre ello la separación del objeto y sujeto, a la vez que sitúa el papel protagónico de las representaciones en el operar del imaginario como productor de imágenes. Tales planteamientos guardan un papel relevante en la obra de Castoriadis, como se apreciará en el capítulo siguiente de este trabajo.

Además Juan-Luis Pintos en una segunda elaboración, transita del imaginario como “constructor de realidades” a constituir un medio de “representación”, donde tal vez ambas

¹³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ *Idem.*

sean incluyentes. Para poder afirmar esto, es necesario seguir revisando con cuidado sus enunciados.

A continuación alude a la que denomina “Concepción sistémica y sociocibernética”: “perspectiva desde la que propondremos la definición de imaginarios sociales que hoy en día consideramos apropiada teórica y operativamente”.¹⁶ Antes de brindar su definición, efectúa la siguiente salvedad, que considero importante reparar en ella:

Las sociedades actuales, estos espacios y tiempos caóticos en los que creemos vivir, hay que pensarlas bajo el concepto de "policontextualidad". Vivimos en sociedades policontexturales de elevada complejidad. Vivimos en sociedades que ya no disponen de centros ni vértices como referencias únicas o totales de sentido para todos. Tenemos que enfrentarnos con situaciones de elevada complejidad y no disponemos de un repertorio de saberes que nos permitan en cada momento situarnos inequívocamente en un determinado ámbito de la realidad. Cada sistema social funcionalmente diferenciado tiene la pretensión de que su código particular puede definir la realidad de la sociedad.¹⁷

El poder ya no es, por tanto, el constitutivo propio de la política. El orden de la sociedad no se construye por la subordinación de una parte de la sociedad a otra según el modelo de la dominación, sino por la definición de realidades que puedan ser reconocidas como tales por los implicados. El mecanismo básico de construcción de esas realidades son los imaginarios sociales que nos permiten percibir algo como real a través de la articulación del código “relevancia / opacidad”.¹⁸

Es importante destacar de la cita anterior, el carácter complejo y policontextual de las sociedades vigentes, que ha implicado nuevas formas de constitución del poder, que en lo fundamental reside en la creación de realidades a partir de cómo éstas son percibidas por medio de los imaginarios sociales.

A partir de las consideraciones anteriores, Pintos construye su definición de imaginario social de la siguiente manera: “Los Imaginarios sociales están siendo esquemas contruidos socialmente, que orientan nuestra percepción, permiten nuestra explicación, hacen posible nuestra intervención, en lo que en diferentes sistemas sociales sea tenido como realidad”.¹⁹

De tal definición, cabe destacar los siguientes rubros de acuerdo a como los explicita el mismo autor:

“*Los imaginarios sociales*: en plural, porque las sociedades en las que vivimos son policontexturales.

¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

Están siendo: no proponemos una definición ontológica (“son”) sino una evolutiva que va transformándose, adaptándose y renovándose.

Esquemas: en el sentido de la tercera acepción del DRAE: “Idea o concepto que alguien tiene de algo y que condiciona su comportamiento”.

Construidos socialmente: no construidos por los sujetos sino por las estructuras y sistemas en que esos sujetos habitan.

Que orientan: no son determinantes ni causantes.

Nuestra percepción: no nuestra acción ni nuestro pensamiento. No tiene que ver con una integración ideológica en las creencias de un grupo, sino que lleva al observador a percibir determinados hechos y no otros, a enfocar la mirada hacia una determinada dirección y no en otra. Lo que es peculiar de los imaginarios es que su material propio de observación no son las imágenes sino la distinción “dentro de campo” “fuera de campo”. Como lo que está fuera de campo no es observable el análisis de los imaginarios asume como punto de partida la crítica de lo observable: ¿por qué percibimos determinadas cosas, palabras, acciones, etc. y otras no? Los imaginarios se vinculan a lo empírico y sus mecanismos, no a las ideas o creencias de la gente. No pregunta ¿qué se cree la gente?, sino ¿qué sucede para que la gente se crea determinadas cosas? Y eso sucede en una sociedad específica que produce ciertos mecanismos que deciden acerca de la observabilidad de lo observable.

Permiten: en el sentido de superar la coacción ideológica que obliga a ver las cosas de una determinada manera y a emplear ciertos esquemas interpretativos.

Nuestra explicación: no pertenecen los imaginarios al campo de los sentimientos ni de las emociones, aunque sean elementos muy presentes y eficaces en los procesos de construcción de realidades. El análisis de esos procesos trata de establecer de un modo accesible y riguroso una explicación posible. Si bien no tienen la pretensión de proponer la explicación como “única”, sino como “plausible”.

Hacen posible: [...] No se dejan llevar por voluntarismos capaces de imaginar sólo mundos deseados (o deseables) sino mundos posibles.

Nuestra intervención: específico de nuestra teoría es su voluntad de no pretender ser neutral. [...] Nuestra pretensión es mantener nuestros análisis fuera de los ámbitos ideológicos tradicionales (izquierda, centro, derecha) y de los ámbitos “confesionales” (artísticos, religiosos, filosóficos, etc.).

En lo que en diferentes sistemas sociales: No tenemos ninguna pretensión de universalidad de nuestra teoría. Más bien pensamos que proyectos, métodos, técnicas,

“data mining”, etc. se producen en configuraciones sociales distintas. No ha sido posible, por ejemplo, aplicar la teoría marxista de las clases sociales a países de distintas culturas o religiones, ni tampoco establecer un “modelo” único de revolución. Tener en cuenta esos fracasos teóricos, políticos y prácticos nos lleva a la conclusión de que tenemos que pensar en términos de “pluriversos” (ya no universos), de diversidad cultural (y no de multiculturalidad), de diferentes “modernidades” y diferentes formas de gestión política (no en políticas ideales que siguen un modelo único).

Sea tenido como realidad: este es el eje central de nuestra teoría. La afirmación, basada en la experiencia y en el análisis de que no podemos contar (en nuestra situación presente) con que la realidad sea única”.²⁰

De acuerdo a lo expuesto, el autor señala que los imaginarios “orientan, no son determinantes ni causantes.” Podría inferirse entonces que más que ser “constructores” de la realidad por sí mismos, inciden en el actuar de los sujetos sociales, y en su hacer pragmático, por aparte y junto a las creencias, es que se estructura o construyen las realidades sociales (en plural). Tal actor social percibe determinados hechos, otros permanecen opacos donde el elemento voluntarista se ajusta a lo posible, no responde a utopías.

Destaca Pintos en su argumentación, que los imaginarios sociales *están siendo (en un proceso, no son en términos ontológicos) construidos socialmente*; es decir no se construyen tales imaginarios por los sujetos sino por las estructuras e instituciones propias de las sociedades en que éstos se encuentran.

Cabe también enfatizar que en esta definición, Pintos ya no utiliza el concepto de *representación*, sino el de *percepción*, al margen de ideologías, *de lo que sea tenido como realidad*, la cual responde a una perspectiva particular en que se sitúa el sujeto social y desde la cual interviene dentro del complejo social más vasto.

Estos matices son importantes a tener en cuenta, ya que se hallan semejanzas con Castoriadis en cuanto a que los imaginarios sociales se construyen socialmente, no se forjan individualmente, pero sobre todo lo relevante será cuando se polemiquen los postulados de los diversos autores, como los que aluden a la percepción de la realidad fuera de creencias e ideologías o que los imaginarios tan solo orientan el actuar de los sujetos sociales. Antes procede considerar los aportes del siguiente autor que se ha adoptado también como un referente en la materia.

²⁰ *Ibid.*, pp. 7 - 8.

I.1.2 Antonio Baeza

El sociólogo chileno define a los imaginarios sociales de la siguiente manera:

Los imaginarios sociales serían, entonces, verdaderos esquemas socialmente compartidos de *inteligibilidad plausible* de la realidad, en donde su complejidad requiere de resortes propios de una actividad mental humana que incluye diversos componentes (intelecto, memoria, estados psíquicos, creencias, etc., pero también capacidad de imaginar), que varían en sus características e intensidades por individuos (es lo que llamamos *ecuación personal*) para converger en formas de significación sociales.²¹

La definición amerita un análisis detallado para la debida comprensión de cada una de sus partes, y si bien sus elementos de alguna manera se tratarán a lo largo de este trabajo, por lo cual paulatinamente se irán entendiendo a mayor cabalidad, por lo pronto para nuestros fines, cabe destacar sus aportes en lo relativo a la realidad social y los imaginarios sociales.

Al respecto, el autor realiza una crítica al positivismo en los siguientes términos: “Resulta incluso relativamente fácil advertir que un cierto ánimo de objetivación casi automática se apodera a menudo de quienes .—desde la ciencia o fuera de ella— agitan de manera algo temeraria la noción de «realidad», como si esta se encontrara en su totalidad fuera de nosotros mismos, como «cosa» dada totalmente y, por lo tanto, directamente capturable”.²²

Baeza vincula los imaginarios sociales con la construcción de la realidad social, dado el protagonismo de la subjetividad en la ecuación, ya que cada quien construye su realidad a partir de “todo un tramado de creencias, experiencia existencial conservada en la memoria, factores psíquicos, más lo que en sentido estricto sería la razón. En definitiva, no tenemos sino nuestra subjetividad para acercarnos y hacer inteligibles muchas realidades de nuestro entorno y que la objetividad no es sino una pretensión subjetiva, si se quiere, una *subjetividad objetivante*”.²³

Esta *subjetividad objetivante* nos remite a la obra de Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, en la cual se establece la *subjetivación de la objetividad* con su correspondiente *objetivación de la subjetividad*, es decir no hay una relación donde la parte externa de la realidad donde se encuentran los objetos implique mera percepción

²¹ Manuel Antonio Baeza, Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda, p. 132.

²² *Ibid.*, p. 143.

²³ *Ibid.*, p. 133. En esta parte, el autor hace referencia a Peter L. Berger y Thomas Luckmann, cuya obra *La construcción social de la realidad*, referimos en la Introducción de este trabajo.

de ello (*subjetivación de la objetividad*), ocurre un proceso por el cual la objetividad se aprehende y transforma en la subjetividad, cuyo resultado se manifiesta en la construcción de la realidad de índole social (*objetivación de la subjetividad*).

Así lo reconoce Baeza al precisar que tal aprensión de la realidad es posible a partir de los procesos mentales que realiza el sujeto, lo cual conlleva a establecer diversos niveles de realidad, de manera que en los más profundos la subjetividad se colocaría antes de toda objetividad.

Para este autor, en términos pragmáticos se tiene una idea difusa de lo que es la realidad, de lo que se percibe a través de los sentidos, donde “lo descriptivo remite solamente a determinados aspectos de esa realidad que se ve en superficie”,²⁴ que son pobres en significación, por lo cual se recurre a nociones e ideas, como las creencias, que no pertenecen a las realidades tangibles, *objetivables*. Con tal orientación, al reflexionar sobre los otros niveles de la realidad, que Baeza denomina *sociología profunda*, es como incorpora a los imaginarios sociales.

El autor sitúa los siguientes niveles de realidad: El *plano aparente* o directamente observable, el cual se capta sensorialmente, “que se hace consciente con la sola condición de haberlo ya experimentado antes”; el *Plano subyacente*, “medianamente ofrecido a nuestros sentidos y que requiere de informaciones suplementarias”; el *plano imaginado o ideacional* no observable, “de ninguna manera es ofrecido a nuestros sentidos y apela a la creatividad de la imaginación; así como el *plano inconsciente o arquetípico*, “sugerido desde el inconsciente colectivo de la humanidad”.²⁵

La operación de estos niveles se da de la siguiente manera: “El plano subyacente entonces prolonga la experiencia del objeto percibido hacia la profundidad cognitiva, convirtiendo la percepción en una experiencia más acuciosa, que requiere informaciones adicionales según los casos”.²⁶

Por último, existen dos planos que podemos situar con una mayor libertad en lo metadescriptivo: es todo cuanto proviene del campo de la imaginación, de lo propiamente aperceptivo, también de lo conjetural por un lado; es todo cuanto proviene fantasmagóricamente de la sección más alejada de la conciencia. El objeto descrito se ve así subjetivamente poblado de nuevos atributos, siendo investido de una suerte de excedente o plusvalía simbólica que lo proyecta, de manera abstracta, hacia las alturas de la significación. El plano que denominamos *ideacional* es aquel en el cual la transfiguración de lo baladí a lo poético es posible, mientras que el *inconsciente* o *arquetípico* es

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 144, se ofrece una descripción más detallada de cada plano.

²⁶ *Ibid.*, p. 147.

aquel de la conexión entre la actividad cognitiva en curso y lo asimilado desde la experiencia humana a través de la historia de la humanidad.²⁷

Por tanto en los imaginarios sociales, que se encuentran en el *plano imaginado o ideacional* no observable y que Baeza los relaciona con lo simbólico, “están operando construcciones creativas e interpretativas con respecto a interrogantes que el ser humano se formula sin cesar”.²⁸ Así, “a través de la constitución de ese sistema simbólico, las sociedades intentan lograr respuestas frente a preguntas absolutamente fundamentales: ¿quiénes somos?, ¿qué representamos unos seres humanos con respecto a otros?, ¿en dónde estamos?, ¿qué queremos? En resumen, podemos decir que de esta manera, las sociedades buscan definir su *identidad*. Resultaría difícil concebir siquiera una sociedad sin que esta no resuelva tales interrogantes básicas”.²⁹

Dentro de esta lógica, Baeza estipula que el mito constituiría el imaginario social más antiguo, “que algunos han presentado como el mayor esfuerzo que el hombre haya efectuado sobre su propia memoria”.³⁰

Por tanto, “La realidad social necesita ser entendida entonces de una manera bastante singular: ella es ante todo —y como bien lo decían Berger y Luckmann (2001)— una realidad no objetivamente dada sino construida socialmente, y esto mediante múltiples significaciones del mundo, de la sociedad, de la naturaleza, de las relaciones sociales, etc. En términos fenomenológicos, ella no es otra cosa que el producto de la experiencia social de la vida (*Lebenswelt*) y del mundo”.³¹

En tales apreciaciones se constata la fuerza del factor imaginario, que de acuerdo a nuestro autor implica una dinámica social que conducen a una alteración continua e irreplicable de la realidad, dadas las respuestas que en todo momento se tienen que formular para dotar de significación a la sociedad y su entorno, al mundo.

²⁷ *Ibid.*, pp. 147-148.

²⁸ *Ibid.*, p. 132. Agrega el autor: Tales interrogantes, orbitan alrededor de nociones abstractas y complejas, “como por ejemplo la vida, el hombre, la muerte, el amor, la sociedad, el mundo, la moral, Dios, etc. [...] Ahora bien, por analogía, pero también por extensión de estos mismos órdenes de interrogantes, podemos referirnos a la idea amplia y difusa de realidad social: ¿qué es, de hecho, la realidad social en sentido más profundo y no meramente presentada en sus aspectos más superficiales? Nos instalamos incluso cómodamente, casi siempre de manera acrítica, en el mundo que nos parece que es”. Los corchetes son nuestros.

²⁹ *Ibid.*, p. 76. Agrega más adelante el autor “El hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se ha planteado las preguntas de la filosofía en los hechos durante largo tiempo y desde mucho antes de que la filosofía existiera como reflexión explícita; y también es un animal poético que ha elaborado en el imaginario respuestas a esas preguntas”.

³⁰ *Ibid.*, p. 133. Los corchetes son nuestros.

³¹ *Ibid.*, p. 150.

[...] lo dinámico constituye la norma básica: nos encontramos con el hecho de que cada situación es siempre inédita, irreplicable, en mayor o menor grado enigmática y, por lo mismo, requiere de la «invención» de una respuesta adecuada, o sea, de una lectura-interpretación-significación de aquello que tenemos enfrente de nosotros. Nada de cuanto nos rodea (objetos materiales, naturaleza, grupos sociales, etc.), puede ser utilizado, ni siquiera reconocido en su más elemental utilidad, sin haber sido debidamente significado. Cuando decimos respuesta «inventada» no es otra cosa que respuesta significada de lo que, en sentido amplio, compone nuestro entorno.³²

Cuando Baeza asigna a la significación la posibilidad para el individuo de reconocer los objetos y hechos sociales, se conecta con la teoría de Castoriadis, quien estipula que éstos son co-instituidos por las significaciones sociales, sin las cuales incluso no existirían para el individuo, como se expondrá a detalle en el tercer capítulo de este trabajo. “Tales significaciones imaginarias sociales adquieren, aún con estas posibilidades no asociadas a ninguna posibilidad perceptiva, una gran importancia unificadora para los conjuntos sociales, por su capacidad connotativa”.³³

Otro puente entre ambos autores está dado por la dinámica entre los imaginarios instituyentes e instituidos, que permean toda la obra de Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad*. El autor explica que los imaginarios radicales, poiéticos, instituyentes, consisten en una respuesta a la sociedad constituida, pero una vez que son asimilados por ésta, transitarán al estatus de imaginarios instituidos, cuyo papel consiste en el mantenimiento y reproducción de la sociedad así constituida; la tensión entre ambos tipos de imaginarios es quien provoca la alteración de la sociedad.

Baeza explica esta dinámica a partir de unos imaginarios dominantes y otros dominados, donde lo simbólico adquiere particular relevancia:

La pugna en el campo simbólico por la institucionalización de visiones no puede jamás ser dirimida de una vez por todas. Las sociedades humanas son, desde este punto de vista, un campo de combate simbólico. En tanto que entidad intersubjetivamente construida la sociedad misma es siempre un terreno fértil para la producción de significaciones que, de un modo u otro, cuestionan las que están vigentes. Un imaginario social mantiene su condición de imaginario dominante solo y cuando sea capaz de seguir demostrando su eficacia simbólica, es decir, su capacidad de asegurar lo que se considera plausible en los términos de una heteronomía. En cualquier momento, sin embargo, tal plausibilidad podría derrumbarse y ser reemplazada por una nueva versión.³⁴

Baeza incorpora el concepto de intersubjetividad en el proceso de construcción de la realidad social, el cual está presente en la obra de Berger y Luckmann, *La construcción*

³² *Ibid.*, pp. 152-153.

³³ *Ibid.*, p. 74.

³⁴ *Ibid.*, p. 156.

social de la realidad, sin embargo esto no representa conflicto en Baeza para engarzar los postulados de Castoriadis, el cual no considera tal intersubjetividad, parte del proceso de significar y a partir de ahí se construyen los individuos y hechos sociales gracias a los imaginarios instituidos, los cuales describe Baeza de la siguiente manera:

Retomando por cuenta propia el argumento de Castoriadis, advierto que una sociedad se estabiliza instituyendo socioimaginariamente respuestas satisfactorias, cuya duración es variable en el tiempo, según su propia eficacia. Este fenómeno de institución estabilizadora he propuesto llamarlo *estructura de ajuste* (Baeza, 2000). Esta última se organiza, pues, con un conjunto de «verdades satisfactorias» para los miembros de la sociedad, «verdades» que durarán hasta que, como tales, entren en crisis y deban ser reemplazadas por otras, cuya principal virtud consistirá en responder satisfactoria y eficazmente a los nuevos enigmas de la vida social y a las expectativas colectivas presentes.³⁵

Pero con Baeza, nos hacemos la siguiente pregunta: “¿cómo es entonces que los imaginarios llegan a ser precisamente construcciones sociales? La respuesta es relativamente simple: ello es atribuible al hecho de la comunicación entre los seres humanos, proceso según el cual se tienden a «consensuar» de manera no formal y simbólica los elementos de un imaginario o de una conjunción de imaginarios; esto tiene lugar, diríamos nosotros, en la experiencia misma de la vida social. En el lenguaje de Castoriadis, tal sería el proceso de institucionalización de los imaginarios”.³⁶ Cabría agregar, que tal proceso se efectúa por medio de las instituciones del decir y hacer sociales.

Bajo estas premisas, podemos decir que Baeza es un autor que se perfila dentro de la corriente de Castoriadis en lo relativo a la conceptualización de los imaginarios sociales y en todo caso, aporta sus propios desarrollos que resultan del todo pertinentes; regresaremos a este autor más adelante.

Por el momento cabe reparar en otra autora aún no tan conocida en el tratamiento del tema (tal vez debido a su juventud), Francesca Randazzo Eisemann, cuyos planteamientos nos resultaron del todo sugerentes, como a continuación se expone.

I.1.3. Francesca Randazzo Eisemann

De esta autora se revisó su artículo intitulado “Los Imaginarios sociales como herramienta”, publicado en *Imagonautas, Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, por la Universidad de Vigo, España, en el año de 2017. Ahí señala lo siguiente: Vivimos en un

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ *Ibid.*, p. 137.

"mundo instituido de significado" que opera como marco interpretativo para dar asidero a la experiencia social e individual. Los imaginarios sociales "están siendo" entendidos como esa base social que encierra las representaciones de la realidad, construyendo tanto un modo de ver el mundo, como una vida en común, proporcionando referencias que se encuentran en la vivencia social.³⁷ En esta cita considero llega a sintetizarse bastante de lo expuesto por los autores antes tratados, además que dota de profundidad a nuestra búsqueda en torno a aquello en lo que consisten los imaginarios sociales. Además esta autora explica la definición de Juan-Luis Pintos de la siguiente manera: "Si de la realidad no percibimos más que una representación de ella, son los imaginarios los que proporcionan esos esquemas necesarios para poder percibirla, explicarla e intervenir en ella (Pintos, 2001a). Para el autor, la función primaria de los imaginarios sería la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente".³⁸ Más adelante agrega:

La realidad, el conocimiento y los imaginarios se encuentran estrechamente vinculados. Existe una relación de interdependencia entre lo que es considerado en una sociedad como real y su imaginario. Althusser (1965) considera que la expresión de la relación de los seres humanos con su "mundo" es la unidad conformada por su relación real y su relación imaginaria con sus condiciones de existencia. La forma en que estudiamos la realidad, la cuestiona, legítima o incluso crea.³⁹

Encontramos a continuación una formulación más acabada de cómo la interpretación de la realidad a su vez da paso a la construcción de la misma: "La interpretación tiene un rol fundamental en la creación de la realidad social, añadiendo el sentido que conformará lo que socialmente se considera como real. Es decir que el mundo se vuelve real en el proceso mismo de su construcción (Heelan, 1991). Los problemas reales de una época o sociedad son aquellos acordes según su imaginario social".⁴⁰

Sin duda lo expuesto en la cita anterior es relevante para adoptar una posición sobre la definición del imaginario social, pero además Randazzo Eisemann aborda otro ámbito del imaginario social que resulta importante tener en cuenta, en cuanto al carácter transgresor del imaginario instituyente:

Los imaginarios sociales estructuran el edificio social en base a esquemas mentales socialmente contruidos, que funcionan como sistema de interpretación, donde las significaciones imaginarias institucionalizadas cristalizan una percepción natural del mundo. Configuradores y estructuradores

³⁷ F. Randazzo Eisemann, *Los imaginarios sociales como herramienta*, p. 77.

³⁸ *Ibid.*, 81.

³⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 88.

de lo real, determinan y crean una percepción de lo que es aceptado como tal, asegurando la repetición de las mismas formas que regulan la vida en sociedad. Pero los imaginarios no sólo se construyen y legitiman lo social, también lo deslegitiman y transforman (Carretero, 2005) a través de su *función desequilibradora* (Ledrut, 1987).⁴¹

La anterior formulación podría considerarse la definición de Francesca Randazzo. Pero también esta autora llama a la prudencia en cuanto al uso de esta categoría, lo cual no puede pasar desapercibido. Al respecto señala: “El imaginario social es referido habitualmente en ciencias sociales para designar las representaciones sociales encarnadas en las instituciones, y es usado habitualmente como sinónimo de mentalidad, cosmovisión, conciencia colectiva o ideología”.⁴² No obstante:

Si bien la noción de imaginarios ha comenzado a ser usada frecuentemente, pocas veces es utilizada con pertinencia y rigor, con lo cual sigue siendo una noción al uso, que de alguna forma se puede intuir, pero que difícilmente se logra explicar. Si bien el concepto se presenta como una nueva llave teórica, un "elemento heurístico de la sociedad", es a menudo utilizado indiscriminadamente por distintos profesionales (periodistas, antropólogos, sociólogos, etc.), sin llegar a esclarecer el concepto.⁴³

Especial atención merece el siguiente señalamiento de esta autora:

Algunos conceptos más que ayudar a entender la realidad, cierran su acceso a ella. Tristemente en las ciencias sociales predomina la utilización de forma rutinaria de una serie de conceptualizaciones y categorías débiles. En este sentido, los estudios sobre imaginarios sociales vienen a ser una forma de generación de nuevo conocimiento —y por lo tanto de *poder hacer*—, especialmente en un momento en que se percibe en las ciencias sociales un vacío de carácter ontológico.⁴⁴

Este vacío en las ciencias sociales tendría su correspondencia en el ámbito de la realidad social, se asiste a una crisis donde ya no predomina un rumbo distinguible y aceptado sea en lo político, lo ideológico o en el ámbito de los valores, quien ahora reclama su lugar es la diferencia en la pluriculturalidad de las múltiples realidades, como más adelante se expone.

I.2 Interpretaciones y críticas a Castoriadis

Como se ha podido apreciar, la categoría de imaginario social no es unívoca y genera polémica, sobre todo cuando se emplea como concepto clave para explicar lo que acontece en la realidad social. También como se pudo observar, no hay autor que deje de tener como referente a

⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 86.

Castoriadis con su obra *La institución imaginaria de la sociedad*, la cual si bien surge en el ámbito de la filosofía, la categoría se ha desarrollado en la sociología, entre otras disciplinas, lo que muestra la importancia de no encajonar los conceptos en una disciplina en particular, si bien la dificultad reside en traducirlos dentro del bagaje conceptual de cada una. En todo caso, lo que se quiere resaltar es que el estudio de lo social procede abarcarse de manera multidisciplinaria dada su complejidad y su propia naturaleza; para nuestro caso, lo relevante está dado por el tipo de análisis filosófico que se pueda realizar por medio del concepto que nos ocupa.

Así y para complementar los planteamientos de los autores citados, cabe un primer acercamiento a los postulados de Castoriadis. Para este autor los imaginarios sociales corresponden a una imagen cargada de significado, son prerracionales y los divide en dos tipos: los imaginarios instituyentes, radicales, consisten en una respuesta a la sociedad constituida, aportan formulaciones novedosas que no corresponden a una percepción inmediata de la realidad, ni se encuentran racionalizados explícitamente, si bien después serán objeto de un proceso de institucionalización, en términos de adaptarlos para un uso instrumental, éstos son los imaginarios instituidos y operan para la conservación y reproducción de la sociedad instituida.

Respecto a este autor, Francesca Randazzo Eisemann señala lo siguiente:

Castoriadis (1975) nos habla de la posibilidad de la que goza una sociedad para descubrir el carácter autoinstituyente de sus significaciones imaginarias. Se trata de alcanzar un cuestionamiento de la certidumbre (la "evidencia") así como de abrir la posibilidad de una interpretación alternativa de "lo real". Se trata de desentrañar la determinación social de lo que se asume como natural y evidente. A pesar de que se señala tradicionalmente que los grupos desfavorecidos están sometidos a las definiciones de realidad de los que detentan el poder, en el orden social existente la dotación de significado social depende de configuraciones mucho más complejas. Las personas disponemos de una capacidad de cuestionar permanentemente las instituciones establecidas, de debatir la legitimidad de cualquier significación impuesta.⁴⁵

Por tanto e incorporando a Baeza, más que de realidad en singular cabe hablar de realidades en plural, no sólo por sus configuraciones multiculturales, además por el encuadre epistémico de los sujetos sociales de acuerdo a la posición en que se sitúan en la sociedad, pero sobre todo porque podrían escudriñarse diversas capas de lo real, desde lo fenoménico hasta sustratos más de fondo, mismos que pueden develarse utilizando la categoría de «imaginario social» al analizar las relaciones sociales que encubren y que son llamados a legitimar. Así tal categoría adquiere dos dimensiones, una analítica y otra operativa.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.

Siguiendo con la interpretación de Castoriadis, cabe enfatizar la dinámica en que los imaginarios instituyentes son asimilados, cómo después de su emergencia son amalgamados a los imaginarios instituidos; es decir en su proceso de institucionalización a los imaginarios radicales se les neutralizan sus motivaciones originales, sus rasgos transgresores que pudieran contener, mismos que son adaptados para mantener el orden social existente; en todo caso, algo debe cambiar para que todo siga igual. Pero lo que destaca son las posibilidades de los primeros, que no tan solo al ser institucionalizados reacondicionan el entramado social de acuerdo a nuevos reclamos, sino que llegan a constituir posibilidades de transgredir radicalmente la sociedad constituida:

El ser humano en sociedad se va creando y consolidando a sí mismo a través de sus imaginarios. La facultad social de conservar ciertas pautas, y crear incesantemente otras, está condicionada por ciertos esquemas o matrices de sentido, en función de los cuales se abren las posibilidades de lo plausible, pero también de lo inverosímil.⁴⁶

Para Castoriadis (1975) los imaginarios son auténticas fuentes de inspiración capaces de influir con mucha fuerza en las maneras de pensar, decidir y orientar las acciones sociales. Como herramienta metodológica los imaginarios sociales permiten hablar de las luchas y la emancipación con un lenguaje nuevo.⁴⁷

Randazzo aporta de manera importante para una mejor comprensión del concepto de «imaginario social», a la par que destaca sus posibilidades para contribuir en la transformación del orden social.

Por su parte Manuel Antonio Baeza hace el siguiente planteamiento: “Todo sector social en el poder, toda fracción de élite en el poder, todo administrador del poder, en síntesis, trabaja activa e incesantemente en aras de su propia reproducción, su vigencia, motivo por el cual necesita promover algo así como esquemas de valores, más exactamente figuras imaginarias de sentido existencial, sistemas de significaciones, que sean durables”.⁴⁸

Este autor introduce de manera explícita y evidente el factor político en el operar de los imaginarios sociales: “Pues bien, esa misma eficacia política, que traduce una fusión entre una cierta construcción imaginaria social de realidad y un discurso sistematizado y modelizado de la sociedad, de facto, no se logra íntegramente sin manipulación de la noción de «verdad»”.⁴⁹

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁸ M. A. Baeza, *op. cit.*, p. 124.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 126.

En tal marco, introduce el concepto de ideología, que más adelante, en el Capítulo tercero de este trabajo, trataremos de diferenciar de los imaginarios sociales, “por tales motivos es que nos ocupamos reiteradamente de la sutil relación entre imaginarios sociales e ideología, relación en la cual, en definitiva, es el poder quien brinda a cierto discurso el estatus de verdad, con lo cual esta última no sería más que el resultado ideacional de una imposición”.⁵⁰

Castoriadis explica la dinámica entre los imaginarios radicales, poiéticos, instituyentes, con los imaginarios instituidos, efectivos, de segundo orden, de manera que los primeros, que consisten en una respuesta a la sociedad constituida, una vez que son asimilados por dicha sociedad, transitan al estatus de imaginarios instituidos, cuyo papel consiste en el mantenimiento y reproducción de la misma sociedad; el juego entre ambos tipos de imaginarios es quien provoca la alteración de la sociedad.

En tal entramado, Baeza propone la presencia de unos imaginarios dominantes y otros dominados: “En definitiva, se ha consagrado la imposición de una cierta visión de mundo, la instalación de un imaginario social dominante, entre muchos otros imaginarios sociales posibles en la trama interminable de la sociedad”.⁵¹ Al respecto, Castoriadis establece unos imaginarios centrales y otros secundarios, donde los primeros carecen de referente y los segundos se derivan de aquéllos, es decir el referente de los imaginarios secundarios son los centrales, ejemplo la religión tiene como referente a Dios y éste es su propio referente.

¿Acaso hay un mayor refinamiento teórico en Baeza al tipificar unos imaginarios dominantes y otros dominados? Consideramos que el planteamiento de Baeza responde a incluir el concepto de verdad, el cual figura en la obra de Castoriadis, en términos de explicar la imposición de la lógica y la ontología tradicional, de las cuales se heredan las concepciones del mundo y la sociedad, que buscan establecer lo determinado, lo no cambiante, a partir de posicionar la categoría de esencia. No obstante más que una oposición podría haber una complementariedad entre los aportes de ambos autores.

En otro orden, para Baeza el simbolismo está presente de manera relevante: “las sociedades humanas constituyen primero sus simbolismos, luego subordinan a ellos toda «funcionalidad» acorde a los desafíos de un momento histórico y con miras a configurar un orden social estable, las actividades de las sociedades tienen pues lugar bajo un simbolismo dado”.⁵² Castoriadis establece que la realidad social se constituye a partir de

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 124.

⁵² *Ibid.*, p. 76.

que se significan los individuos, las cosas y los hechos sociales; primero la significación y después la sociedad como constructo.

Por su parte, Randazzo Eisemann dice: “Si de la realidad no percibimos más que una representación de ella, son los imaginarios los que proporcionan esos esquemas necesarios para poder percibirla”.⁵³ Y más adelante: “Los imaginarios sociales estructuran el edificio social en base a *esquemas* mentales socialmente construidos”.⁵⁴

Juan-Luis Pintos también plantea que “Los Imaginarios sociales están siendo *esquemas* construidos socialmente”, aclarando la semántica del concepto *esquema* “en el sentido de la tercera acepción del DRAE: ‘Idea o concepto que alguien tiene de algo y que condiciona su comportamiento’ ”.⁵⁵

Cuando se quiere aludir a cómo están presentes los imaginarios en la subjetividad del sujeto social, los autores citados han utilizado el término *esquemas* mentales, en Castoriadis figura el de *representaciones mentales* para el imaginario instituido. Antonio Baeza, señala que en los imaginarios sociales operan diversas *construcciones mentales*, “intelecto, memoria, estados psíquicos, creencias, etc., pero también capacidad de imaginar”, como se había señalado anteriormente.

Así para Baeza: “El imaginario anticipa desde lo psíquico a lo real; de un modo u otro podríamos estimar que lo prefigura”.⁵⁶ En este punto hay una coincidencia plena con Castoriadis, quien establece que a partir de la mónada psíquica el flujo representativo crea sus propias figuras con sus correspondientes significaciones, mismas que después serán amalgamadas a las significaciones sociales instituidas. Se da un proceso circular entre los ámbitos privados y públicos. Agrega Baeza: “Por cuanto el individuo solo, no puede construir en su soledad instituciones sociales. He ahí todo el problema de la irreductibilidad de lo social. Hay un punto de conexión entre esos imaginarios individuales para que exista una sanción social, es decir el reconocimiento común que debe existir, o sea que ella origina una institución simbólica con dimensión social y no puramente individual”.⁵⁷

Para establecer mayores coincidencias o posibles diferencias entre los autores aludidos, así como para asimilar debidamente los conceptos que se han expuesto, procede a continuación analizar con cierto detalle los postulados de Castoriadis, estamos aún en un nivel introductorio, pero antes cabe la siguiente consideración.

⁵³ F. Randazzo Eisemann, *op. cit.* p. 81.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁵ Juan-Luis Pintos, *op. cit.* p. 8.

⁵⁶ M. A. Baeza, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 74-75.

Gilbert Larochelle, es un autor que no se había mencionado en estas páginas porque no aporta a la definición del imaginario social, lo que realiza es una crítica demoledora de los postulados de Castoriadis, por ello se cita en este lugar:

El procedimiento de argumentación se debe, a simple vista, a una metamorfosis: de la contingencia de las condiciones materiales antaño agrupadas en [Castoriadis] por la infraestructura, la sociedad se ve a partir de entonces ubicada bajo la jurisdicción de una creación *ex nihilo*. La categoría —eje— de "imaginario radical" golpea los sentidos y su definición remite a esta "capacidad de hacer surgir como imagen algo que no lo es ni lo ha sido". Su originalidad se asocia a la búsqueda de un principio primero y perfectamente no sometido a un condicionamiento cualquiera, ya que el alcance del que se ve atribuida se desprende de una dinámica sui generis y forma el eslabón inicial de una cadena de determinaciones. La designación de la ficción como causalidad causante y no causada equivale a circunscribir un lugar sin frontera, a intentar revelar una fuerza que opera "en el vacío", si podemos decirlo así, pero de la cual, sin embargo, todos los efectos (lo social-histórico) se desprenderían en una degradación de matices, en "capas sucesivas de sedimentación". Lo que llamamos la realidad, desde su punto de vista, no describe sino diferentes actualizaciones de esas derivaciones. En síntesis, el pensamiento se muestra allí como una racionalización del símbolo pero ya no es posible que sea una simbolización de la racionalidad. Esta premisa se desprende de la primacía de la poésis sobre el logos.⁵⁸

La crítica de Larochelle nos advierte el cuidado con que debe ser tratada la categoría de «imaginario social», apunta a la dificultad expresada con anterioridad acerca de cómo explicar la parte intangible de la realidad social, entre ella se encuentra la *creación social* de imaginarios radicales, que conllevan su carga *poiética*.

Según Gilbert Larochelle, se estaría asistiendo a la secularización de un creacionismo *ex-nihilo*, antes aducido a las divinidades. Sin embargo su crítica puede ampliarse desde nuestra consideración, de manera que se aplicaría también a la metafísica que sustentó a la filosofía antigua, que a su vez constituyó una fuente de la teología, ya se trate de Platón o Aristóteles como sus principales representantes. Cabe señalar que el ejercicio de la filosofía, entre otros renglones, implica la especulación en la formación de nuevos conceptos y relaciones, sin atender a los requisitos que quisiera el positivismo, lo cual le ha permitido nutrir, además de la teología, al pensamiento político, a la misma filosofía de la ciencia y en general a las diversas ciencias sociales, así como a los ámbitos artísticos. La filosofía está presente en todo pensamiento creativo y crítico, abarcando las más diversas disciplinas, aunque su aparente falta de objeto de estudio específico, representa una dificultad para teóricos encuadrados en moldes rígidos.

⁵⁸ G. Larochelle, *Imaginario y antirracionalismo*., publicado por la Universidad de Québec, en el año de 1998, pp. 6- 7. En este artículo puede apreciarse toda una serie de argumentos con que detalla su crítica.

Concluye este autor: “La inscripción de todo discurso en la historicidad permite recordar el carácter temporario de las explicaciones, incluso de aquellas centradas en lo imaginario”.⁵⁹ En ello podemos estar más de acuerdo, ya se mencionó que al parecer se asiste a un movimiento pendular, donde una corriente de pensamiento que en un momento puede quedar rebasada, después regresa en una nueva reelaboración, como puede apreciarse en las pugnas entre el empirismo y el racionalismo. Pero tales movimientos implican avances o en todo caso, se explican de acuerdo al contexto material y social en el cual se desarrollan.

El debate queda abierto. Si es que Castoriadis suple el determinismo de las fuerzas productivas según el materialismo histórico por la categoría de «imaginario social», más ahora éste deambula de manera errática por la historia y no es posible asirlo para explicar cómo se nutren sus contenidos.

En este trabajo, se parte de la consideración de que los imaginarios detentan una dimensión social precisamente por el condicionamiento de las estructuras históricas y materiales, es decir, es una respuesta a éstas, las cuales no determinan los derroteros por venir, más aportan el suelo fértil para que tales imaginarios se desplieguen en diversas posibilidades según determinados sectores o grupos sociales. Por su parte, la política constituye un medio para que los imaginarios sociales se transmitan y empoderen. Por el momento y para evitar posibles divagaciones, es necesario ubicar al imaginario social en el ámbito de la filosofía, por lo cual es momento que Castoriadis tome la palabra.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 10.

Capítulo II

Vertiente conceptual del imaginario social (Simbiosis individuo-sociedad, énfasis en la psique)

Cornelius Castoriadis, en su obra *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, establece que cuando cada fase de la historia ha alcanzado cierto desarrollo, es que permite vislumbrar los conceptos propios para explicar la realidad correspondiente, con el riesgo de que ciertas teorías se intenten erigir como absolutas al aplicarlos a los periodos precedentes, en un intento de trascender su historicidad.⁶⁰

Así, la vigencia de sociedades complejas y pluriculturales, es lo que permite la entrada en escena de la categoría de «imaginario social». Una preocupación que mantendremos a lo largo de este trabajo es que tan válido resulta aplicarla a épocas anteriores, si en ese caso se estaría cayendo en un anacronismo (como por ejemplo, podría resultar ocioso investigar si en la Antigüedad hubo situaciones en que se produjo plusvalor). Ya Francesca Randazzo advertía sobre la forma banal con que se utiliza en ocasiones el término de imaginario social, simplemente porque se puso de moda.

Cabe destacar que la sociedad no es una adición de individuos; a continuación entre otras temáticas, se expone cómo emerge lo social como cualidad en los individuos y se constituye la sociedad como sustantivo.

[...] toda sociedad se presenta de modo inmediato como una colección de individuos. Los pensadores serios refutan al instante esta apariencia de inmediatez. Pero, ¿la refutan realmente? Desde hace siglos se viene afirmando que el hombre no existe como hombre fuera de la ciudad, desde hace siglos se vienen condenando las robinsonadas y los contratos sociales, desde hace siglos se viene proclamando la irreductibilidad de lo social a lo individual. Pero, cuando se miran las cosas más de cerca, se comprueba que no sólo no se dice nada acerca de eso que permanecería irreductible, sino que, en realidad, ese irreductible termina por ser reducido: la sociedad reaparece regularmente como determinada a partir del individuo como causa eficiente o como causa final, lo social como construible o pasible de composición a partir de lo individual. Esto se advierte ya en Aristóteles, para quien, en relación al hombre individual, «la ciudad es anterior por naturaleza», pero también el ser de la ciudad está determinado por su fin, y este fin es la vida feliz del hombre individual.⁶¹

Por tanto, la constitución de la sociedad es posible a partir de individuos que ya son sociales, que llevan en ellos lo social, ya que tal cualidad no se adquiere por un salto de lo

⁶⁰ Vid. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, pp. 12 - 13.

⁶¹ *Ibid.*, p. 285.

cuantitativo a lo cualitativo dada la reunión de cierta cantidad de individuos, sin que previamente poseyeran determinadas características.

Para entrar propiamente en materia, la comprensión de la categoría de «imaginario social» como la formula Castoriadis no resulta sencillo, conviene adoptar como guía inicial que el imaginario social apunta a una imagen saturada de significado.

II.1 Imaginario social instituyente e instituido

De manera preliminar y parafraseando a Castoriadis, puede señalarse que el «imaginario social» aporta los *significantes-significados* que constituyen a la sociedad.⁶² Esta constitución se realiza en un doble movimiento, primero por medio de un imaginario instituyente, *radical*; en seguida por medio de un imaginario instituido, *efectivo*. El imaginario poiético, *radical* (de primer grado), que surge en el margen de indeterminación de la sociedad —en la fisura, en lo contingente—, es constituyente de la sociedad al aportarle nuevas imágenes cargadas de significado no existentes previamente y que no corresponden a una percepción inmediata de la realidad, ni se encuentran racionalizadas explícitamente. El imaginario reproductivo, *efectivo* (de segundo grado), consistirá en una representación mental de lo existente a partir de que los contenidos del imaginario *radical* son instituidos, institucionalizados, de manera que un sentido articulado le es impuesto a la sociedad. Por tanto, los imaginarios sociales se manifiestan en la psique del individuo en un ámbito situado entre la percepción sensorial y el razonamiento.

Así el imaginario instituyente, *radical*, que aporta nuevos significantes en un contexto histórico y material determinado, si bien sus formulaciones son una respuesta a la sociedad constituida, contiene elementos novedosos, nuevas creaciones que puede amalgamar a los elementos heredados de los imaginarios instituidos. Cuando los imaginarios instituyentes, *radicales*, transitaron ya a imaginarios instituidos, *efectivos*, imponen sus contenidos a la sociedad constituida, fijan nuevamente los parámetros y paradigmas de lo existente; es la constitución de la psique⁶³ a partir de lo dado, de las relaciones sociales imperantes.

Pero no hay un orden de quien es primero y quién después, si en un momento el imaginario de primer grado deviene al de segundo grado, aquél previamente se nutrió y constituye una respuesta al imaginario instituido.

⁶² Cornelius Castoriadis, *Op. cit.*, pp. 187 - 188.

⁶³ Castoriadis no utiliza los conceptos de subjetividad y sujeto, sino los de psique e individuo, por las razones que se explican más adelante. Seremos congruentes con su terminología.

Dada la capacidad creadora del imaginario *radical* que se abre paso en los intersticios, en los accidentes de la sociedad instituida, es que la historia se carga de aleatoriedad. Por tanto, los hombres no fijan sus propósitos de manera absolutamente racional, ni el devenir histórico está guiado por un desarrollo de las fuerzas económicas.

Por su parte, el «imaginario social» no reside en una especie de inconsciente colectivo o se manifiesta a los individuos como algo preexistente que está contenido en su ser, como se señaló es impuesto por la sociedad constituida. También debe evitarse el riesgo de suponer que la sociedad goza de una imaginación, como si se tratara de un sujeto. De acuerdo a Castoriadis, el imaginario, que no *imagen de*, es de índole social (como se insistirá) y por su parte la imaginación corresponde a la facultad humana de representación.

La tensión, oposición, síntesis y nueva configuración entre los imaginarios instituyentes e instituidos, conforman una dinámica en la operación del «imaginario social» que impacta en el devenir histórico de las sociedades. Tal dupla de conceptos está presente en todo momento en la obra de Castoriadis, según las diversas perspectivas con que aborda la categoría del «imaginario social», como se podrá apreciar en los apartados siguientes de este trabajo.

Se considera oportuno advertir al lector que además de los imaginarios instituyentes e instituidos, Castoriadis alude a otro nivel, el de los imaginarios centrales o primeros y los imaginarios secundarios, los cuales se desarrollan en el capítulo siguiente relativo a la vertiente operativa de los imaginarios sociales, ya que para la debida comprensión de los mismos, resulta necesario abordar antes lo relativo a la significación, en la medida que tales imaginarios centrales carecen de referente o ellos mismos serían su referente. El autor brinda como ejemplo a Dios, que se refiere a sí mismo y del cual se deriva como imaginario secundario la religión, cuyo referente será Dios.

Continuando con el tema, procede debatir si Castoriadis, a partir de sus críticas al materialismo histórico y por medio de su tratamiento del «imaginario social» efectúa un rescate (o regreso) a cierto tipo de idealismo.⁶⁴ Si es que Castoriadis suple el determinismo

⁶⁴ Cabe destacar la siguiente cita, contenida en un pie de página de su obra *La institución imaginaria de la sociedad*: “El papel fundamental de la imaginación, en el sentido más radical, había sido claramente visto por la filosofía clásica alemana, por Kant, pero sobre todo por Fichte, para quien la *Produktive Einbildungskraft* es un «Faktum del espíritu humano» que es, en último análisis, no fundamentable y no fundamentado y que hace posibles todas las síntesis de la subjetividad. Esta es al menos la posición de la primera *Wissenschaftslehre*, en la que la imaginación productiva es aquello sobre lo cual «está fundamentada la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir de nuestro ser como Yo». Véase especialmente R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vol. 1, p. 448 y s., 477-480, 484-486, Tübingen, 1961. Esta intuición esencial fue oscurecida a continuación (y ya en las obras ulteriores de Fichte) sobre todo en

de las fuerzas productivas por la categoría de «imaginario social», más ahora éste deambula de manera errática por la historia y no es posible asirlo para prever qué contenidos modela, se rompe así con las teorías que apuntan a un telos, sean de corte idealista o materialista, ya que la protagonista será la creatividad —y su consorte la imaginación—, con sus correspondientes formulaciones de índole social ¿Pero cómo se articulan tales procesos, cómo son sociales los imaginarios y no responden a la imaginación individual, en qué consisten las representaciones mentales en que se manifiestan los imaginarios, porqué éstos son prerracionales, cómo adquieren el carácter de social los frutos de la creatividad?

En esto momento son más las incógnitas que las certezas, además un aspecto de la hipótesis que nos interesa en este momento dilucidar consiste en cómo los imaginarios en su función de mediación, llegan a representar, interpretar o construir la realidad social. Al respecto, la simbiosis individuo-sociedad constituye un elemento central para desentrañar nuestras interrogantes.

II.2 Estratos natural, social e indeterminado

Castoriadis usa el concepto «estrato natural», para referirse a aquella situación en que la sociedad aún no se constituye, es decir el correspondiente al del hombre animal. Cabe advertir que no emplea el concepto de «estado de naturaleza», tan admitido en la antropología filosófica a partir de su formulación por autores considerados ya clásicos, como Hobbes y Rousseau, entre otros. Suponemos que responde al propósito de romper la línea de continuismo, de evolución o progreso.

De acuerdo a nuestro autor, a partir de tal estrato y en el hecho mismo de nombrar por primera vez hay una carga de significación imaginaria social, en el ejemplo utilizado en *La institución imaginaria de la sociedad*, el macho o la hembra gozarán ya de ciertos atributos al mencionarlos como hombre o mujer y aquí está presente el «magma» de significaciones imaginarias —regresaremos de manera reiterada a este concepto de «magma», el cual tiene un gran peso en la obra referida—.

Porqué tales hombres o mujeres gozan de ciertas propiedades y no de otras, depende de la sociedad que los está connotando a partir de las significaciones imaginarias que pueda brindarse a sí misma dicha sociedad (no a partir de la psique de cualquier individuo), las cuales no responden a ninguna regla, institución o *consciencia trascendental*, pueden ser

función de un retorno hacia el problema de la validez general (Allgemeingültigkeit) del saber, que parece casi imposible de pensar en términos de imaginación". C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 235.

unas u otras y porqué se dan en cierta orientación, es algo que carece de explicación, dado el desplazamiento de las significaciones sociales sobre el «magma» de lo social e histórico, el cual apunta a lo indeterminado.

Si de nuestra parte, magma alude a la lava, a la sustancia espesa que sirve de soporte (de acuerdo al Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española), es decir a aquello que está en movimiento y no apunta a un *eidos* o forma definida, se podrá captar inicialmente la fuerza y posibles alcances de tal concepción. Según nuestro autor, gracias al «magma» “se aprehenden corrientes más densas, puntos nodales, zonas más claras o más oscuras, puntas de roca. Pero el magma no deja de moverse, de hincharse y de desinflarse, de licuar lo que era sólido y de solidificar lo que no era prácticamente nada”.⁶⁵

Tampoco puede establecerse una relación univoca, de dependencia o determinación, entre el primer estrato natural y su traducción en significaciones sociales con sus respectivos códigos. De acuerdo a Castoriadis, lo más que puede establecerse entre el primer estrato natural, el del hombre animal, y las significaciones sociales, es una relación sumamente frágil, es meramente un punto de apoyo.

“Decir que la institución de la sociedad se apoya en la organización del primer estrato natural quiere decir que no lo reproduce, no lo refleja, no está determinada por él de ningún modo; sino que en ese estrato encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo y de incitación, de limitaciones y de obstáculos”.⁶⁶ Y es en la apertura de las significaciones sociales hacia la figura, hacia la imagen y lo imaginario que son de carácter prerracional, donde las posteriores formulaciones de tales significaciones, después del punto de partida del «estrato natural», pueden encontrar una infinidad de opciones sin responder a una dimensión conjuntista-identitaria o a algún código, es donde esos *phantasmas* sociales que son los signos, pueden deambular sin ninguna orientación determinada. (Aquí tal vez encontramos indicios del imaginario radical, poético, pero resulta imprudente aventurar opiniones y conviene avanzar con el debido cuidado).

Castoriadis utiliza el concepto *estrato* en tres dimensiones: el estrato natural de la sociedad, el estrato conjuntista-identitario, que es como una sociedad se instituye, y el estrato que alude a lo indeterminado y descansa sobre un «magma».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 386.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 371.

II.2.1 Decir y hacer, *legein* y *teukhein*

Para Castoriadis, “es menester que lo imaginario social se reúna-adapte-fabrique-construya como sociedad”.⁶⁷ En este punto Castoriadis incorpora dos conceptos de suma importancia en su obra, los cuales descansan en similares esquemas operadores: el *decir*, el *legein* —distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir—; y el *hacer*, el *teukhein* —reunir-adaptar-fabricar-construir—. Por el primero, el *legein*, Castoriadis alude a las significaciones imaginarias sociales, sin embargo para que éstas se instituyan en la sociedad y en ese proceso *fabriquen* realidad, es necesario dar un paso (si bien está implícito) hacia el segundo, al *teukhein*. Cabe advertir que con este movimiento, Castoriadis transita del empleo del concepto «significaciones sociales» hacia el de «imaginarios sociales», en lo cual nos habíamos mantenido precavidos. Además, en ambos estará presente la dinámica de los imaginarios instituyentes e instituidos.

Plantea Castoriadis: “Es imposible plantear una necesidad como necesidad social (y no como sueño o Tierra Prometida) si no es en la medida en que lo que podría satisfacerla aparece en y por el *teukhein* social como efectuable, siquiera sea virtualmente”.⁶⁸ Entonces, en un momento y previamente a lo que el *legein* puede aportar, antes de cualquier reflexión filtrada y enriquecida por el tamiz del *decir*, el *hacer* social de manera prerracional ha proporcionado las imágenes, las figuras, el *eidos*, de lo que es factible elaborar. Más este *hacer* social fabrica no sólo útiles, también a los mismos individuos, que adquieren su carácter social gracias a los aportes del lenguaje, pero se está calando más de fondo cuando se considera que el entendimiento del individuo reside en el empleo del lenguaje para consigo mismo y no solo como medio de comunicación con los otros.

Se está estableciendo por tanto un proceso circular entre el *decir*, el *legein*, y el *hacer*, el *teukhein*, sociales,⁶⁹ el cual amerita apreciarlo a mayor detalle para su debida comprensión y donde a mi parecer, podría identificarse una posición materialista por parte de Castoriadis. Antes cabe advertir que Castoriadis no emplea los conceptos *sujeto* y *subjetividad*, sino *individuo* y *psique*, por las razones que se explicarán más adelante en cuanto al *fetichismo de la realidad*, donde critica la separación realizada por la filosofía occidental entre el *sujeto* y el *objeto*; por el momento nos ajustaremos a su terminología.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 411.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 418.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 411. “Sería inútil, y carecería de sentido, discutir si el *legein* toma sus esquemas del *teukhein* o a la inversa (si la «palabra» precede al «útil» o lo contrario). Pues es fácil advertir que *legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican de manera circular”.

Insistamos en el proceso del *decir* y el *hacer* sociales antes de avocarnos a la construcción del individuo social, lo cual a su vez permitirá comprender la construcción de la realidad social.

El «producto» debe existir en y por el imaginario social efectivo antes de y para poder ser «real». La contrapartida individual de ello es la imaginación como representación de aquello que, posiblemente, será, o, dicho de otra manera, el poder plantear lo que no es como si pudiera ser. [...] El papel creador de la imaginación radical de los sujetos está en otro sitio: consiste en su aportación a la posición de formas-tipos-eidé distintos que los que ya existen y valen para la sociedad, aportación esencial, ineliminable, pero que presupone siempre el campo social instituido y los medios que proporciona, y que sólo se convierte en aportación (algo distinto del ensueño, la veleidad o el delirio) en tanto es socialmente retomado bajo la forma de modificación de la institución o de posición de otra institución. Las condiciones de esta reconsideración, no sólo «formales», sino también «materiales», superan infinitamente todo lo que la imaginación individual puede suministrar.⁷⁰

Por tanto y dado el proceso circular referido (digamos que en cada vuelta se van incorporando más elementos y otros se modifican), el *hacer* se enriquece al adicionarse una *forma* que proporciona el *decir* como imaginario *social* instituido, pero también la imaginación radical del *individuo* aporta un modelo de lo que podría fabricarse a partir de los instrumentos con que se cuenta. Se está en la simbiosis individuo-sociedad: no resulta una osadía la afirmación de Castoriadis de que la realidad es instituida socialmente por medio del *decir*, del *legein*; pero a su vez la imaginación que es de carácter individual aporta en el *hacer*, en el *teukhein*, nuevas formas, figuras, imágenes, que son factibles de socializarse porque se cuenta con los medios para su fabricación. Así en este proceso, al fabricarse los nuevos aportes, al realizarse las imágenes *poiéticas*, éstas se institucionalizan por medio del *legein* y regresan al individuo en forma de significaciones sociales instituidas, pero a su vez tal proceso descansa en el magma de las significaciones que posibilitan nuevas realizaciones, tanto materiales como del mismo individuo social.

Si el *legein* institucionaliza al *teukhein*, en una concepción más amplia el lenguaje también es apertura, posibilita también (al igual que el *teukhein*) la creación de nuevas imágenes o la alteración de las significaciones instituidas, lo cual se detallará en un apartado específico más adelante relativo a la significación, antes cabe considerar en el análisis la fabricación del individuo social.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 416.

II.2.2 Fabricación del individuo social

De acuerdo a Castoriadis, la sociedad fabrica a los individuos al imponerles en el curso de su socialización, además de los códigos contenidos en el lenguaje, *todas las actitudes, gestos, prácticas, comportamientos y saber-hacer codificables*, mismas que residen en un *teukhein*. Es decir, tanto el *legein* como el *teukhein* institucionalizan, pero a su vez contienen capacidades instituyentes, como se refirió en los dos párrafos que anteceden y en la cita siguiente que alude a la realidad social:

La realidad es aquello en lo cual se dan lo factible y lo no factible, lo que se puede hacer y lo que es imposible hacer. Es así como el hacer y el *teukhein* instauran, mediante la institución de la realidad, una nueva división, fuera de las de ser/no-ser, valer/no-valer, que había instaurado el *legein*: nos referimos a la división de posible/imposible, factible/no-factible. De ello se desprende inmediatamente que la «realidad» es instituida socialmente, no sólo en tanto realidad en general, sino también en tanto tal realidad, realidad de esta sociedad particular. Así, la fecundación de una mujer por un espíritu es factible —por tanto, real— para ciertas sociedades, y no-factible, por tanto, irreal, en la nuestra.⁷¹

Si por medio de las instituciones se arraigan en la sociedad los imaginarios sociales instituidos, efectivos, en ese proceso se está formando la psique del individuo a la vez que se construye realidad social. Pero qué debe entenderse por institución: “*fijación* de lo aleatorio y de lo facultativo en sistemático y obligatorio, como en calidad de *conservación* y *transmisión* de lo que de tal suerte se ha fijado, y, finalmente, en calidad de posibilidad de *variación* y de *alteración* (a su vez, fijable y transmisible), que no depende en absoluto del «sustrato biológico» ni lo afecta para nada”.⁷²

Para comprender cómo se arraigan en el individuo los imaginarios sociales, Castoriadis considera dos estados (de otra manera se estaría aludiendo a una esencia), la de la mónada psíquica, cuando en sus primeros meses de vida el individuo aún no se constituye como social a través del lenguaje; así como el relativo al estrato natural, el del hombre animal ya referido. Pero el paso de tales estados a lo social no es una simple transición, implica el situarse a otro nivel, a otro modo de ser diría Castoriadis, donde hacen presencia y cobran relevancia las significaciones sociales que la sociedad instituye.

Así *el mundo común o público*, de inicio va a constituir la «realidad social» que se opone y coexiste con *el mundo privado*. Pero este proceso se realiza a través de *imágenes*: “Para el cuerpo humano vivo —esto es, originariamente, para la mónada psíquica— toda

⁷¹ *Ibid.*, p. 415. Con excepción de la Virgen María, la cual socialmente existe, independientemente de que algunos individuos no creamos en ella (Nota nuestra)

⁷² *Ibid.*, p. 423.

solicitación exterior, toda «estimulación sensorial» externa o interna, toda «impresión», se vuelve *representación*, es decir «puesta en imágenes», emergencia de figuras”.⁷³ Es decir, flujo representativo.

Por tanto en el proceso de socialización, de configuración de la psique a partir de las imágenes instituidas transmitidas por el lenguaje, el individuo adapta a su mundo imaginario la realidad externa, donde están presentes no sólo el imaginario instituido, éste lo fusiona el individuo a su imaginario radical, a las imágenes formadas por él sin ninguna determinidad; lo que resulte de ello puede ser de lo más dispar, de lo más irreal.

En este proceso interviene el habla con efectos de suma importancia, ya que por medio del lenguaje los objetos son separados de la representación y se vinculan “a un signo y a una significación que los «reúnen» cada uno en sí mismo, los perpetúan, los convierten en soportes de relaciones, etc”.⁷⁴ Este signo, también es imagen.

La institución histórico-social es aquello en y por lo cual se manifiesta y es lo imaginario social. Esta institución es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales. El sostén representativo participable de esas significaciones —al cual, bien mirado, no se reducen, y que puede ser directo o indirecto— consiste en imágenes o figuras, en el sentido más amplio del término. [...] Pero también en la totalidad de lo percibido natural, nombrado o nombrable por la sociedad considerada. Las composiciones de imágenes o figuras pueden a su vez ser, y a menudo son, imágenes o figuras, y, por tanto, también soportes de significación. Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte.⁷⁵

Cuando se fabrican a los individuos por la sociedad, se generan una serie de consecuencias por demás relevantes, no sólo respecto a la constitución de la identidad, sino en cuanto a las características de ésta, de manera que el individuo sobre todo busca que sea reconocido por los demás, lo que conlleva a que imperen los paradigmas y estereotipos sociales como fines que justifican una existencia. “Y también todo esto ha de «tener en cuenta» la institución social del individuo, cuando asegura a este último una *identidad singular*, cuando lo pone como «alguien» reconocido por los demás”.⁷⁶

Sin duda en el mundo de los estereotipos sociales, la fantasía juega un papel preponderante, no sólo en cuanto a los tipos de satisfactores a acceder, como al protagonismo que cada quien quiere llegar a detentar. “A partir de este momento queda instaurado el *pattern* fundamental de la fantasía como esquema esencialmente triádico que

⁷³ *Ibid.*, p. 470.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 481.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 376.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 472.

implica siempre al sujeto, el objeto y el otro”.⁷⁷ Castoriadis introduce el concepto de fantasía cuando alude a los *phantasmas* sociales encarnados en el signo, más no efectúa un deslinde entre ésta y la imaginación.⁷⁸ Si se busca establecer relaciones entre dichos conceptos, en el caso de Castoriadis la imaginación radical, *poiética*, del individuo, corresponderá a la fantasía, más tampoco pretendemos poner palabras en la boca de nuestro autor. Se continuarán tratando estos rubros.

En cuanto a la realidad que se está construyendo y por la cual recíprocamente se fabrica al individuo: “Es evidente que esta «recuperación» que el individuo realiza de la red constituida por otros individuos y por las cosas, implica también que él mismo encuentra un lugar en esa red y que accede a ese lugar”.⁷⁹ En este entramado, el individuo debe estar conforme con la imagen de sí mismo, la cual adquiere mayor importancia que “la integridad corporal o la vida, regularmente sacrificadas al mantenimiento de la integridad de la imagen, sin lo cual el hombre no sería hombre”.⁸⁰

No obstante, si la institución de la sociedad debe brindar al individuo la posibilidad de encontrar un sentido en la significación social instituida, también de procurarle “un mundo privado, no sólo en el sentido de ese círculo mínimo de actividad «autónoma» (se sabe que, en el estrechamiento de ese círculo, se puede llegar muy lejos), sino también en tanto mundo de la representación (y del afecto, y de la intención), del cual el individuo es —y siempre lo será— el centro”.⁸¹

Pero en el flujo de representaciones del individuo, no hay nada que distinga las imágenes que provienen de la sociedad instituida y las que resultan de su imaginación

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 476 – 477.

⁷⁸ De nuestra parte, podemos apuntar que la diferencia entre la imaginación y la fantasía, reside en que la primera puede considerarse de un carácter más moderado, de manera que algunos autores aluden a la imaginación como mimesis de la realidad y destacan de la fantasía sus alcances *poiéticos*.

“Imaginación: facultad mental que se considera en ocasiones ligada a todo acto de pensamiento relativo a algo novedoso, contrario a los hechos o que no está siendo percibido en ese momento; [...] imaginar algo comporta a veces reproducir en la mente el modo en que eso mismo sería percibido. [...] La imaginación suele figurar de forma destacada en debates acerca de la posibilidad, considerándose que lo que es imaginable es coextenso con lo que es posible”. *Diccionario Akal de Filosofía, op. cit.*, p. 528.

“Fantasía: 1) Lo mismo que imaginación. 2) A partir del siglo XVIII, el uso contemporáneo de los dos términos, fantasía e imaginación, favoreció una distinción de significados, según la cual fantasía indica una imaginación sin regla o sin freno. [...] 3) Al lado de este significado, el romanticismo elaboró otro de acuerdo con el cual la fantasía es imaginación creadora, diferente, en calidad más que en grado, de la imaginación corriente reproductora. En tal sentido, Hegel veía en la fantasía ‘la imaginación que simboliza, que hace alegorías y poesía’, por lo tanto, ‘creadora’ ”. Niccola Abbagnano *Diccionario de filosofía*, pp. 522 – 523.

⁷⁹ C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 493.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 494.

⁸¹ *Ibid.*, p. 500.

radical, las que surgen por sí mismas como facultad de la imaginación sin responder a ningún paradigma, ambas aparecen amalgamadas.⁸²

Entonces, tanto las significaciones, como los individuos y cosas sociales, existen por su fusión de uno en el otro. Esta relación particular de acuerdo a Castoriadis, es la que distingue a las significaciones imaginarias sociales, las diferencia de las significaciones en general, además que impide “mucho menos aún tratarlas como puras y simples ficciones”.⁸³

Si de nuestra parte se quiere asimilar a la fantasía con las *puras y simples ficciones* que cada individuo formula, su diferencia con el imaginario social instituyente que contiene imágenes radicales, *poiéticas*, es precisamente su carácter de social, es decir constituyen una respuesta a la sociedad constituida, se alimentaron previamente de las significaciones sociales instituidas y por tanto no las podría formular un individuo de manera aislada. Si bien lo anterior de alguna manera se ha venido tratando, lo que en este momento destaca es el empalme, el amalgamamiento entre las significaciones, los individuos, las cosas y hechos sociales. Se usa la acepción de cosas y no objetos sociales, ya que Castoriadis omite el empleo del segundo por las mismas razones que evita el de sujeto y subjetividad. También como ya se señaló, este rubro se profundizará en el apartado en que se aborde el *fetichismo de la realidad*.

Para continuar en un ámbito de carácter más material, cabe considerar el ejemplo de Castoriadis relativo a la constitución del capitalismo, para lo cual alude al caso de la máquina, misma que debe estar inserta en las relaciones socioeconómicas propias de ese sistema para que se convierta en capital. “Una cosa es decir que la máquina, aunque sea «en último análisis», da existencia al capitalismo, y otra muy distinta decir que el capitalismo es el que da existencia a las máquinas, en sí neutras y puros medios, como *capital*”.⁸⁴

Así, no es que en el marco del capitalismo las máquinas se constituyen en capital, no es que dicho sistema les agregue esta característica, sino que son capital y sólo pueden detentar tal carácter precisamente porque están inmersas en tal sistema, son inherentes a éste dadas las significaciones sociales que las encarnan, de manera que resulta una ficción suponer que las máquinas pueden poseer otra condición en un sistema diferente. Tampoco se trata de alterar su significación social para que las máquinas adquieran otra cualidad;

⁸² Precisa nuestro autor: “Desde el punto de vista que aquí nos interesa, no hay nada que distinga la representación inconsciente de la representación banal, consciente, en la que estamos constantemente inmersos, o, mejor, que en cierto sentido somos, y no hay nada que las distinga en cuanto al hecho de ser y al modo de ser”. *Ibid.*, p. 501.

⁸³ *Ibid.*, p. 552.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 553.

éstas surgen en el marco del capitalismo y son inmanentes a él; si se requieren máquinas en otro sistema, debe considerarse otra tecnología según Castoriadis. Así significación, individuo, cosa, hecho, están amalgamados, forman parte de lo mismo.

Por tanto a un nivel de mayor concreción, las máquinas son un ejemplo de cosas sociales, y lo serán todos aquellos objetos que se encuentren insertos en las relaciones sociales de la sociedad instituida a que responden (en este caso el sistema capitalista), con las significaciones imaginarias concomitantes. En esta urdimbre se encuentran también los individuos, que en el ejemplo corresponderá al capitalista o al proletario, así como los hechos sociales, que podrán ser una jornada laboral o un movimiento de huelga. Tal entramado constituye la «realidad social», la cual debe entenderse en un horizonte histórico, pero a su vez, lo histórico social es lo imaginario social.

Continuando con Castoriadis, “no existen «personas» ni «cosas» que, además de sus atributos, propiedades, características intrínsecas, tengan agregadas cualidades adicionales por el hecho de hallarse inmersas en un sistema social capitalista o cualquier otro”.⁸⁵ No hay tal sustantivo al que se le añada un adjetivo, tanto los individuos, como las cosas y sus relaciones son ya capitalistas (o feudales, o aztecas diría Castoriadis) desde el momento mismo de su constitución, de su fabricación como sociales de acuerdo a las significaciones imaginarias que tienen incorporadas, encarnadas, de acuerdo a la particular sociedad instituida que las informa.

Por su parte, “Las «relaciones entre personas mediatizadas por las cosas»”, cosas que son ya capitalistas en este ejemplo, “no «bastan» para que tales relaciones emerjan, pues no las *determinan*”, al mismo tiempo tales personas deben ya ser capitalistas, “como lo prueba, por ejemplo, la enorme dificultad de penetración del capitalismo en la mayoría de las sociedades «precapitalistas»”.⁸⁶

Tal dificultad no es técnica ni de aprendizaje, reside en poder fabricar en cierto periodo de tiempo a individuos sociales por medio del lenguaje y el hacer social, ya sea como capitalistas o como proletarios, “es decir, para *fabricar* socialmente individuos para los cuales, en adelante, lo que importa y lo que no importa, lo que tiene significado y lo que no lo tiene, lo que es la significación de tal cosa o de tal acto son definidas, postuladas, instituidas, de manera distinta de cómo lo habían sido en su sociedad tradicional”.⁸⁷ Esto

⁸⁵ *Ibid.*, p. 554.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 554 – 555.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 555.

implica la fabricación de individuos “en referencia a las significaciones imaginarias sociales del capitalismo y mediante estas significaciones”.⁸⁸

Así cuando la sociedad se instituye, lo realiza a través de instituir un mundo de significaciones sociales imaginarias. “La ruptura radical, la alteración que representa la emergencia de lo histórico-social en la naturaleza presocial es la posición de la significación y de un mundo de significaciones. La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo”.⁸⁹

De acuerdo a Castoriadis, y es lo que nos interesa de manera primordial, si la realidad social consiste en el entramado de cosas, individuos y hechos sociales, quien los constituye en sí — *en su ser-así* es el concepto que utiliza nuestro autor, el cual evita toda alusión a una esencia— y mantiene los vínculos entre ellas, son las significaciones imaginarias, mismas que se realiza a partir del decir (*legein*) y hacer (*teukhein*) sociales, que sólo pueden concebirse en estrecha relación en un proceso circular. Más tal decir y hacer sociales se desplazan sobre un magma que implica apertura y posibilidad de alteración, de constitución de nuevas imágenes con sus correlativas significaciones sociales.

Por tanto y de acuerdo al ejemplo de los individuos y las máquinas que intervienen en un sistema capitalista, si bien pareciera que se les agregan las relaciones de producción capitalistas, más bien en realidad y al mismo tiempo, éstas ya están instituidas en *su ser así* capitalista. En ello a mi entender, podría residir una formulación materialista de Castoriadis, en términos de que el énfasis, el mayor peso en la secuencia *significación, individuo, cosa y hecho social*, recae en los últimos factores, sin embargo no puede haber ese mayor peso porque no están separados, se encuentran imbuidos unos de los otros. Pero ¿efectivamente no existe tal secuencia? en cuyo caso, si el predominio reside en la significación, podría apuntar a una filiación idealista, como al parecer ocurre, ya que las cosas y hechos sociales adquieren sus características y propiedades a partir de la significación social que encarnan y de esta manera existen, se perciben por los individuos.

Pero acaso, puede identificarse como idealista una concepción que postula que el individuo social aprehende las cosas y hechos sociales a partir de las significaciones sociales que los constituyen, cuando tales significaciones no corresponden a las de ningún sujeto trascendental, ya que se instituyen en la psique por las instituciones del *hacer y decir* sociales, mismas que están sujetas a alteración dado el magma histórico-social sobre el que se desplazan.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 555 – 556.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 556 - 557.

¿Entonces ante qué estamos, si de lo que se trata es de encajonar los postulados de Castoriadis en una corriente teórica? ¿Efectivamente detentan mayor protagonismo y *determinidad* las significaciones sociales, aunque no lo pretendamos reconocer así por un mero juego argumentativo? Cabe apreciar ésto con mayor detalle.

II.3 Significación, imagen y representación

De acuerdo a Castoriadis, si se abordan las significaciones imaginarias sociales en su ámbito más amplio, éste corresponde a las significaciones en el lenguaje, por tanto se infiere que tales significaciones imaginarias pueden manifestarse por otros medios además del habla, como pueden ser la pintura, la música, así como todos aquéllos soportes que transmitan imágenes.

En el lenguaje se identifica de entrada la relación entre dos locuciones, el significante (la palabra, la figura) y el significado (la idea, la cosa), pero según nuestro autor, “no hay aquí ninguna verdadera aprehensión del objeto, salvo la posibilidad de referirse a él y de nombrarlo”.⁹⁰

Esta relación de referencia no es unívoca como a primera vista pudiera parecer, además del significante y el significado, “la significación remite a las representaciones de los individuos, efectivos o virtuales, que provoca, induce, permite, modela. Sin esta relación no hay lenguaje; la permeabilidad indeterminada e indefinida entre los mundos de representaciones de los individuos y los significados lingüísticos es condición de existencia, de funcionamiento y de alteración tanto para unos como para otros”.⁹¹

Procede considerar a mayor detalle lo señalado. Si bien cada palabra puede tener un referente con determinadas propiedades socialmente definidas, la imagen del significado varía con cada individuo. La importancia de esto reside en que se está estableciendo el vínculo entre la imaginación individual que nunca es igual, cada quien forma sus propias imágenes dada su particular historia y experiencia, con los imaginarios sociales que impondrán significaciones comunes a tales imágenes individuales; de ahí el postulado: *significaciones imaginarias sociales*. Cada quien se imagina la figura del perro que quiera, pone como ejemplo Castoriadis, pero para que la comunicación sea posible, ciertas características de este animal deben ser comunes y la imagen de la palabra también debe ser la misma para todos los individuos de esa comunidad parlante. Estamos en presencia de dos imágenes, la que cada individuo se forja del perro (flujo representativo) y la social

⁹⁰ *Ibid.*, p. 507.

⁹¹ *Ibid.*, p. 537.

de la palabra, mismas que se adhieren entre sí, donde está implícito un significado socialmente instituido.

Más la significación conlleva el empleo de un signo, el cual es figura, mismo que alude a un objeto, a la relación signitiva entre significante-significado.⁹² Tal representación es ya institución. “Así lo había visto ya clara y profundamente Demócrito, quien mostraba con argumentos a los que no se ha agregado prácticamente nada, que el lenguaje es instituido y no «natural», no sólo en tanto que el signo es convencional o arbitrario —que de un lado del Rin se llama «boeuf» a lo que del otro lado, se denomina «Ochs»—, sino en tanto «este» mismo es instituido”.⁹³

Así, antes de que el objeto sea objeto, o para que el objeto sea objeto mejor dicho, éste se construye al nombrarlo y en ese acto se le asignan determinadas propiedades socialmente ya establecidas (recuérdese el ejemplo del hombre animal, del macho, en el estrato natural y de lo masculino en el estrato de las significaciones socialmente instituidas).

Así, cuando a la cosa se le nombra, en ese acto se le está cargando una significación socialmente instituida, más que aprehender a la cosa en sí. Se está por tanto en el ámbito de las relaciones que se establecen entre las cosas nombradas y de éstas con el individuo, donde una palabra se define a partir de sus referencias con las demás palabras y así sucesivamente.

De acuerdo a Castoriadis, la expresión «aquello a lo que uno se refiere» implica toda una lógica y una ontología, porque a tal objeto con el mero hecho de nombrarlo se le ha asignado una esencia, una *ousia*, se le ha determinado. Lo anterior no trata de un análisis del lenguaje, se está aludiendo a una metafísica en particular, la cual hace un “uso identitario del lenguaje y su prolongación sustancialista-esencialista, pero que, no obstante, no debe ser ciegamente convalidada. Aquel que ha llevado esta metafísica a su límite, Aristóteles, se ha pasado la vida formulando, tallando, discutiendo, las aporías que provoca la posición de la *ousia*; a menudo los lógicos y lingüistas contemporáneos parecen no sospecharlas siquiera”.⁹⁴

⁹² Más adelante señala el autor: “No decimos que la significación de uno y de cada término sea *todo* el lenguaje, como realmente se ha llegado a decir, y como en verdad estaríamos obligados a decir en una perspectiva logicista (estructuralista)”. *Ibid.*, p. 538.

⁹³ *Ibid.*, p. 389. Al respecto, véase también, Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. 2ª. ed. Trad. de Luis Manuel Valdés. Ed. preparada por Manuel Garrido. Madrid, Tecnos, 2012. 119 pp.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 540. Según Castoriadis, Platón tampoco resolvió el problema de la esencia, del ser: “Pero, ¿qué es el *eidos*, qué es la *ousia*? La *Metafísica* es un gigantesco esfuerzo para responder a esta pregunta, que no llega a cumplir su finalidad. Platón y Aristóteles se pasan buena parte de la vida reconsiderando, explicitando, elaborando, rectificando el (*en cuanto a... pros ti*), es decir, luchando para salvar el discurso en relación con

Más para Castoriadis la anterior no es toda la ontología, y “el lenguaje no es simplemente *legein*, sino que también se relaciona con el magma de las significaciones. [...] el «referirse» no es unívoco”.⁹⁵ Aquí es donde entra en juego las remisiones de las representaciones imaginarias del individuo, donde éste puede referirse a sus propias formulaciones, no sólo a las instituidas socialmente, de manera que las imágenes creadas por él hacen presencia; entonces el referirse adquiere otra significación. “Aquello a lo cual uno se refiere aquí es una concreción por efectuar, algo que no está ya hecho, sino que se *hace* mientras se hace como *otra cosa*”.⁹⁶

Por tanto, ante la incapacidad de aprehender la cosa o el suceso por el *legein* que sólo le atribuye determinadas características socialmente instituidas (entre ellas su esencia), hay además un acercamiento a tal cosa o suceso por medio del flujo representativo cargado de remisiones, donde unas apelan a lo instituyente y otras a lo instituido.

Sin embargo “pensar es siempre también y necesariamente poner en movimiento, en ciertas direcciones y según ciertas reglas (no necesariamente dominadas, ni unas ni otras) las representaciones: figuras, esquemas, imágenes de palabras. Y esto no es accidental, ni condición exterior, ni apoyo, sino el elemento mismo del pensamiento”.⁹⁷

Por tanto no hay pensamiento sin representación. Pero la representación es también imaginación radical y las imágenes son de carácter prerracional, lo cual apunta a que surgen antes de la reflexión, del análisis, no que sean caóticas o irracionales. Además es imposible separar ambos tipos de representaciones, la perceptiva, *lo que es puesto* en imagen y la que corresponde a la imaginación radical, *lo que pone* en imagen, el flujo representativo. Por tanto en el pensamiento, se manifiestan amalgamadas la *mímesis* y la *poíesis*.

De acuerdo a lo expuesto, el concepto lógico y pleno como tal no existe, a menos que se le dote de una sustancia-esencia por medio de la metafísica en el marco de la lógica identitaria; en contrapartida, lo que se manifiesta es el accidente. “todo está determinado desde siempre; lo que no lo está, sólo es, por definición, accidente. No otra cosa ha dicho Hegel.”⁹⁸

su propia exigencia de la determinidad, que es insuperable pero que, considerada en términos absolutos, lo arruina. Al cabo de esta lucha —que habrá exigido que se postulara y se opusieran el ser permanente y el permanente devenir, la potencia y el acto, la esencia y el concomitante— Platón se verá conducido a acordar que incluso el ser «indudablemente diez mil por diez mil no es», que al otro *es* como *no ser*, y que en cada momento hay que considerar *en cuanto a qué (ekeiné kai kat' ekeino)* lo mismo es otro y el otro es lo mismo. *Sofista*, 259 a-d”.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 507.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 508.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 513.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 512.

Por tanto las palabras, los conceptos, se definen por sus referencias entre unos y otros, de manera que al ampliarse adoptan la apariencia de definiciones decisorias, cuando no dejan de ser transitorios y relativos. Lo que ocurre, es que entre las imágenes que provienen de la sociedad instituida y las que resultan de la imaginación radical se establecen diferentes tipos de relaciones, “pero la única presente siempre y por doquier es la relación de *remisión*: toda representación remite a otras representaciones (lo que en psicología se ha llamado asociación sólo es un caso particular de ello).

La significación es un haz de remisiones a partir y alrededor de un término. Es así como una palabra remite a sus significados lingüísticos canónicos, ya sean «propios» o «figurados», y cada uno de ellos según el modo de la designación identitaria. [...] Como ya se ha indicado más arriba, la posibilidad permanente de emergencia de significados lingüísticos distintos de los ya registrados para un estado «sincrónico» dado de la lengua es constitutivo de una lengua viva. El haz de estas remisiones está pues, abierto.⁹⁹

Remisión y referencia son dos conceptos empleados por Castoriadis, en el primer caso, respecto al haz por el cual unas palabras remiten a otras para su definición. En el segundo alude al tipo de relaciones que se establecen entre las representaciones instituidas e instituyentes en la psique del individuo. Por tanto el referirse a algo no es unívoco como se señaló, lo emplea el autor para acercarnos a comprender con mayor precisión en que consiste el flujo representativo, en el cual radica el pensamiento propiamente.

Así para Castoriadis, “Una lengua no es lengua sino en la medida en que de ella puedan emerger nuevas significaciones o nuevos aspectos de una significación y emerjan constantemente; como se ha dicho ya en páginas anteriores, esto no es un aspecto «diacrónico», sino una propiedad esencial de la lengua en tanto totalidad «sincrónica»”.¹⁰⁰

Por tanto, la lengua debe ofrecer la posibilidad a quienes la emplean, de “apoyarse en lo mismo para crear lo otro, utilizar el código de las designaciones para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dadas”.¹⁰¹ Por tanto, si sobre las relaciones entre los términos se pueden extraer o construir conjuntos, “las significaciones no son un conjunto; su modo de ser es otro, es el de un magma”.¹⁰²

⁹⁹ *Ibid.*, p. 536.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 548.

¹⁰¹ *Idem.* Más adelante señala Castoriadis. “Es esencial que el lenguaje suministre siempre la posibilidad de tratar las significaciones de las que es portador, como un conjunto formado por términos determinados, rigurosamente discernibles, cada uno de ellos idéntico a sí mismo y distinto de todos los demás, separables y separados. Y también es esencial que suministre siempre la posibilidad de que emerjan nuevos términos, que la redefinición de las relaciones entre los términos existentes, así como la redefinición de los términos existentes, inseparables de sus relaciones”.

¹⁰² *Ibid.*, p. 549.

Si Castoriadis ha explicado la formación del individuo como social gracias al lenguaje, más también lo social sólo es concebible como lo histórico-social en la construcción de imágenes, de *phantasmas* que son los signos.

El phantasma social que es el signo (que son los signos) crea al mismo tiempo la posibilidad de su representación (*Vorstellung*) y reproducción por cualquiera que se encuentre en el área social considerada; además, infiere en ello la cuasi-certeza mediante la formación del individuo como social, formación en la que desempeña un papel central. Pero únicamente puede ser signo si, además de ser segura la posibilidad de su representación para los individuos, es también categóricamente cierta su incesante conquista y reproducción por los individuos. [...] hablar, ser en los signos, equivale literalmente a ver en lo que es aquello que no es absolutamente. [...] presupone la representación, presupone la imaginación, presupone, por último, lo imaginario y la institución del *legein*.¹⁰³

Así la representación, como manifestación de la imaginación, como flujo representativo, atenta contra los postulados más caros de la lógica heredada y más aún, contra los pilares mismos de la filosofía greco-occidental, que se alza sobre el ser como determinado y único, lo cual ha conllevado que a la representación se le considere “como reflejo o copia (generalmente imperfecta), imagen de... no perfectamente clara y distinta, pantalla entre la conciencia y la cosa o el mundo, *doxa*, y finalmente fuente de error”.¹⁰⁴

Por tanto la representación se ha definido a partir de la relación entre el individuo y la cosa, la cual muestra una copia defectuosa de esta última. “Pero la representación [...] no es una mala fotografía del «espectáculo del mundo», que el sujeto lleva en el corazón y del que no puede desprenderse. La representación es la presentación perceptual, el flujo incesante y por el cual se da lo que sea. No pertenece *al* sujeto; es, y desde el comienzo, el sujeto”.¹⁰⁵

Por lo tanto considero que ante la máxima cartesiana: *Pienso, luego existo*, debe establecerse en contraparte: *Imagino, luego soy*, donde el ser no responde a una esencia ni está determinado de manera inmutable; sus contenidos son de carácter histórico, mismos que son instituidos por la sociedad, pero también están fraguados por un imaginario radical, *poiético*. Así, la representación:

Es aquello por lo cual siempre, aun cuando «no pensamos en nada», existe esa corriente densa y continua que somos, aquello por lo cual sólo estamos presentes a nosotros mismos si estamos presentes a otra cosa que nosotros incluso cuando ninguna «cosa» esté «presente», aquello por lo cual nuestra presencia ante nosotros mismos no puede nunca ser otra cosa que presencia de lo que

¹⁰³ *Ibid.*, p. 391.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 515.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 516.

no es simplemente nosotros. La representación es precisamente aquello por lo cual ese «nosotros» jamás puede estar encerrado en sí mismo, aquello por lo cual se escapa por todos los costados, se hace constantemente como otro que lo que «es», se postula en y por la posición de figuras y sobrepasa toda figura dada.¹⁰⁶

Los planteamientos anteriores tienen una serie de consecuencias de alcance inusitado, de manera que aquello que se considera realidad se encuentra distorsionado, reclamando Castoriadis otra forma de pensar, de hacer filosofía, para enderezar las equivocaciones.

II. 4 Fetichismo de la realidad

Cuando la filosofía ha puesto el énfasis en la cosa y su percepción, se asiste a lo que Castoriadis denomina el *fetichismo de la realidad*. “La representación y la imaginación [...] sólo fueron concebidas en oposición a la postulación de una entidad separada, distinta y determinada, del ente como sustancia-esencial definida e independiente, *misma*; postulación que, sin ninguna duda, es en primer lugar la de la «cosa», y que es cooriginaria de la institución del *legein* y del *teukhein*, y, por tanto, cooriginaria de la institución de la sociedad”.¹⁰⁷

De esta manera, en la historia de la filosofía se han establecido dos esquemas en la relación entre el individuo y la cosa, cuya diferencia es de grado ya que ambos mantienen la separación entre ellos. En la primera, que corresponde a la percepción, el sujeto guarda una posición pasiva, se relación con la cosa está regulada por esta última. El segundo esquema, que compete a la revolución copernicana de Kant, que Castoriadis identifica como *el de la constitución*, el sujeto constituye la cosa por medio de la “actividad del espíritu que son las categorías, modelando libremente la arcilla amorfa que la receptividad de las impresiones me proporciona; la cosa es mi síntesis (que es lo que quiere decir composición). En los dos casos, los esquemas —o, más bien *el* esquema de actividad/pasividad— son soberanos”.¹⁰⁸

En consecuencia para Castoriadis, la debida comprensión de la realidad, ya no como instancia externa al individuo, debe buscarse fuera de la filosofía, o en una filosofía diferente a la que impera en las sociedades occidentales, cuyos antecedentes residen en la Grecia clásica.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 517.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 518.

Si para Castoriadis, en la psique y desde los primeros meses de vida del individuo, existe el flujo representativo de manera previa y junto a la percepción, la cual como imaginación radical no responde a nada, a continuación tal representación se amalgama y es reconfigurada por las significaciones sociales que la sociedad instituye, mismas que las incorpora el individuo a través del lenguaje.

Así es como se construye la realidad social de acuerdo a Castoriadis, donde no sólo interviene la institución de la sociedad como se refirió, la psique aporta su flujo representativo en la creación de imágenes radicales que no cesan como facultad del individuo, lo cual derriba a las teorías que postulan la separación entre el individuo y la cosa. Así desde la mónada psíquica se construyen imágenes, de las cosas y de las no cosas, mismas que se modulan por las significaciones instituidas por la sociedad y se fabrica al individuo social.

De esta manera, cuando el sujeto se socializa al recibir por medio del lenguaje las significaciones imaginarias sociales, digamos que se superponen los mundos interno y externo, no hay un afuera (por tanto tampoco debería haber un adentro), los imaginarios de los individuos tienen el carácter de social y se generalizan y arraigan al ser instituidos. La institución y el institucionalizar como se refirió, consiste en la: “*fijación* de lo aleatorio y de lo facultativo en sistemático y obligatorio, como en calidad de *conservación* y *transmisión* de lo que de tal suerte se ha fijado, y, finalmente, en calidad de posibilidad de *variación* y de *alteración* (a su vez, fijable y transmisible)”.¹⁰⁹

Pero aún queda una incógnita, si bien el carácter social de las imágenes instituyentes, radicales, está dado al constituir una respuesta a la sociedad instituida, porqué unas imágenes radicales se generalizan, son asumidas por los miembros de esa sociedad y otras no *¿porqué prende la hierba?* *¿se debe a cómo se amalgaman las imágenes instituyentes con las instituidas, que determina sus grados de aceptación?* Castoriadis ya ha dicho que son infinitas las posibles formulaciones de las imágenes radicales, *poiéticas*, dado el magma histórico social, y no es posible dar una respuesta porqué se adoptan unas u otras en el devenir social.

Cabe primero precisar de nuestra parte que los imaginarios sociales instituyentes son de mayor alcance a lo que puede fraguar cualquier imaginación individual, ya que responden a la amalgama de los imaginarios instituidos y las nuevas creaciones de la imaginación radical. Es decir, las formulaciones de la mónada psíquica no puede brindar en

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 423.

potencia lo que la sociedad no le ha aportado, que en primera instancia consisten en las significaciones imaginarias instituidas por medio de los códigos del lenguaje. Estas son quienes dan su fuerza a las imágenes radicales cuando ambas se fusionan, ya que son una respuesta a la sociedad constituida, en su elaboración están amalgamadas los contenidos que la institución histórica social transmite, por ello dotan de un mayor poder a la imaginación del individuo social, a diferencia de lo que pudiera formular un individuo de manera aislada, por muy creativo que fuera. A ello cabe agregar el *hacer* social en la fabricación del individuo.

A través del proceso descrito, el individuo es ya social, es decir, se está ante lo social como cualidad, la sociedad no es la reunión de determinada cantidad de individuos. Al fabricarse al individuo social, se constituye la sociedad ¿Pero no se está de nuevo partiendo del individuo para definir lo social? Al parecer se está en un proceso circular, digamos que la sociedad se va constituyendo al institucionalizarse los imaginarios sociales, proceso en el cual está inmersa la fabricación del individuo como social, de manera que los mundos internos y externos, privados y públicos están superpuestos, o amalgamados, fusionados, quien ha separado al individuo y la cosa es la misma filosofía occidental en sus diversas vertientes. Se asiste por tanto ante el individuo en su carácter de social, donde cada sociedad forja sus propios tipos de individuos. Habrá por tanto diversas clases de individuos sociales, pero se mantiene su carácter de social. Entonces, después del estrato natural ¿se mantiene esta cualidad del individuo como social de manera permanente? Por el momento parece ser así, a menos que se recurra a la mónada psíquica y se establezca que es a partir de cierta fase de su vida o a partir que se socializa por el *decir* y el *hacer* sociales.

Más aún falta precisar el paso de la imaginación radical del individuo a los imaginarios sociales instituyentes. Considero que estriba en lo siguiente: en la medida que los mundos internos y externos del individuo no se encuentran separados, como en la relación sujeto-objeto que la lógica heredada pretende, primero se da el flujo representativo de imágenes en la mónada psíquica; a continuación éstas se fraguan con las significaciones imaginarias instituidas por la sociedad y a través de los códigos del lenguaje se instituye el individuo social; después, al consistir las imágenes radicales en una respuesta a la sociedad constituida gozan ya elementos en común, es decir son ya sociales, pertenecen a los individuos que forman parte de esa sociedad en particular.

En todo caso, a otra escala y antes de institucionalizarse, cabe plantear cómo operan los imaginarios sociales radicales que alteran la sociedad constituida. Al respecto, cuando *prende la hierba*, hay coincidencia entre los adeptos a una causa porque sus imaginarios

contienen una carga social al fraguarse en el horizonte histórico, pero también se institucionalizan por la labor de la organización y de los dirigentes del movimiento de que se trate. Posteriormente y de ser el caso, las instituciones imperantes hacen suyos tales imaginarios, sea parcialmente y domestican sus significaciones mientras los institucionalizan en mayor medida. Tal vez por ello, si se les pregunta a los participantes en un movimiento social cuáles son sus motivos, se encuentre un sinfín de formulaciones al tratar de racionalizar sus respuestas; habría en todo caso que rastrear en sus imaginarios, que incluso pueden ser diferentes a los que mantienen los dirigentes respectivos.

De acuerdo a lo descrito, se supera la concepción según la cual el individuo de manera pasiva percibe el mundo externo por medio de sus sentidos para después reflexionar sobre éste, que corresponde al empirismo (con diversas formulaciones y matices según el autor de referencia), pero también se rebate el idealismo que postula que la consciencia modela la aprehensión del mundo exterior y que éste no puede conocerse en sí (también son diversas sus corrientes teóricas y refinamientos). La clave de los imaginarios sociales reside en el carácter prerracional de las imágenes que contiene, más no irracionales y sin significado, sólo que aún no se reflexiona o teoriza sobre ellas por medio de la razón, lo cual no es poco. En sentido figurado, se estaría en un estadio intermedio entre la percepción y la reflexión.

Por lo tanto, en lo relativo a la hipótesis de si el «imaginario social» en su función de mediación, llega a representar, interpretar o construir la realidad social, en primera instancia se podría decir que la primera y tercera opción resultan evidentes, ya que por medio de las representaciones se fabrica al individuo en su carácter de social y se construye de manera simultánea su realidad. En cuanto a la interpretación, si seguimos a Castoriadis no hay tal función, incluso no son una instancia de mediación, ya que la significación, el individuo, las cosas y hechos sociales se encuentran amalgamados, no hay una instancia interna y otra externa separadas.

En segunda instancia se podría agregar lo siguiente: si el «imaginario social» aporta una imagen cargada de significado, que significa lo que aprehende de la realidad social ¿ésto constituye una interpretación? dada la referencia que el significante establece con el significado, la cual no es unívoca por el flujo representativo de cada individuo, a la vez que la remisión implica apertura y creación de nuevas figuras, así como alteración de los significados instituidos, entonces sí hay interpretación.

Para Castoriadis, al consistir la imaginación en una instancia creadora, instituyente, que pone en imágenes y da forma, esto implica que la realidad aprehendida “tiene un

contenido distinto del que se ve. No hay «cosas», a saber, profundidad y densidad «afuera» si no es porque también hay profundidad y densidad «dentro»; no hay fijeza ni resistencia «afuera», si no es porque también hay labilidad y fluencia «dentro»; así como tampoco hay movilidad «afuera» si no es porque también hay persistencia «dentro». Y no habría percepción si no hubiera también flujo representativo”.¹¹⁰ Así, “lo imaginario —como imaginario social y como imaginación de la psique— es condición lógica y ontológica de lo «real»”.¹¹¹

Pero si la imaginación a la vez está modelando con sus propias imágenes lo que aprehende de la realidad, capta la profundidad y densidad de afuera porque también las hay dentro, lo imaginario es también condición de todo pensamiento, desde el más sencillo al más elaborado, ya que “No hay («lógicamente») pensamiento sin figuras, esquemas, imágenes, imágenes de palabras”.¹¹²

Tales esquemas surgen como otras modalidades de la representación, en su operar se apoyan en ella, “y no pueden ser ni operar en el *legein* social ni en la representación psíquica si no son transportados por figuras/imágenes, que lo imaginario y la imaginación ponen arbitrariamente, de manera inmotivada”.¹¹³

Vuelve a mostrarse la importancia del lenguaje en la teoría de Castoriadis, el cual al implicar signos, transmite las cosas no como cosas, sino representadas en unas figuras, cuya significación puede variar según la formación histórica social particular que está en constante alteración.

Por lo tanto, sólo es posible pensar a partir de los siguientes enunciados: “hay mundo, hay psique, hay sociedad, hay significación. Y este recorrido es el recorrido de la filosofía, de la verdadera y única ciencia, la ciencia pensante”.¹¹⁴

En cuanto a pensar de otro modo, a hacerlo fuera de la filosofía o desde otra filosofía, Castoriadis enfatiza que “decir que la filosofía —como es completamente evidente— es institución histórico-social, no la anula como filosofía. Decir que sólo en y por la institución de la sociedad hay apertura al mundo, no obtura esta apertura; en cierto sentido, no hace más que extenderla. Únicamente la obtura para la ontología tradicional”.¹¹⁵

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 523.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 524.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 526.

¹¹⁵ *Idem.*

En el marco de la filosofía tradicional, al situar a la verdad como uno de sus baluartes, tenía que dejar fuera a la representación, que es alteración constante “¿Cómo podría haber un mundo, si hubiera pluralidad innumerable de flujos representativos incomparables?” ¹¹⁶

En la exposición efectuada en este apartado no hay duda que Castoriadis subvierte los términos de la ontología tradicional. Sus aportes implican una episteme en cuanto al papel de la imaginación en la aprehensión del mundo, así como una ontología respecto a la constitución del individuo social. Nuestro autor realiza una filosofía de la imaginación, con alcances de gran envergadura.

En cuanto a la pregunta inicial de si Castoriadis se sitúa en un tipo de idealismo, considero que intentar una respuesta en este momento desvirtuaría los aportes de este autor, el cual convoca a realizar un tipo de filosofía diferente al que separa el individuo, la cosa, los hechos sociales y las significaciones imaginarias. Resulta más sugerente su llamado a tratar de pensar o de hacer filosofía desde otras perspectivas, aunque sólo dispongamos del lenguaje de la lógica heredada para darnos a entender, ante los demás y con nosotros mismos, lo cual constituye todo un reto.

¹¹⁶ *Idem*. Agrega el autor: “Precisamente, pues, *porque* hay mundo común y mundos privados es por lo que hay mundo y problema relativo al mundo. No tengo por qué eliminar la representación para poder comprender el mundo, ni tampoco la inversa. [...]. Ni tampoco tengo por qué eliminar la diferencia entre las sociedades [...] para reconocer que en y por sus mundos particulares diferentes, y solamente así, un mundo está hecho como mundo, o como tal se hace”.

Capítulo III

Vertiente operativa de los imaginarios sociales (Simbiosis individuo-sociedad, énfasis en la realidad social)

Al tratar en el capítulo que antecede la vertiente conceptual del «imaginario social», se expuso que la obra de Castoriadis conlleva una crítica a la ontología y la epistemología de la filosofía tradicional, la cual sustenta el autor con argumentos sólidos y detallados, que si bien nutre al quehacer filosófico y con ello actualiza a las teorías sociales, considero que a su vez constituyen un reclamo a la responsabilidad social de la filosofía, en cuanto a destacar en su reflexión los fundamentos de la realidad social. Desde esta perspectiva, se pretenden estructuran los contenidos de este capítulo, ya que de otra manera el trabajo de tesis quedaría vacuo.

En nuestra interpretación, la concepción de Cornelius Castoriadis sobre el «imaginario social» mantiene amplios alcances en diversos ámbitos; entre ellos el que nos interesa enfocar como se ha reiterado, es el concerniente a la simbiosis individuo-sociedad. Al respecto, nuestro autor dimensiona a las significaciones sociales al postular que por medio de ellas se fabrica al individuo social y se instituyen las cosas y hechos sociales, no existiendo separación entre ellos, entre los mundos internos y externos. Lo anterior ha permitido abordar la primera parte de la hipótesis que orienta este trabajo, que establece que el «imaginario social» como categoría consiste en una instancia de mediación que aporta las significaciones imaginarias que permiten al individuo representar, interpretar o construir la realidad social.

A continuación, se pretenden brindar los elementos para dilucidar la segunda parte de la hipótesis: si los imaginarios sociales como operadores orientan o condicionan o determinan la conservación, reproducción y transformaciones del devenir social. En el siguiente capítulo relativo a las Conclusiones, se procurará efectuar una síntesis de ambas partes de la ecuación, de manera que se aquilate la pertinencia del «imaginario social» como categoría de análisis de la «realidad social».

Para entrar en materia, considero importante abordar ciertos tópicos de la *Institución imaginaria de la sociedad* que han quedado pendientes, además de incluir aportes de otros autores, como la obra de Charles Taylor, *La era secular*, en particular el Capítulo 4, “Imaginarios sociales modernos”.

III.1 Operación de los imaginarios centrales

En el capítulo anterior se observó cómo los imaginarios instituyentes e instituidos establecen una dinámica que está presente en la simbiosis individuo-sociedad, poniendo el acento en la fabricación del individuo social. En esta ocasión el énfasis recaerá en la «realidad social».

Señala Castoriadis que las significaciones que se encuentran incorporadas a las cosas y hechos sociales,¹¹⁷ son significaciones de segundo orden, mismas que resultan secundarias si se consideran las significaciones centrales o primeras, “pues éstas son creadoras de objetos *ex nihilo*, y organizadoras del mundo (como mundo «exterior» a la sociedad, mundo social e inherencia recíproca de ambas)”.¹¹⁸

Al respecto, presenta Castoriadis el siguiente ejemplo: a partir de la significación central Dios, se hace referencia a una serie de representaciones de dioses individuales y se organizan las sociedades monoteístas. “Sólo en un segundo sentido, derivado y finalmente sin gran interés, se puede decir que a partir de la institución de Dios y de la religión, las significaciones religiosas se encuentran agregadas a objetos o actos que habían tenido o hubieran podido tener una existencia social «independiente» de ellas”.¹¹⁹ O que se les pudiera haber agregado alguna otra significación, que como se ha reiterado, no existe una explicación porqué se dio una y no otra. No obstante, sólo a partir de la significación que detentan las cosas y hechos sociales, éstos adquieren presencia para el individuo y para la sociedad; por tanto, a partir del componente *que se les agrega* (divino en este ejemplo) es por el que adquieren su realidad histórica tales cosas u actos, aunque en el momento de las explicaciones, se recurra a causas trascendentes o ahistóricas. Las cursivas responden a que este *agregar* más adelante será superado por una relación más directa de co-coinstituir, en este momento considérese solo de manera introductoria.

En este operar de los imaginarios sociales, Castoriadis al parecer nos enfrenta a una nueva paradoja ¿cómo surgen de la nada los imaginarios centrales? De primera instancia cabe inferir que al igual que los imaginarios radicales, instituyentes, surgen de la capacidad creativa de la imaginación, por tanto conforman una modalidad de tales imaginarios instituyentes, lo cuales pueden ser centrales o no. Lo que cabría precisar es si los imaginarios centrales, al igual que los instituyentes, son una respuesta a la sociedad

¹¹⁷ Como se ha señalado, Castoriadis no utiliza el concepto «subjetividad», ni «sujeto», tal vez porque representan la contraparte de «objetividad» y «objeto» como instancia externa que responden a los códigos del lenguaje de la organización identitario-conjuntista. Mantendremos su terminología.

¹¹⁸ C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 560.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 561.

constituida o cuál es su carácter histórico social, en donde se ha insistido no hay respuesta por qué se dan unos y no otros.

Para dilucidar lo anterior, resulta pertinente apreciar a mayor detalle el operar de los imaginarios centrales como modalidad de los imaginarios instituyentes. Precisa nuestro autor que los imaginarios centrales carecen de referente, o más propiamente, que su referente descansa en ellos mismos, de manera que “instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas. En tanto tales, no son necesariamente explícitas para la sociedad que las instituye”.¹²⁰ Entonces no se refieren a algo, sino que a ellas se refieren los “objetos, actos, individuos en apariencia heteróclitos al máximo”,¹²¹ de la sociedad en que se encuentran instituidos tales imaginarios centrales. Dan por tanto consistencia, son como el núcleo sobre el que orbitan los diversos individuos, cosas y hechos sociales.

No es que al carecer de referente las significaciones centrales o al referirse a ellas los individuos y cosas sociales se esté invirtiendo la relación significante-significado, lo que sucede es que a partir de una significación central se reorganizan y redeterminan una serie de significaciones sociales ya existentes, lo cual se oculta al tratar de explicar lo social a partir de instancias ajenas, de manera que se llega a establecer que la constitución de una sociedad pudiera responder a un mandato divino o a la preeminencia de lo económico, formulaciones que conducen a posiciones esencialistas que deja al margen lo histórico social. Cabe advertir que en otro momento los imaginarios centrales operan como imaginarios instituidos, lo cual se podrá constatar más adelante, entonces los imaginarios centrales no son solo una modalidad de los imaginarios instituyentes, operan en ambos niveles.

“No hay referente de Dios, las divinidades, figuras o entidades religiosas o mitológicas en general, al margen de estas figuras mismas como significaciones. Tampoco hay referente de las significaciones ciudadano, justicia, mercancía, dinero, capital, etc., que no sean las significaciones mismas”.¹²² En primera instancia: figuras mismas como significaciones, significaciones mismas como significaciones. Entonces a partir de las significaciones centrales o primeras se derivan las demás significaciones secundarias, de las cuales se instituyen a los individuos, las cosas y los hechos sociales. Tales postulados son de suma importancia.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 564.

¹²¹ *Ibid.*, p. 563.

¹²² *Ibid.*, p. 565.

Se comprenderá mejor la operación de estos imaginarios centrales o primeros, con otro ejemplo que ofrece Castoriadis relativo a la sociedad capitalista: “la economía y lo «económico» son significaciones imaginarias sociales centrales, que no «se refieren» a algo, sino a partir de las cuales una multitud de cosas son socialmente representadas, reflejadas, gobernadas y hechas como económicas”.¹²³ Así, con tal carácter de económico, son dotadas en la sociedad capitalista una serie de significaciones, ya aludan a “objetos «concretos» (los bienes producidos, los instrumentos de producción, etc.), [ya se refieran a formulaciones] «abstractas», pero socialmente efectivas y activas”.¹²⁴

Así, resulta anacrónico y falaz el buscar lo económico en sociedades anteriores a la capitalista, utilizando categorías de este sistema, por ejemplo, querer establecer los niveles de la eficiencia productiva o los rendimientos decrecientes en sociedades anteriores. Tales pretensiones responden a querer separar del resto de la sociedad lo que constituye su «vida material», “como si esta idea misma de «vida material» separada no fuera uno de los productos más típicos y más históricamente datados de la época capitalista”,¹²⁵ lo cual sólo se pudo realizar por los “economistas académicos” cuando lo económico ya se constituyó en un imaginario central.

¿Qué entendemos cuando decimos que en ciertas sociedades la economía «se separa» del resto? Por supuesto que no entendemos una separación «real» ni una construcción lógica del teórico que aspire a hacer más inteligibles los fenómenos. De lo que se trata es de la emergencia de una significación central que reorganiza, redetermina, reforma una multitud de significaciones sociales ya disponibles, a las que al mismo tiempo altera, condiciona la constitución de otras significaciones y acarrea, lateralmente, efectos análogos prácticamente sobre la totalidad de las significaciones sociales del sistema considerado.¹²⁶

Por tanto cuando lo económico constituye y se instituye como significación central, se encuentra “encarnada, figurada, presentificada, instrumentada en y por las actividades sociales efectivas”,¹²⁷ está contenida en los imaginarios instituidos, que por ello adquieren su carácter de económico, lo cual fue a su vez fue posible dada “la emergencia de la

¹²³ *Ibid.*, p. 561.

¹²⁴ *Idem.* Los corchetes son nuestros.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 562. Agrega Castoriadis: “Ya hemos insistido en el hecho de que la separación entre la esfera económica y el resto de las actividades sociales, su constitución como dominio «autónomo» y, finalmente, predominante, es, también ella, un producto histórico que tan sólo aparece en algunas sociedades y en función de un desarrollo complejo”.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 562 – 563.

significación económica y la alteración de todo el magma de significaciones sociales que ésta implica y arrastra”.¹²⁸

Si comprendemos debidamente a Castoriadis, los imaginarios centrales surgen como los imaginarios instituyentes, radicales, *poiéticos*, para después ser institucionalizados y operar como imaginarios efectivos, instituidos. Los primeros decíamos surgen de la facultad creadora de la imaginación, pero detentan el carácter de social porque los crean individuos sociales, que han sido ya fabricados por la sociedad por medio de las significaciones imaginarias sociales instituidas y por eso mismo, nunca los podría formular un individuo de manera aislada a partir de su mera facultad de imaginar.

El dilucidar sobre los imaginarios centrales, brinda mayor precisión para comprender la transición de los imaginarios radicales a los efectivos, a los instituidos, en términos de que éstos para operar detentan el carácter de los primeros (en estos casos lo divino o lo económico), lo cual es posible porque las significaciones centrales “son presentificadas-figuradas por medio de la totalidad de las instituciones explícitas de la sociedad, y la organización del mundo a secas y del mundo social que ellas instrumentan”.¹²⁹

Si hasta el momento se ha avanzado con el debido cuidado para comprender la operación de los imaginarios centrales, Castoriadis introduce otro giro de turca: el proceso descrito y en particular, la “emergencia de la significación económica con estas características decisivas en la historia efectiva es en gran medida independiente de su explicación para los participantes, y más aún de su tematización teórica”.¹³⁰ Es decir, tal significación central, que en este ejemplo corresponde a lo económico, “opera en lo implícito, nadie piensa en ella en tanto tal, se realiza a través de la busca de una cantidad indeterminada de fines particulares, los únicos presentes y representables como tales en el espacio social, coordinados para los participantes en significaciones parciales, «concretas» y «abstractas», que en seguida se revelan como sobredeterminadas por esta significación central, a punto de instituirse”.¹³¹

Este último punto es de particular relevancia: los imaginarios sociales no operan porque se tenga consciencia de ellos o teóricamente se hayan explicado; son de carácter prerracional (que no caóticos), pero como sociedad confluyen los resultados de la acción de los participantes, porque si bien persiguen fines particulares, existe una correspondencia

¹²⁸ *Ibid.*, p. 563.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 564.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 563.

¹³¹ *Idem.*

entre la significación central y la correspondiente actividad social (económica en nuestro ejemplo), donde confluyen las significaciones parciales de los involucrados.

Como una acotación al margen y como ayuda para entender mejor el proceso descrito, cabe considerar si el planteamiento anterior guarda similitudes con la categoría de «afinidades electivas» de Max Weber, que desarrolla en su obra, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,¹³² donde establece que el ascetismo a que conllevó las tesis religiosas del protestantismo (predestinación, el hombre como pecador irremisible ante los ojos de Dios), propició una acumulación de capital que hizo posible el surgimiento del capitalismo, sin que haya existido una relación de causa y efecto entre ambos fenómenos, simplemente confluyeron, donde los actores no tenían consciencia del impacto social que tendrían sus acciones individuales; la acción se dirige a fines que produce efectos no buscados.

Así la categoría relevante de Weber de «modos de conducción de vida» le permitió comprender estas afinidades electivas, de manera que la formación de una nueva subjetividad, radicalmente ascética, confluirá con la modernidad capitalista, propensa a la acumulación que sacrifica el consumo inmediato de bienes; en el ascetismo hay una regulación de los deseos sensibles y corporales, implica un imperativo racional sobre el goce.¹³³ Cabe advertir que Castoriadis cita a Max Weber en lo relativo a su categoría de «tipo ideal», que se tratará más adelante, pero no lo menciona en cuanto al tópico que acabamos de apuntar.

Continuando con Castoriadis, si bien ofreció el ejemplo de la significación de lo económico en la sociedad capitalista, precisa que “se podría retomar este análisis a propósito de todas las significaciones sociales centrales, ya se trate de la familia, la ley o el Estado”.¹³⁴

¹³² Vid, Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 2a. ed. Trad. de Luis Legaz Lacambra. Introd. y ed. crít. Francisco Gil Villegas M. México, FCE, 2011. 580 pp.

¹³³ Según el protestantismo, Dios de antemano ya determinó quien se salva y quien no; pero ante tal predestinación, cada creyente con su esfuerzo debe demostrarse que es de los elegidos. El trabajo por tanto es la única esfera donde el individuo puede incidir para acercarse a la divinidad, se produce una interiorización del trabajo, antes externo, hay un carácter moral ya que si bien lo que salva en última instancia es el llamado de Dios, el trabajo es una forma de agradarle, aunque desconozca su fin y en última instancia no le importe a la divinidad. Así se genera una mitificación del trabajo, un fetichismo acerca de su contenido religioso. En síntesis, se encuentra una vinculación entre el rescate del individuo que promueve el protestantismo y la promoción burguesa del esfuerzo individual, la libre empresa, la forjación del futuro por cada quien. En ambos casos se extraen bienes del consumo y se retienen, se acumulan; entran en juego las afinidades electivas.

¹³⁴ C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 563.

De lo expuesto puede establecerse que los imaginarios centrales y secundarios en diferentes momentos operarán como imaginarios instituyentes o como imaginarios instituidos, de manera que podrán identificarse imaginarios instituyentes, tanto primeros como secundarios. Lo mismo ocurre con los imaginarios instituidos, que podrán operar como centrales o secundarios.

Por tanto las significaciones centrales tienen de inicio el carácter de instituyentes, después se instituyen cuando se co-constituyen por medio de ellas a las cosas y hechos sociales, así como a los individuos. Supongo y es una interpretación particular de la obra de Castoriadis, los imaginarios instituyentes no se fraguan únicamente como imaginarios centrales, también puede haber imaginarios instituyentes que surgen amalgamados a resabios de imaginarios instituidos, ya que son una respuesta a la sociedad constituida, si bien tales imaginarios instituyentes digamos menores, a la vez pueden estar orbitando alrededor de imaginarios centrales. Tales imaginarios instituyentes que hemos identificado como menores, cuando son instituidos, alteran en diversos grados a la sociedad a que responden, ésta no queda incólume, pese a la impresión de que algo tiene que cambiar para que todo siga igual. “La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea como instituida, es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración. La sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente como un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia”.¹³⁵

En ello consiste precisamente la «realidad social»: “Mediante la sinergia de todos estos esquemas de significación es como se constituye la «realidad» para una sociedad dada”.¹³⁶ De esta manera, “realidad, lenguaje, valores, necesidades, trabajo de cada sociedad especifican en cada momento, en su modo de ser particular, la organización del mundo y del mundo social referida a las significaciones imaginarias sociales instituidas por la sociedad en cuestión”.¹³⁷

Tal operación “se realiza por medio de una multitud de instituciones y de significaciones imaginarias segundas; segundas no en el sentido de que sean menores o simplemente derivadas, sino en el de que todas ellas se mantienen unidas por la institución de las significaciones centrales de la sociedad considerada”.¹³⁸ Aclara Castoriadis que entre las

¹³⁵ *Ibid.*, p. 574.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 573.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 574.

significaciones centrales o primeras y las segundas no hay jerarquía o prioridad, “la empresa es una institución segunda del capitalismo, sin la cual no hay capitalismo”.¹³⁹

Si la operación de los imaginarios sociales no resulta tan sencilla como se ha apreciado, el apartado siguiente brinda mayores elementos, no exentos de cierta complejidad.

III.2 Co-constitución y complementariedad

Si como se ha expuesto, confluye la acción de los participantes como sociedad de manera complementaria, a su vez en el ámbito de los imaginarios no hay un individuo que sea portador de las significaciones imaginarias y sobre todo, “que las tuviera como «objeto intencional»”.¹⁴⁰ Con ello se destaca el carácter prerracional de los imaginarios sociales, pero además, no existe un individuo que posea algún imaginario social en su totalidad, en forma acabada, en lo cual residen su carácter y posibilidades, tanto del imaginario como del individuo, el cual adquiere el carácter de social al ser fabricado por medio de los imaginarios instituidos, que se instituyen y transmiten por el hacer de las instituciones a través del *legein* y el *teukhein*.

Lo anterior amerita tratarse con el debido cuidado. Se indicó que las significaciones centrales tienen en primera instancia el carácter de instituyentes, después se instituyen cuando co-constituyen a los individuos y a las cosas sociales.

Además, sería imposible pensar las significaciones imaginarias sociales a partir de su «relación» con «objetos» como sus «referentes». Pues es en y por ellas como resultan posibles los «objetos» y, por tanto, también la relación de «referencia». El «objeto», como referente, es siempre co-constituido por la significación imaginaria social correspondiente, tanto el objeto particular como la objetividad en tanto tal. Ante todo, las significaciones centrales o primeras no tienen ningún referente, o, si se prefiere, son su propio referente.¹⁴¹

Es decir, las cosas y hechos sociales no son sólo referentes de las significaciones sociales, es más se desvirtuaría su carácter al considerarlos sólo en esa relación de transitividad, donde un significante refiere a un significado con determinadas propiedades, pero que a la vez cada quien se imagina de determinado tipo, gracias a su flujo representativo dada su particular experiencia. Tales cosas y hechos sociales en primer lugar deben concebirse co-coinstituidos, formados de manera directa por las significaciones

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 564.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 564 - 565.

imaginarias secundarias, que previamente se presentificaron y derivaron de las significaciones centrales. Por tanto, se requiere entender a las significaciones sociales a partir de ellas mismas, como se ha apuntado, en primera instancia: figuras mismas como significaciones, significaciones mismas como significaciones.

Así las significaciones imaginarias sociales no se definen en correspondencia con las cosas y hechos sociales a los cuales informan, digamos en los que se encarnan, por el contrario, éstos se co-constituyen a partir de las significaciones imaginarias secundarias que se derivaron de unas significaciones centrales que carecen de referente, o que se refieren a ellas mismas. En todo caso, a las significaciones centrales se refieren las significaciones secundarias y éstas cumplen una función de mediación, por la cual las cosas y hechos sociales adquieren su carácter, no es que se invierta la relación significante-significado, como también se ha señalado. Tal función de mediación resulta de sumo interés para corroborar nuestra hipótesis de trabajo, que postula que los imaginarios sociales constituyen una instancia de mediación entre el individuo y la realidad social, que aportan imágenes cargadas de significado. Pero antes de arribar a conclusiones, cabe considerar al individuo social, que está inserto en esta dinámica.

Se ha postulado: figuras mismas como significaciones, significaciones mismas como significaciones, las cuales «co-constituyen» en forma derivada o secundaria a las cosas y hechos sociales, así como a los mismos individuos que se enfrentan a tales cosas, los cuales están inmersos en los hechos sociales. Quien «co-constituye» a los individuos, a las cosas y hechos sociales de tales significaciones, es el hacer social de las instituciones por medio de los imaginarios instituidos que implican un *decir* y un *hacer*, un *legein* y un *teukhein* que significan, que dotan de significado.

Para tratar lo anterior con mayor detalle, se retomará el ejemplo ya citado sobre el capitalismo. “Decir que un objeto o una clase de objetos son mercancías, no es decir algo acerca de estos objetos como tales, sino acerca de la manera en que una sociedad [...] ha instituido la significación mercancía —como tal y en y por una red de significaciones derivadas—, [los] comportamientos de [los] individuos y [los] dispositivos materiales que dan existencia a [...] tales objetos, como «mercancías»”.¹⁴²

Si comprendemos a Castoriadis, las significaciones sociales están contenidas en el propio imaginario social en el proceso de representación, poner en imagen, en el cual las significaciones operan para co-constituir a las cosas y hechos sociales, es decir para que

¹⁴² *Ibid.*, p. 565. Los corchetes son nuestros.

adquieran existencia ante los individuos sociales al asignárseles determinadas propiedades y características por medio del acto de significar.

De lo expuesto, cabe insistir en la representación:

Hemos de pensar el mundo de las significaciones sociales no como un doble irreal de un mundo real; tampoco como otro nombre para un sistema jerárquico de «conceptos»; no como formado por lo «expresable» de las representaciones individuales, o como lo que debe ser postulado como correlato «objetivo» (entgegen-stehend) de las noesis subjetivas; ni tampoco, por último, como sistema de relaciones que se agregaran a sujetos y objetos plenamente dados, [que] por otra parte, y en tal o cual contexto histórico modificaran sus propiedades, efectos y comportamientos. Hemos de pensarlo como posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del mundo y de la sociedad misma.¹⁴³

Entonces, como se había advertido, las significaciones sociales no se agregan a los individuos y cosas sociales, los co-coinstituyen en su contexto histórico y no pueden ser de otra manera (no puede haber máquinas que se utilizan en una sociedad diferente a la capitalista, debe considerarse otro tipo de técnica), más la operación tampoco consiste en que el individuo, construido ya socialmente, se «represente» las cosas ya instituidas en el contexto de un hecho o suceso social. Hay algo más, hay que partir de la significación social, la cual tampoco es un *a priori*, responde a su acaecer histórico que implica apertura por el imaginario instituyente, mismo que es institucionalizado por el hacer de las instituciones y entonces se fijan, se instituyen las significaciones, antes de considerar a la cosa o que intervenga la psique del individuo.

Entonces para Castoriadis, la clave en el significar está en las instituciones y no en consideraciones de índole metafísicas o psicológicas. “Es esta institución de las significaciones —siempre instrumentada a través de las instituciones del *legein* y del *teukhein*— la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y cómo es o no es, vale o no vale lo que puede ser y valer. Es ella la que instaure las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y de lo representable”.¹⁴⁴

En lo sucesivo, no perder de vista lo siguiente: «Institución de las significaciones», la cual reside como se ha expuesto, en el *decir* y el *hacer* sociales,¹⁴⁵ en los códigos del lenguaje y en la técnica por las cuales se fabrican a los individuos y a los hechos sociales,

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 569 - 570.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 570.

¹⁴⁵ Esquemas operadores, del *legein*: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir; del *teukhein*: reunir-adaptar-fabricar-construir; que corresponden a las figuras operantes del imaginario social.

“gracias a lo cual se mantiene unida, por anticipado y —por así decirlo— por construcción, la multitud indefinida y esencialmente abierta de individuos, actos, objetos, funciones, instituciones en el sentido segundo y corriente del término que es, en cada momento y concretamente, una sociedad”.¹⁴⁶

Por tanto, si en primer orden deben posicionarse a los imaginarios sociales y significaciones concomitantes, con ellos deben situarse a las instituciones del lenguaje y el hacer sociales, antes de toda consideración sobre el individuo y las cosas, donde las significaciones como se ha referido, están sujetas a alteración dado el «magma» sobre el que se desplazan. Sin duda Castoriadis conmina a otra forma de pensar, como advierte a continuación:

También hemos de pensar en un modo de ser ajeno a este mundo —a estos mundos— de significaciones en su especificidad y su originalidad, sin «sustancializarlos», ni siquiera metafóricamente, ni transformarlos en «sujetos» de otro orden (diciendo, por ejemplo, que «los mitos se piensan entre sí»). Del mismo modo que cuando hablamos de lo histórico-social y de lo imaginario, la dificultad no reside en inventar nuevos vocablos para lo que estamos aquí discutiendo, sino en comprender que lo que estos vocablos mentan no es categorizable por medio de las categorías gramaticales (y, detrás de ellas, lógicas y ontológicas) según las cuales estamos habituados a pensar. La dificultad reside en comprender que cuando hablamos de histórico-social, por ejemplo, no pensamos ni en un sustantivo, ni en un adjetivo, ni en un adjetivo sustantivado; que lo imaginario social no es sustancia, ni cualidad, ni acción, ni pasión; que las significaciones imaginarias sociales no son representaciones, ni figuras o formas, ni conceptos.¹⁴⁷

Las últimas líneas de la cita anterior se ubican en otra latitud epistémica a la usual en la filosofía, dice Castoriadis lo que no son los imaginarios; en cuanto a lo que sí es señala: “la «cosa» es una significación imaginaria instituida (es evidente que con un contenido muy variable) por todas las sociedades conocidas.”¹⁴⁸ Tal postulado debe mantenerse presente para comprender la obra de nuestro autor, no obstante es lo que propende a ubicarlo en una posición idealista, con los siguientes matices. En nuestro discernir, no se afirma que no existen cosas físicas por aparte del individuo, sino se apunta a cómo éste las aprehende. Lo que se *significa* opera en la dimensión del individuo, no de la cosa (cuyo estudio puede corresponder a diversas disciplinas); decir que la cosa en sí no se puede conocer no conlleva a negar su existencia en cuanto tal, sino que para el individuo, para su psique, no está presente. Lo contrario implicaría el suponer a individuos también co-instituidos por una

¹⁴⁶ C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 570.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 565.

significación imaginaria, cuando de lo que se trata es de su forma en que se relaciona con su entorno a partir de sus facultades sensoriales e imaginativas.

Pero además, en este instituir a la significación de la cosa y por tanto a la cosa misma en la acepción de Castoriadis, también están presentes diversos componentes imaginarios, de manera que la cosa instituida se relaciona en una red que constituyen el mundo de las significaciones que le proporcionan contexto. “La significación instituida «cosa», en una sociedad dada, es lo que hace posibles para los individuos las «cosas percibidas» o representaciones perceptivas (en tanto que representaciones afectadas de un índice de «independencia») y que define cada vez cuáles son las «cosas» y qué son”.¹⁴⁹ Pero además, “No hay que confundirlas con el «concepto» (o la categoría) filosófica del mismo nombre, que, por lo demás, no tiene ningún sentido asignable, a no ser el enigma de la «sustancia»”.¹⁵⁰ Resultan contundentes tales postulados; las cosas y hechos sociales adquieren sus cualidades a partir de la significación social que las co-constituyen, de esta manera existen ante los individuos en un entorno determinado, fuera del cual se podrán denotar de otra manera.

Al respecto, Castoriadis insiste en que las significaciones no deben relacionarse con un individuo como su portador, de manera que rebate las elucubraciones del tipo de inconsciente colectivo o consciencia del grupo, que tratan de explicar lo que le sucede a un individuo en un contexto social, dada la “incapacidad de enfrentar lo que es el modo de ser específico de las significaciones, que residen en la institución de las significaciones a través del *decir* y el *hacer* sociales. En este sentido igualmente, los rubros de «representación colectiva» o de «representación social» con los cuales ciertos sociólogos han tratado, correcta pero insuficientemente, de apuntar a un aspecto sobre el cual tratamos así de reflexionar, son impropios y corren el riesgo de crear confusión”.¹⁵¹

En dicha línea, el siguiente tópico considero, guarda la mayor relevancia para la comprensión del carácter de los imaginarios sociales. Para Castoriadis: “no se puede reducir el mundo de las significaciones instituidas a las representaciones individuales efectivas, o a su «parte común», «media» o «típica». Las significaciones no son evidentemente lo que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni lo que piensan”.¹⁵²

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 565 – 566.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 566.

¹⁵² *Idem.*

Así, las significaciones instituidas no corresponden a lo que se representa el sujeto de manera aislada, son el medio por el cual se fabrica a los individuos sociales, “con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual”.¹⁵³ Si la «cosa» es una significación imaginaria instituida, quienes la pueden aprehender con tal peculiaridad, son individuos sociales que forman parte de ese mundo, de esa sociedad en particular.

Tal vez resulten demasiado audaces los postulados anteriores, pero puede llegarse a aceptar que la psique del individuo (no separada de las cosas y hechos) ha sido modelada, co-instituida, de manera que en ella operan (no residen) las significaciones imaginarias de manera parcial y prerracional, no irracional ni caótica, habría que agregar en este momento tampoco consciente o inconsciente. Tales significaciones sociales se encuentran en el hacer social de las instituciones que implican un *legein* y un *teukhein* que significan, que saturan de significado.

Llama la atención el carácter parcial que detentan los individuos de los imaginarios sociales, ya que si preocupaba el uso indiscriminado de este concepto sólo *por estar de moda*, de acuerdo a Castoriadis se encuentran encarnados en todos los individuos y cosas que existen socialmente, ya que por medio de los imaginarios se han significado y cobrado presencia, pero ahora resulta que el conjunto social puede comprenderse sólo por el actuar articulado de las instituciones sociales y en tal contexto, los individuos en ningún momento tienen claridad y no son portadores de los imaginarios sociales de manera acabada, basta con que su actuar también se integre con el del conjunto social, aunque sea de manera conflictual. “Esto lleva consigo, y por cierto que también requiere, que una parte de las significaciones imaginarias sociales encuentren un «equivalente» efectivo en los individuos (en su representación, consciente o no, en su comportamiento, etc.), y que las otras se «traduzcan» de una cierta manera directa o indirecta, próxima o lejana. Pero esto es algo completamente distinto de su «presencia efectiva» o «en persona» en la representación de los individuos”.¹⁵⁴

De acuerdo con nuestro autor, una parte de las significaciones sociales están presentes en el individuo y otra parte se mantiene cercanas o alejadas de él, pero en ningún momento se manifiestan en su representación, o lo que se halle en ésta será un equivalente. Si lo anterior no queda suficientemente claro, recorro a lo siguiente en busca de mayores

¹⁵³ *Ibid.*, p. 567.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 566.

elementos: ninguno individuo “tiene necesidad, para ser individuo social, de «representarse» la totalidad de la institución de la sociedad y las significaciones de que ésta es portadora, ni podría hacerlo”.¹⁵⁵ Si bien esto es comprensible, no obstante:

[...] esto precisamente plantea un inmenso problema, que no podemos examinar aquí, a saber, el de la complementariedad necesaria de los tipos de individuos instituidos en y por la articulación de la sociedad y, por tanto, también de la complementariedad de los «equivalentes» o de las «traducciones» de las significaciones imaginarias sociales efectivamente presentes en las representaciones de los individuos. Aun no se dice nada cuando sólo se dice que los individuos aprenden o asumen «papeles» sociales, que son inducidos, conducidos, condicionados a desempeñar tales papeles.¹⁵⁶

Entonces, lo que los individuos se representan (de manera prerracional, no consciente ni inconsciente) son equivalentes o traducciones (interpretaciones) parciales de las significaciones sociales, que se complementan en al actuar articulado (social) de los individuos instituidos, lo cual señala Castoriadis no puede explicitar en este momento. Para nuestros fines, con lo señalado de las afinidades electivas, donde las acciones individuales pueden tener efectos no deseados, pero son consistentes con la significación social instituida, podría quedar salvado este punto, también por ahora y en parte, pero a continuación se obtendrán mayores argumentos.

Junto con nuestro autor, enfoquémonos a tratar lo relativo a que no se avanza cuando se establece que los individuos son inducidos a desempeñar ciertos roles sociales, ya que quien impera, es precisamente dicha complementariedad. “No hay siervo sin señor, y a la inversa; no hay siervo que no tenga una cierta representación del señor en general, de su señor y de la relación de servidumbre; no hay señor que no tenga una cierta representación de los siervos en general, de sus siervos y de la relación de servidumbre. Estas representaciones son y deben ser necesariamente diferentes y complementarias. En caso contrario, no hay sociedad feudal”.¹⁵⁷

Señala Castoriadis en este ejemplo, que la complementariedad es posible dada la significación social instituida, pero ésta “no es la «suma» de representaciones complementarias; y precisamente porque esta significación es instituida es por lo que existen tales representaciones (del siervo, del señor y de la relación de servidumbre, para el siervo y para el señor) y que éstas son complementarias”.¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 566 - 567.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 567.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Idem.*

Es decir, la significación instituida no es la adición de las representaciones parciales que se hacen los diversos individuos pertenecientes a esa sociedad, por el contrario, sus representaciones incompletas existen gracias a la significación instituida socialmente. Esto confirma lo que hemos indicado, que la sociedad no es la mera reunión de un cierto número de individuos y nos conduce al postulado que hemos advertido no perder de vista: primero posicionar a la «institución de las significaciones» para comprender la operación de los imaginarios sociales. “Esta compatibilidad y, sobre todo, complementariedad esencial de las representaciones de los individuos, sin lo cual ni unas ni otros tendrían existencia, ilustra lo que he dicho acerca de las significaciones sociales como condiciones de lo representable y de lo factible, y muestra los callejones sin salida de toda «explicación» de lo social a partir de lo individual, de toda reducción de la sociedad a la psicología, ya se trate de una orientación «positivista», conductista o psicoanalítica”.¹⁵⁹

Con este planteamiento se aclara un tanto lo relativo a las representaciones parciales y equivalentes de los imaginarios sociales, ya que tendría que haber un individuo que a la vez que sea señor, sea ciervo (y tal vez rey, sacerdote, etc.), para detentar un imaginario social más acabado de la sociedad feudal. En este marco, Castoriadis se deslinda de la categoría de «tipos ideales» formulada por Max Weber;¹⁶⁰ indica que las significaciones imaginarias sociales “son aquello por lo cual [las] intencionalidades subjetivas, concretas o «medias», resultan posibles. Aunque sólo fuera por esta razón, es imposible confundirlas con las «significaciones ideal-típicas» o los «tipos ideales», construcciones del teórico que apuntan a hacerle posible la comprensión de los fenómenos sociales”.¹⁶¹

Es decir, el «tipo ideal» es una construcción teórica que no considera las significaciones imaginarias, no parte de ellas, más pretende delinear el tipo medio de una sociedad dada, el cual no existe realmente. Digamos que no podrá hallarse al capitalista o el proletario puro (no sólo el individuo que adopte varios roles a la vez), pero como se refirió, tales tipos de individuos sólo podrán comprenderse a partir de las significaciones sociales que los instituye. Lo que el teórico hace evidente, es que los individuos actúan sin tener claridad de conjunto a donde conducen sus actos, e inintencionadamente la acción se dirige a fines que produce efectos no buscados. “Pues los «tipos ideales» son el producto de una reflexión sobre la sociedad —que presupone que la sociedad es, que en ella son posibles

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 567 - 568.

¹⁶⁰ Para un examen a mayor detalle de esta categoría, puede consultarse la obra citada de M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

¹⁶¹ C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 568.

y reales finalidades subjetivas concordantes y complementarias; mientras que las significaciones imaginarias sociales son «inmanentes» a la sociedad que en cada oportunidad se tome en consideración—¹⁶².

Como se ha recalcado, las significaciones imaginarias se sitúan de antemano, son las que hacen posibles las representaciones parciales y equivalentes de los individuos sociales, no operan las significaciones porque se tenga consciencia de ellas o se hayan explicado teóricamente; como imágenes cargadas de significado son de carácter prerracional, no obstante confluyen la acción de los participantes como sociedad de manera complementaria, dadas las significaciones sociales ya instituidas.

Desde mi particular consideración, se ha encuadrado al sociólogo que parte de una sociedad ya establecida para tratar de explicar su funcionamiento, mientras el filósofo trata de establecer los fundamentos de la realidad social, el porqué se llegó a constituir de esa manera. Desde tal perspectiva, Max Weber no es un sociólogo a secas, basta observar su definición de sociología para comprender la amplitud de su pensamiento: “Sociología es la ciencia que busca *comprender*, interpretándola, la acción social, para de esta manera *explicarla* causalmente en su desarrollo y efectos”.¹⁶³ Ocurre que en la sociología, como en las diversas ciencias sociales, ha imperado la escuela positivista, pero no es materia de este trabajo explayarnos al respecto.

Lo que me interesa destacar, es que situar en primera instancia el análisis de las significaciones sociales para comprender la realidad social, no se opone a que el investigador reflexione sobre los tipos ideales, son dos momentos diferentes de análisis, no obstante Castoriadis señala que: “En realidad, el «sentido ideal-típico» del que habla Max Weber sólo es el medio que este autor se da para tematizar y reconstruir las significaciones sociales efectivas, que su metodología y epistemología, fuertemente influidas por el neokantismo, le impedían reconocer como tales”.¹⁶⁴

Si comprendemos adecuadamente, para Castoriadis el problema de Max Weber es que construía el «tipo ideal» para poder explicar los comportamientos individuales complementarios y no puros, que se dirigen a fines que produce efectos no buscados, de manera que no partía de las significaciones sociales, las cuales son *inmanentes* a la sociedad constituida y a partir de ellas se articulan las acciones individuales, de manera

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Citado por Francisco Gil Villegas en su Introducción a Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 27, el cual identifica esta definición en Max Weber, *Economía y sociedad*, p.5.

¹⁶⁴ C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 568.

que al parecer para Weber, el «tipo ideal» que corresponde a cada actor social es quien los impele y motiva, perdiendo con ello la integración del conjunto social de acuerdo a las significaciones instituidas.

La anterior apreciación me parece excesiva, a no ser como lo hace Castoriadis, se considere “imposible construir verdaderamente significaciones ideal-típicas como correlativas a un, o algunos, «fenómenos» o «aspectos» de la sociedad. Estos últimos sólo son en cada momento lo que son y tales como son debido a su inmersión en la sociedad global; en consecuencia, remiten unos a otros, y todos al magma de significaciones que sirve de sostén y orienta la institución de la sociedad en cuestión”.¹⁶⁵

Tal renuencia de Castoriadis responde precisamente a la complementariedad, que se establece entre las representaciones parciales de los individuos y los hechos sociales, ya que en primera instancia la sociedad, y con ella los individuos sociales, ya se instituyeron, por lo cual la construcción de los «tipos ideales» de los sectores de la sociedad adolece de tal principio. Aunque comprendemos el argumento, nos sigue pareciendo exagerado, en todo caso tal vez sea un asunto que pueda solventarse con una explícita y precisa metodología.

En lo que estamos de acuerdo en este rubro con Castoriadis, y que representa un punto de primer orden en toda metodología al respecto, es en lo concerniente a que “no es la construcción teórica lo que puede asegurar a ninguna de estas significaciones su intrínseco mantenerse-juntas, su inmanente fuera-de-sí”.¹⁶⁶ Ya que como se señaló, tales significaciones son *inmanentes* a la sociedad constituida.

Lo anterior a su vez, permite destacar la historicidad de las significaciones sociales: “«instituciones» aparentemente similares pueden ser radicalmente distintas, pues, inmersas en distintas sociedades, son aprehendidas en significaciones diferentes. Para citar un ejemplo general y claro, digamos que la referencia a un «tipo ideal» de la burocracia en general no puede ocultar las diferencias decisivas entre la burocracia imperial china, por ejemplo, y la burocracia del capitalismo moderno”.¹⁶⁷ La diferencia en las significaciones sociales de ambos tipos de burocracias, es lo que impediría construir el «tipo ideal», de acuerdo a Castoriadis.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 569.

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Idem.* Agrega Castoriadis: “Lo que puedan tener en común estos dos tipos de burocracia —y otros— depende de una conceptualización sobre las burocracias en general, que, por cierto, depende a su vez de aspectos importantes de la institución histórico-social y plantea el enorme problema de lo «universal» y lo «transcultural» de esta institución”.

Para continuar con los ejemplos y observar cómo en la historia moderna han operado los imaginarios sociales, sin duda resulta capital la obra de Charles Taylor, *La era secular*, que para el tema que nos ocupa resultó relevante en particular el Capítulo 4, “Imaginarios sociales modernos”, contenido en la “Parte I, La labor de la Reforma” del primer tomo.

III.3 Imaginarios sociales modernos en la filosofía política

Si bien Taylor no teoriza sobre la categoría del «imaginario social», sólo plantea una sucinta definición que más adelante se presenta; en contraparte ofrece interesantes ejemplos de cómo en la historia se han desplegado los imaginarios sociales, mismos que han conducido a diversas naciones por derroteros diferentes.

Cabe destacar que la obra de este autor, *La era secular*,¹⁶⁸ se publicó en inglés en el año 2007 y en particular su capítulo 4 que estamos tratando, se basa en su libro *Imaginarios sociales modernos*, el cual se publicó también en inglés en el año de 2004.¹⁶⁹ Retomamos de este último, de su capítulo segundo, su definición de «imaginario social», no sin antes apuntar que resulta extraño que en ninguna de las dos obras consultadas de Taylor, éste mencione a Castoriadis, ni se encontrara en sus referencias bibliográficas, cuando el libro del segundo, *La institución imaginaria de la sociedad*, se publicó desde el año de 1975. De entrada, se descarta de nuestra parte el desconocimiento de esta obra en un teórico del nivel de Taylor.

Expone el autor:

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.

Existen importantes diferencias entre un imaginario social y una teoría social. Adopto el término imaginario 1) porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes «imaginan» su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el

¹⁶⁸ Charles Taylor, *La era secular, Tomo I*. Trad. de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Present. de Lluís Duch. Barcelona, Gedisa, 2014. 478 pp. Título original del inglés: *A Secular Age* c 2007 by Charles Taylor.

¹⁶⁹ Taylor, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, Trad. Ramón Vilá Vernis. Barcelona, Paidós, 2006. 226 pp. (Paidós Básica 125). Publicado en inglés en 2004 por Duke University Press, Durham and Londres.

imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad.¹⁷⁰

De lo expuesto, su concepción del imaginario social en nada se asemeja a la de Castoriadis, en ningún momento se menciona, entre otros rubros, cómo se instituyen estos imaginarios, ni alude a las significaciones sociales; más pareciera que parte de la imaginación individual en cuanto facultad, cuando lo relevante de los imaginarios es precisamente su carácter de índole social, que al respecto sólo dice Taylor: “El modo en que imaginan su existencia social”, “que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto”. También destaca el autor: “imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen”, sin la menor presencia de las instituciones en cuanto al *decir* y *hacer* social para instituir las significaciones sociales. En síntesis, ningún aporte en la simbiosis individuo-sociedad, ni sobre la fabricación del individuo social o la construcción social de la realidad.

No obstante la definición de Taylor resulta útil, ya que al parecer es la que predomina cuando de manera indiferenciada se utiliza el concepto de «imaginario social», incluso entre quienes comentan la obra de Castoriadis, por lo que el contraste entre ambos autores permite reflexionar en qué casos se está aludiendo a una u otra acepción y si se han comprendido adecuadamente.

Da la impresión, que a Taylor más le preocupa establecer la diferencia entre las teorías con los imaginarios sociales y sobre esta base establece cómo surgen los segundos: “A menudo sucede que lo que comienza como una teoría mantenida por un grupo de personas comienza a infiltrarse en el imaginario social, tal vez primero el de las élites, y luego el del conjunto de la sociedad. Esto es lo que ha ocurrido, *grosso modo*, con las teorías de Grocio y Locke, aunque han experimentado muchas transformaciones en el camino, y sus versiones finales son muy variadas”.¹⁷¹

Entonces las teorías para Taylor, son la fuente de los imaginarios sociales, ya que en su proceso de socialización se configuran como imaginarios sociales. Para Castoriadis, los imaginarios son de carácter prerracional, emanan del flujo representativo de un individuo construido socialmente en una dinámica entre los imaginarios instituyentes e instituidos; de los primeros surgen las significaciones novedosas, *poiéticas*, que son susceptibles de reformularse como imaginarios instituidos, efectivos, de segundo grado, por medio del decir, del *legein*, así como del hacer, del *teukhein*, que efectúan las instituciones.

¹⁷⁰ Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, p. 37.

¹⁷¹ Charles Taylor, *La era secular*, p. 276.

El grueso de la aportación de Taylor reside en los ejemplos que ofrece sobre los imaginarios sociales, pero queda la duda si ante su propuesta sobre aquello en lo que consisten tales imaginarios, este autor utiliza de manera indiscriminada el concepto para aludir a lo que más bien serían ideologías, creencias, principios, entre otros móviles sociales de índole intangible. Además, posiblemente resulte anacrónico el empleo de los imaginarios sociales para referirse a sucesos de hace tres siglos, en sociedades aún no tan pluriculturales y complejas como las actuales; ésto se debatirá en el curso de las deliberaciones siguientes. Más precisamente para polemizar sobre los tópicos que se acaban de mencionar, es que también resulta impostergable considerar los ejemplos ofrecidos por Charles Taylor, sin embargo para proporcionar el debido contexto, cabe considerar primero el concepto de «trasfondo» que han planteado los filósofos contemporáneos, según el mismo Taylor:

Se trata de hecho de aquella concepción en gran medida inestructurada e inarticulada de nuestra situación global, dentro de la cual ciertos rasgos particulares de nuestro mundo aparecen ante nosotros con el sentido que tienen. Nunca puede ser expresado adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, debido a su naturaleza muy ilimitada e indefinida. Ésa es otra razón para hablar aquí de un «imaginario» y no de una teoría.¹⁷²

Por tanto, ese trasfondo corresponde a un horizonte nebuloso, del que emergen como sombras ciertas peculiaridades que impregnan de sentido a cada sociedad. Sobre tal escenario, Taylor pretende “esbozar la transición, el proceso en el cual la teoría moderna del orden moral infiltra y transforma gradualmente nuestro imaginario social”.¹⁷³

Para ello, Taylor señala que “hay tres formas importantes de autoconcepción social. [...] y cada una representa una penetración o transformación del imaginario social por parte de la teoría grociana-lockeana del orden moral. Ellas son, respectivamente, (1) la «economía», (2) la esfera pública y (3) las prácticas y perspectivas de la autonomía democrática”.¹⁷⁴ Hay un cuarto nivel, que a manera de agregado analiza Taylor correspondiente a “La sociedad de acceso directo”.

Respecto a las dos primeras, señala el autor de *La era secular*: “La económica fue quizá la primera dimensión de la «sociedad civil» en lograr una identidad independiente de

¹⁷² *Ibid.*, p. 277. Señala el autor en una nota al pie de página: “Véanse las discusiones en Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1991) y John Searle, *The Construction of Social Reality* (Nueva York, The Free Press, 1995), basadas en la obra de Heidegger, Wittgenstein y Polanyi”.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 281.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 283.

la organización política. Pero a ella le siguió inmediatamente la esfera pública”.¹⁷⁵ Para este trabajo (y dada la dimensión del mismo), quien nos resulta más ilustrativa es el tercer ámbito que el autor intitula en un apartado como “El pueblo soberano”, ya que ofrece un panorama histórico acerca de cómo ciertas naciones siguieron su devenir propio según el imaginario social prevaleciente.

Señala el autor que esta vertiente comienza como una teoría para después introducirse en los imaginarios sociales y transformarlos, proceso que puede darse en dos modos, que “los definiré aquí como tipos ideales, sin olvidar que en los desarrollos históricos reales a menudo se combinaron y a veces es difícil desenmarañarlos”.¹⁷⁶ Las dos modalidades las emplea Taylor para distinguir cómo “el pueblo soberano” es el protagonista en la modernidad; la primera se presenta cuando “una teoría puede inspirar un nuevo tipo de actividad con nuevas prácticas, y de esa manera conformar el imaginario de cualquier grupo que adopte estas prácticas. Las primeras iglesias puritanas formadas en torno a la idea de un «Pacto» son un ejemplo de ello”.¹⁷⁷ La segunda modalidad o tipo ideal, consiste en que “el cambio en el imaginario social llega con una reinterpretación de una práctica que ya existía en la antigua configuración. Las viejas formas de legitimidad son colonizadas, por así decir, por las nuevas concepciones del orden, y luego transformadas, en ciertos casos, sin que se produzca una clara ruptura”.¹⁷⁸

Por tanto según Taylor, los imaginarios sociales provienen, o de la teoría, o de una reinterpretación de una práctica ya establecida, nada más alejado de la concepción de Castoriadis con la operación de los imaginarios instituyentes e instituidos, donde no existe una explicación porqué en el horizonte histórico-social prevalecieron unos u otros imaginarios centrales que en forma derivada co-coinstituyeron a las cosas y hechos sociales. Además los individuos sociales no portan en forma acabada a sus imaginarios, detentan representaciones parciales y equivalentes de imágenes cargadas de significado que inducen sus acciones con resultados no buscados.

Continúa Taylor: “Para evocar una analogía tomada de la filosofía kantiana, las teorías son como categorías abstractas; necesitan ser «esquematzadas», recibir alguna

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 297.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 314. Los «tipos ideales» como se refirió con antelación, es una categoría formulada por Max Weber.

¹⁷⁷ *Idem.* Agrega Taylor: “De una innovación teológica surgió una nueva estructura eclesiástica, y ello se convierte en parte de la historia de cambio político, porque en ciertas colonias estadounidenses las estructuras civiles mismas estuvieron influenciadas por la forma en que las Iglesias eran gobernadas, como ocurrió con el Congregacionalismo de Connecticut, donde sólo los «convertidos» gozaban de plena ciudadanía”.

¹⁷⁸ *Idem.*

interpretación concreta en el terreno de la práctica, para que sean operativas en la historia".¹⁷⁹

Esta referencia a Kant ahonda las diferencias entre Taylor y Castoriadis, el cual se deslinda de Kant ya que no parte de ningunos *a priori*, ni de imperativos categóricos, ni de teorías como fuente de los imaginarios sociales. Para Castoriadis los imaginarios se desplazan sobre un magma histórico-social y encuentran su formulación en los imaginarios instituyentes, sin ninguna clase de mediación. Tal vez por estas desavenencias conceptuales de fondo Taylor no menciona a Castoriadis, como una forma de evitar la polémica; otra posibilidad la mencionamos más adelante.

Dadas las consideraciones anteriores, cabe arribar a los ejemplos que se han seleccionado como los más ilustrativos de la obra de Taylor.

Las nociones reinantes de legitimidad en Gran Bretaña y Estados Unidos, que dispararon la Guerra Civil Inglesa, por ejemplo, así como los inicios de la rebelión de las colonias, eran básicamente conservadoras. Giraban en torno a la idea de una «constitución antigua», un orden basado en una ley que regía «desde tiempos inmemoriales» en la que el Parlamento tiene su legítimo lugar junto al rey. Esto era típico de una de las concepciones premodernas más difundidas del orden, que remitía a un «tiempo de los orígenes» (frase de Eliade) fuera del tiempo ordinario.¹⁸⁰

Sin embargo de acuerdo a Taylor, en cada una de estas naciones los imaginarios sociales operaron en direcciones diferentes. La Gran Bretaña constituye un ejemplo del primer tipo ideal, ya que el imaginario social se configuró a partir de una teoría que establecía que el orden provenía de dictados ancestrales de origen incluso divino. Por su parte Estados Unidos, si bien partió del mismo paradigma, se modificó las prácticas imperantes a partir de su reinterpretación, lo que arrojó resultados distintos.¹⁸¹

Así en Estados Unidos el viejo arquetipo se transforma en la revolución, para dar pauta a la consigna de la “soberanía popular, por la cual la constitución de Estados Unidos es puesta en boca de «Nosotros, el pueblo». [...] La transición fue más fácil, porque lo que se entendía como la ley tradicional otorgó un lugar muy destacado a las asambleas electas y a su consentimiento a la imposición de cargas tributarias. Todo lo que se necesitaba era cambiar el punto de equilibrio de manera que las elecciones fueran la única fuente de poder legítimo”.¹⁸²

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 320.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 314.

¹⁸¹ ¿Reinterpretación de quién, a partir de qué, con qué perspectivas? Veremos si se resuelven tales interrogantes. [Nota nuestra].

¹⁸² Ch. Taylor, *La era secular*, pp. 314 – 315. Los corchetes son nuestros.

Pero ¿fue así de sencillo, simplemente porque se reinterpretó una práctica que conllevó a que los imaginarios sociales operaran en otro sentido? Si Taylor mencionó el *trasfondo*, habría que considerar que en el contexto de Estados Unidos no figuraba políticamente una nobleza de la misma manera que en Inglaterra, la cual mantenía el peso de la tradición para la defensa de sus intereses económicos, de manera que en Gran Bretaña el lastre de su historia impedía la versatilidad observada en los Estados Unidos. En esta nación también imperaba una aristocracia, pero con intereses diferentes a los de la metrópoli y la mayoría de los representantes populares provenían de ella, más que del pueblo, no obstante el énfasis de Taylor a la *soberanía popular*.

Este autor postula que lo anterior fue posible ya que “lo que se precisa para que se produzca este cambio es un imaginario social transformado, en el que la idea de fundación salga del tiempo antiguo mítico y pase a ser considerada como algo que las personas pueden hacer hoy. En otras palabras, que se convierta en algo que pueda ser producido por la acción colectiva en el tiempo contemporáneo, puramente secular”.¹⁸³

No se le discute a Taylor que en las colonias estadounidenses los colonos se reunían en sus parroquias protestantes (¿tiempo secular?), las cuales constituían formas de gobierno y se discutían diversos problemas locales y como en todo hecho o suceso social, las comunidades estaban impregnados de imaginarios sociales, pero habría que considerar qué tanto guiaban éstos a los representantes de la confederación donde se delineaban las leyes.

Si bien todo proceso histórico es abirragado y complejo, por lo cual no es posible detallarlo aquí ni es el propósito de este trabajo, lo que interesa destacar es la operación de los imaginarios sociales en un contexto de una realidad social donde sin duda estaban también presentes otras causales de índole material, política y social. El problema del análisis de tal entramado es no llegar a conclusiones erróneas al destacar sólo un factor, como es el caso de situar de manera preponderante a los imaginarios sociales; por tanto el examen de la realidad social implica una metodología bastante elaborada, lo cual debe explicitarse con cuidado.

Lo anterior es una consideración personal que surge de lo expuesto, sin que consista en una objeción particular a Taylor, estamos conscientes que el apartado de su obra *La era secular* que se está tratando, no radica en un análisis de economía, de derecho o sociología, etc., y se enfoca en los imaginarios sociales, lo cual permite destacar el protagonismo de

¹⁸³ *Ibid.*, p. 315.

éstos y de ahí la relevancia de sus aportes. Además, el autor referido tal vez sea escueto en mencionar la presencia de los otros factores para el caso de Estados Unidos, pero sí los menciona con mayor amplitud en los demás ejemplos referidos a Gran Bretaña y la Revolución francesa.

En tal marco destaca la observación siguiente de Taylor: la transición de los imaginarios sociales con una base mítica a una secular “ocurrió en algún momento en el siglo XVIII, pero fundamentalmente en sus postrimerías más que en sus comienzos. Las elites propusieron *teorías* de acciones fundacionales de antemano, pero éstas no penetraron adecuadamente en el imaginario social general como para que éste se viera impulsado a actuar en función de ellas”.¹⁸⁴ Entonces para este autor, el problema reside en el momento histórico en que los imaginarios sociales se impregnan de las teorías que proponen las élites, ya que de ello depende su posible reinterpretación. La siguiente cita resume la explicación de Taylor:

El nuevo imaginario social llega esencialmente a través de una reinterpretación retrospectiva. Las fuerzas revolucionarias se movilizaron en gran medida sobre la base de la idea antigua y conservadora de legitimidad. Ésta más tarde será considerada como el ejercicio de un poder inherente a un pueblo soberano. La prueba de su existencia y legitimidad reside en la nueva organización política que ha erigido. Pero la soberanía popular habría sido incapaz de llevar a cabo esta tarea si se hubiera apresurado demasiado a entrar a escena. La idea predecesora, que invocaba los derechos tradicionales de un pueblo definido por su antigua constitución, tenía que realizar la pesada remoción original, movilizar a los colonos para la lucha antes de que quedasen relegados al olvido, con la despiadada ingratitud hacia el pasado que define a las revoluciones modernas.¹⁸⁵

Dejando aparte el que se esté de acuerdo o no con Taylor, en que los imaginarios sociales parten de las teorías de las élites o de la reinterpretación de las prácticas imperantes, así como en lo relativo al consenso de los imaginarios en una sociedad determinada, cabe advertir que sus conclusiones resultan del todo pertinentes y muestran su talante como historiador, de ahí la relevancia que incorpore la categoría de imaginario social para poder explicar debidamente los acontecimientos que examina: En Estados Unidos “pudo invocarse la soberanía popular, porque pudo encontrar un significado

¹⁸⁴ *Idem*. Agrega Taylor: “De manera tal que 1688 —punto de partida radical, como puede parecernos desde una mirada retrospectiva— fue presentado como un acto de continuidad, de regreso a una legalidad preexistente. (Un cambio en la semántica puede dar lugar a engaños. La «Revolución Gloriosa» tenía el sentido original de un retorno a la posición original, no el sentido moderno de un vuelco innovador. Por supuesto, su *Wirkungsgeschichte* ayudó a modificar el sentido.)”.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 316.

institucional respecto del que había un consenso general. Todos los colonos estaban de acuerdo en que la manera de fundar una nueva constitución era a través de cierto tipo de asamblea, quizá ligeramente más grande que la normal, como la de Massachussets en 1779. La fuerza de las viejas instituciones representativas ayudó a «interpretar» el nuevo concepto en términos prácticos”.¹⁸⁶

Es importante tener presente que los sucesos históricos que analiza Taylor, es con el fin de destacar la irrupción en la escena y la preeminencia posterior de las categorías de «soberanía popular», «nosotros el pueblo», base de las democracias modernas, sobre lo cual habrá que deliberar más adelante y considerar si consisten en imaginarios sociales.

Otro ejemplo relevante que ofrece el autor de *La era secular*, es el relativo a la Revolución francesa: “La imposibilidad que todos los historiadores destacaron de «poner fin a la Revolución» se debió, en parte, a que cualquier expresión particular de la soberanía popular podía ser puesta en tela de juicio por alguien que tuviera un apoyo sustancial. Parte de la aterradora inestabilidad de los primeros años de la Revolución provino de este hecho negativo: el paso de la legitimidad del gobierno dinástico a la de la nación no tenía un significado consensuado en un imaginario social con una base amplia”.¹⁸⁷

De acuerdo a Taylor, la no prevalencia de algún imaginario con suficientes bases sociales fue la causa de la gran inestabilidad en la Francia revolucionaria. Pero este autor es cuidadoso al considerar los alcances de los imaginarios sociales: “No debe pensarse que ésta es la «explicación» global de tal inestabilidad, pero nos dice algo acerca de la forma en que los diferentes factores que citamos para explicarla se conjugaron para producir el resultado que conocemos”.¹⁸⁸

El consejo de Burke a los revolucionarios era plegarse a su constitución tradicional y reformarla gradualmente. [...] También estaban profundamente desfasadas de la aspiración de igualdad de ciudadanía que se había desarrollado entre las clases instruidas, la burguesía y buena parte de la aristocracia, que encontró expresión de varias maneras: negativamente, a través del ataque a los privilegios aristocráticos, y positivamente, en el entusiasmo por la Roma republicana y sus ideales. Por eso virtualmente la primera exigencia del Tercer Estado en 1789 fue abolir las cámaras

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 315. Agrega el autor más adelante: “Podemos decir que la Revolución de Estados Unidos comenzó basándose en una idea de legitimidad y terminó engendrando otra muy diferente, mientras que de alguna manera evitó una ruptura radical. Los colonos comenzaron afirmando los tradicionales «derechos de los ingleses» contra un gobierno imperial arrogante e insensible. Una vez que se consumó la ruptura con el rey en el Parlamento, y que los gobernadores ya no debían ser obedecidos, el liderazgo de la resistencia pasó naturalmente a las legislaturas electas existentes, asociadas en un Congreso Continental. La analogía con la Guerra Civil de la década de 1640 era evidente”.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 318.

¹⁸⁸ *Idem.*

separadas y reunir a todos los delegados en una Asamblea Nacional única.¹⁸⁹

De esta manera, si Taylor había definido que los imaginarios sociales consisten en “la forma en que las personas corrientes «imaginan» su entorno social, [...] que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. [...] El imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad”. A partir de los ejemplos expuestos, este autor de nuevo sustancializa su concepción para quedar de la siguiente manera:

[...] podemos pensar el imaginario social de un pueblo en un momento dado como una especie de repertorio que abarca el conjunto de prácticas que pueden tener sentido para ese pueblo. Para transformar la sociedad de acuerdo con un nuevo principio de legitimidad, debemos tener un repertorio que incluya formas de alcanzar ese principio. Este requisito puede dividirse en dos aspectos: (1) los actores deben saber qué hacer, deben tener en su repertorio prácticas que pongan en ejecución el nuevo orden; y (2) el conjunto de actores debe llegar a un consenso respecto de cuáles son esas prácticas.¹⁹⁰

Lo que procede destacar de Taylor, entre otros rubros, es que vincula los imaginarios sociales con la práctica social, lo cual fortalece una parte de la tesis que he establecido en este trabajo, en términos de que en su operación, los imaginarios sociales_orientan, condicionan o determinan la conservación, reproducción y transformaciones del devenir social.¹⁹¹

Otro ejemplo que brinda Taylor y que resulta del todo sugerente es el relativo a la Revolución rusa, en la cual el punto (1) relativo a la teoría, al saber qué hacer, estuvo ausente, a diferencia de la Revolución Francesa donde el omiso fue el punto (2), es decir, no hubo consenso sobre las prácticas comunes a llevar a cabo, aunque “la gama de teorías disponibles era mucho más amplia que en el caso de Estados Unidos. Esto se debía en parte al hecho de que en el mundo anglosajón la poderosa influencia que las instituciones

¹⁸⁹ *Idem*. Agrega más adelante el autor: “En Gran Bretaña, la evolución que produjo esto había creado la noción de las formas de autogobierno que formaba parte del imaginario social de una sociedad más amplia. Por eso las exigencias de una mayor participación popular tomaron en Inglaterra la forma de propuestas para ampliar el derecho a voto. El pueblo quería ingresar en la estructura representativa establecida, como quedó evidenciado en la agitación cartista de las décadas de 1830 y 1840. El caso estadounidense antes examinado fue un paso adelante en esta misma evolución; sus asambleas representativas solían ser elegidas sobre la base del sufragio masculino. [...] Estas formas de autogobierno a través de una asamblea electa eran parte del repertorio generalmente disponible en las sociedades anglosajonas”. *Ibid.*, p. 319.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 320.

¹⁹¹ En cuanto a la vinculación entre teoría y práctica, la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, (México, Siglo XXI, 2003. 532 pp.), brinda importantes argumentos, sin embargo las limitaciones en la extensión de este trabajo nos impele a tratar este tema en otra ocasión.

representativas tenían sobre el imaginario inhibía la imaginación teórica; pero también a las trayectorias peculiares de la cultura y el pensamiento franceses”.¹⁹²

[...] se esperaba que la caída del gobierno zarista en 1917 allanara el camino para una nueva legitimidad republicana, que el gobierno provisional suponía que podría definirse en la Asamblea Constituyente convocada para el año siguiente. Pero si seguimos el análisis de Orlando Figes,¹⁹³ la gran masa de población campesina no podía concebir al pueblo ruso en su conjunto como un agente soberano. Lo que sí concebían perfectamente bien, y lo que buscaban, era la libertad para que los *mir*s actuaran por su cuenta, para que dividieran la tierra que los nobles (según su opinión) habían usurpado, y para que dejaran de sufrir la represión por parte del gobierno central. Su imaginario social incluía una agencia colectiva *local*, el pueblo rural o *mir*. Sabían que esta agencia debía lidiar con un gobierno nacional que podía hacerles mucho daño, e incluso ocasionalmente algún bien. Pero no tenían una concepción de un *pueblo* nacional que pudiera tomar el poder soberano de manos del gobierno despótico. Su repertorio no incluía acciones colectivas de ese tipo en este nivel nacional; lo que podían concebir eran insurrecciones a gran escala, como la Pugachovschina, cuyo objetivo no era tomar y reemplazar el poder central, sino obligarlo a ser menos maligno e invasivo.¹⁹⁴

De acuerdo a esta interpretación, ninguno de los sectores involucrados en el movimiento revolucionario ruso tenía claro que dirección asumir, quien los impulsó fue su descontento hacia el gobierno despótico zarista. En nuestra opinión, ante la confusión de la primera conflagración de febrero de 1917, quienes arriban al poder fue el partido bolchevique en octubre del mismo año, quienes sí tenían claro que hacer, la toma del poder, como lo confirma el título de la obra de Lenin con el mismo nombre *¿Qué hacer?* escrita desde el año de 1902, así como *El Estado y la revolución*, del mismo año de 1917. Al respecto, el manto de la teoría marxista constituyó un gran instrumento de legitimidad, paradójicamente en una sociedad que no cumplía las condiciones para una revolución socialista de acuerdo al marxismo, dada el escaso desarrollo de las fuerzas productivas, así como a lo exiguo de un proletariado como sujeto revolucionario, que no obstante contaba con su vanguardia, o mejor dicho, autoproclamada como tal por el partido bolchevique.

Ante tales circunstancias, Lenin esgrime su tesis del *eslabón más débil*, la cual postula que en la fase imperialista alcanzada por el capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas debe considerarse a nivel internacional y en tal contexto, en los países de menor desarrollo es más factible que se produzca la revolución socialista. La historia se ha

¹⁹² Ch. Taylor, *op.cit.*, p. 321.

¹⁹³ *Idem*. Nota a pie de página del autor: “Figes, Orlando, *A People’s Tragedy* (Londres, Penguin, 1997), págs. 98-101, 518-519”.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 320 - 321.

encargado de desmentir tales supuestos, ya que en la URSS lo que se desplegó fue un capitalismo de estado, que obligó a una intensa acumulación de capital en las primeras décadas del siglo XX, no un socialismo real, pese a toda la maquinaria de propaganda y adoctrinamiento ideológico con discursos pseudo socialistas.

Aquí cabe retomar a Antonio Baeza:

“Desde un punto de vista simbólico, podemos decir que teniendo la sociedad tales características, resulta impensable una ausencia de conflicto por instituir socialmente determinadas significaciones, algo que no se dirime sino cuando una cierta versión de significado se ha impuesto por sobre las demás, creando las condiciones de aceptación social de una «verdad» que, a partir de entonces, logra ocultar el carácter relativo de tal versión.[...] Existen, pues, en el campo simbólico, imaginarios sociales dominantes e imaginarios sociales dominados”.¹⁹⁵

Regresando al momento revolucionario ruso, según Taylor no había una teoría que guiara el descontento popular, pero sí un ánimo que guiaba su práctica ante un gobierno despótico, el “imaginario social incluía una agencia colectiva *local*, el pueblo rural o *mir* [...], pero no tenían una concepción de un *pueblo* nacional que pudiera tomar el poder soberano.”

El enfoque de Taylor sin duda es relevante, más cuando estipula que “es preciso hacer una observación respecto de las transiciones revolucionarias modernas basadas en teorías novedosas”.¹⁹⁶ Así, aunque insiste en que en un periodo de transición al menos los dirigentes deben comprender la teoría que los orienta, sólo puede tener resultados favorables si el pueblo detenta un imaginario social que converja hacia tales teorías. “Lo que hace que nuestras prácticas tengan sentido es nuestro imaginario social. Y por lo tanto lo crucial para este tipo de transición es que el pueblo (o sus segmentos activos) compartan un imaginario social que pueda cumplir este requisito, es decir, que incluya maneras de consumir la nueva teoría”.¹⁹⁷

Como nota al margen, cabe señalar que se había mencionado de nuestra parte que en momentos de efervescencia social, cuando la *hierba prende*, los imaginarios sociales de las masas que atentan contra el orden establecido seguramente no coinciden con los de sus dirigentes, e incluso ni entre los mismos participantes que en nada se asemejan a un monolito, pero la confluencia y complementariedad en su actuar, puede responder a que

¹⁹⁵ M. A. Baeza, *op. cit.*, p. 155. Postula el mismo autor: “Las maniobras del poder político, como bien lo demuestra Bacsko (1 999), están destinadas a alcanzar dicha manipulación de los elementos simbólicos, teniendo siempre presente la pretensión a la propiedad de «lo verdadero», lo auténtico, lo indesmentible, lo objetivo, etc.” *Idem.*, p. 81.

¹⁹⁶ Ch. Taylor, *op.cit.*, p. 319.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 319 - 320.

sus imaginarios instituyentes, pese a su diversidad, constituyen una respuesta a la sociedad constituida. Recuérdese el planteamiento del apartado anterior, donde Castoriadis y Weber coinciden en señalar que las acciones individuales pueden tener efectos no deseados, pero son consistentes en sus resultados, como ocurrió en la convergencia del ascetismo protestante y las fases iniciales de acumulación de capital, sin que mediara una relación causal.

Para Taylor, más que de complementariedad, ocurre que los mismos imaginarios se han socializado con la debida amplitud. Esta interpretación común de los historiadores, donde las masas se congregan ante un propósito que las identifica, me parece adolece del debido refinamiento y es un recurso bastante simple que puede tergiversar los móviles complejos y abigarrados del acaecer histórico. No se está encuadrando a Taylor en tal corriente, es poco lo que se ha estudiado de este autor, sólo se hace la observación, la cual no es posible ahondar en este trabajo.

Taylor continúa detallando los procesos históricos acerca de los ejemplos que se han mencionado, de manera que destaca la transición en la Modernidad hacia los imaginarios sociales de carácter secular, hasta posicionar el principio de «soberanía popular» acuerdo a las contribuciones de los diversos pensadores que en su momento prevalecieron. Más adelante hacemos una acotación sobre la pretendida «soberanía popular», que el autor posiciona como el punto de confluencia y cúspide de las revoluciones modernas. Por el momento y para nuestros fines, los ejemplos expuestos resultan suficientes para apreciar el protagonismo de los imaginarios sociales en el acaecer histórico, sin embargo cabe la siguiente interrogación: si partimos de la concepción de los imaginarios sociales de Castoriadis ¿seguirían siendo válidos los ejemplos de Taylor? evidentemente la respuesta es negativa.

Tales consideraciones nos conducen a aquilatar en qué situaciones la categoría del «imaginario social» se emplea de manera anacrónica, al aplicarlo a sociedades no complejas y pluriculturales como las vigentes. Puede ser que la definición de Taylor de esta categoría guarda correspondencia con sociedades más uniformes y simples, entonces cabe la siguiente disertación: Será que Taylor construye sus ejemplos de los imaginarios sociales a modo, es decir, establece primero su definición y después digamos que acomoda en parte los sucesos históricos que describe, entonces parte de una intuición, o bien realiza el proceso inverso, a partir de su observación de los sucesos históricos deduce su definición. Nos inclinamos por la segunda opción, dado el ejemplo ofrecido de la Revolución francesa,

que impele a Taylor a reformular su conceptualización de los imaginarios sociales, si bien tal observación puede ser un atrevimiento, dado lo poco que conocemos de su obra.

En el caso de Castoriadis no osamos brindar una opinión tan elemental, lo elaborado de su teoría implica con seguridad fuentes de diversas disciplinas y corrientes de pensamiento, así como un ejercicio filosófico nutrido de reflexión profunda y crítica fundamentada. En lo referente a la conceptualización de los imaginarios sociales, sin duda los postulados de Castoriadis se encuentran más elaborados que los de Taylor.

Más queda la duda si con un conocimiento histórico suficiente sobre los hechos sociales a que alude Taylor, que corresponden a diversas revoluciones, resulta factible identificar imaginarios sociales desde la perspectiva de Castoriadis; considero que es susceptible de realizarse, ya que los imaginarios sociales estarían presentes en tales conflagraciones, primero como instituyentes y después como instituidos. Lo que impide tener mayor certeza, es la diametral diferencia en la conceptualización de sendos autores, así como el escaso conocimiento de nuestra parte acerca de las sociedades en que ocurren los sucesos históricos referidos.

En síntesis, los casos que ha ofrecido Taylor sobre la incidencia de los imaginarios sociales en el curso de los hechos sociales, parte de la consideración de que éstos se nutren de las teorías o de la reinterpretación de prácticas pretéritas, para después asumirse por los amplios sectores no ilustrados como una guía de su práctica. Sus diferencias de fondo con Castoriadis resultan evidentes, para éste los imaginarios no se nutren de ninguna teoría ni de cualquier otra instancia de mediación, responden al acto de significar, primero posicionar a la «institución de las significaciones», después considerar a los individuos, cosas y hechos sociales de acuerdo a las significaciones sociales instituidas, para así comprender la operación de los imaginarios sociales.

Lo que en este momento podemos señalar como otro posible motivo de que Taylor no mencione a Castoriadis, es que parece que el primero se obnubila con las consignas que aluden al *pueblo*, «nosotros, el pueblo», cuando la realidad de la tan aclamada soberanía popular es bastante limitada, sin embargo para los teóricos de las democracias liberales la historia ha llegado a su fin. Si Taylor es un pensador dentro de tales marcos (que es la impresión que me ha dado, aunque tal vez el poco conocimiento de su obra implique que esté en un error), por su parte Castoriadis asume una posición crítica, lo cual puede marcar los alcances teóricos de sendos pensadores, dada su autonomía intelectual relativa de los centros de conocimiento que tienden a legitimar el orden establecido propio de su

entorno.¹⁹⁸ Considero que en las ciencias sociales no hay tal imparcialidad o neutralidad teórica e ideológica, de manera que la subjetividad de los investigadores no queda fuera de su obra.

Al respecto, la impresión que tengo de Taylor se fortalece con su alusión a Nietzsche, dado el siguiente planteamiento:

Pero la preocupación por la nivelación, el fin del heroísmo, de la grandeza, también se convirtieron en una feroz denuncia del orden moral moderno, y de todo lo que representa, como vemos en Nietzsche. Los intentos de construir una organización política en torno a una noción rival de orden en el corazón mismo de la civilización moderna, especialmente las diversas formas de fascismo y autoritarismo, han fracasado. Pero la continuada popularidad de Nietzsche muestra que su crítica devastadora sigue hablándole a mucha gente hoy. El orden moderno, aunque arraigado —tal vez incluso debido a ello—, aún suscita mucha resistencia.¹⁹⁹

O de mi parte no he interpretado debidamente a Taylor, o éste no ha comprendido a Nietzsche, ya que si este último en su *Genealogía de la moral* alude al heroísmo y la grandeza, lo hace para denunciar la hipocresía de la humildad e igualdad que asume el cristianismo en su voluntad de poder. Ha quedado demostrado con creces que el intento de situar a Nietzsche como un teórico del fascismo, reside en una completa tergiversación de su obra.²⁰⁰

Si el pensamiento de Nietzsche sigue vigente, es precisamente por su crítica a la Modernidad, la cual no constituye ninguna panacea para el humanismo como quieren situarla sus apologetas, quienes no reparan en lo tenue de la línea que separa los regímenes autoritarios de las democracias liberales, ya que al sustentarse ambas por los intereses políticos y económicos hegemónicos, éstos adoptan indistintamente una u otra forma de gobierno para asegurar su prevalencia, según la que resulte más conveniente en determinadas circunstancias, como la historia lo ha demostrado de manera reiterada, quedando en segundo (o último) orden mantener una apariencia de libertad. En cuanto a la igualdad, basta observar los niveles de concentración de la riqueza para constatar su artificio.

Para un análisis a cierta profundidad de lo anterior, sin duda debe incorporarse la operación de los imaginarios sociales, debiéndose precisar metodológicamente la

¹⁹⁸ Los grandes pensadores de ruptura han estado al margen de las instituciones, como lo ejemplifican Spinoza, Nietzsche y Marx, por mencionar algunos casos.

¹⁹⁹ Ch. Taylor, *op.cit.*, p. 296.

²⁰⁰ *Vid*, Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*. México, Siglo XXI, 2013. 303 pp. Por mencionar sólo un título de una amplia bibliografía al respecto, donde destaca Giorgio Colli.

confluencia de diversos factores, que pueden corresponder a los ámbitos político, económico, cultural, religioso, etc.

En síntesis, el considerar a Taylor como un pensador dentro de los marcos de la democracia liberal, se sustenta en su apología de la soberanía popular y sus juicios del pensamiento de Nietzsche, lo cual a su vez puede explicar su falta de mención de los aportes de Castoriadis, que es un pensador crítico. Cabe advertir que ello no descalifica la obra de Taylor, ni es motivo para negar su erudición; en ese caso se estaría cayendo en lo mismo que él hace, respecto a rechazar la obra de Nietzsche por apreciaciones ideológicas, las cuales incluso carecen de sustento.

Sobre el particular, si la neutralidad ideológica puede ser una exigencia para el análisis teórico, lo cual a primera vista no ofrece mayores resistencias, de mi parte existe la duda de su posible realización, ya que en el marco conceptual de que parte cada autor, aunque no se formulen de manera evidente, se encuentran orbitando ciertos *a priori* y paradigmas propios del bagaje intelectual de su formación, así como en ocasiones intereses de cierta índole. Las pretendidas posiciones de pureza intelectual tal vez sean las que más sospechas levantan en cuanto a propósitos subterfugios.

En todo caso, se debe ser consecuente con las conclusiones a que conduzca un desarrollo argumental debidamente fundamentado, con una metodología manifiesta, evitando caer en peticiones de principio.

III.4 Perfiles de lo intangible social

El acotar situaciones donde se analice el papel protagónico de los imaginarios sociales, implica explicitar y afinar la metodología de acuerdo al fenómeno social que se esté considerando; como quedó evidenciado en el apartado anterior. Tal argumento resulta relevante para las conclusiones del presente trabajo.

Al respecto se debe resolver primero la siguiente disyuntiva: si los imaginarios sociales apuntan a lo inmaterial de la sociedad, a lo que no es visible pero es real ¿estos espacios intangibles se encuentran en el seno mismo del entramado social? ¿o el situarlos en el espacio de mediación entre el sujeto y su realidad social implica que corresponden a la subjetividad? Por lo que se ha expuesto, el proceso es de índole circular, los imaginarios sociales mantienen una dinámica que conlleva a que en ciertos momentos operen en uno u otro ámbito propios de la simbiosis individuo-sociedad.

Habrà por tanto que diferenciar al «imaginario social» como categoría abstracta de análisis, que se sitúa en el espacio de mediación entre el individuo y la sociedad, y por otra

parte ubicar a los imaginarios sociales que en su operar son parte inmanente del entramado social.

En segunda instancia, se requiere contextualizar y establecer las relaciones entre los diversos factores que concurren en la «realidad social», ya sean de índole política, económica, jurídica, religiosa, simbólica, etc. Esto permitirá efectuar el análisis desde diversas perspectivas, donde pueden estar involucrados los dispositivos de poder, las relaciones sociales de dominación, la formación de la subjetividad, las afinidades electivas, los tipos ideales y demás categorías que resulten útiles, debiéndose establecer los niveles en que operan cada una de ellas en el conglomerado social.

Para nuestros fines, lo anterior conlleva a diferenciar diversas formulaciones de lo intangible social, las cuales pueden desempeñar varios roles de manera simultánea, como es el caso de los imaginarios sociales, las creencias, las ideologías, el simbolismo, las costumbres e ideas. Estamos en busca de su especificidad, ya que su concurrencia sincrónica sin duda ha sido una de las razones en el uso indiferenciado del concepto de «imaginario social», cuando no se repara que se está abarcando las demás formulaciones, sencillamente por su puesta de moda. En esta perspectiva, lo que a continuación se presenta es un mero esbozo a desarrollar en otra ocasión, ya que los propósitos de este trabajo, así como su extensión, no permiten más.

No se dudaría de la relevancia de un símbolo en su función de mediación,²⁰¹ entre otras;²⁰² así por ejemplo los símbolos del poder (un trono, un cetro, una corona, etc.) transmiten a quienes lo detentan las propiedades de su magnificencia; para quienes lo padecen sus manifestaciones son múltiples y palpables ¿entonces el rol del símbolo lo juegan también los imaginarios sociales?

En el caso anterior el poder podría resultar de un derecho divino que incluso se transfiere de manera hereditaria, o bien como un merecimiento por el *talento excepcional* de ciertos individuos que les permite triunfar en las jornadas electorales, o en todo caso por la formulación más proclive que asegure el ascenso al poder de acuerdo a las

²⁰¹ Desde el ámbito de la semántica, podría provisionalmente asemejarse al símbolo con el signo, de manera que lo simbolizante, sea la figura, corresponderá al significante, a la palabra o el concepto. Lo simbolizado, se equiparará a lo significado, al objeto o ente. No obstante, de acuerdo a Jean Chevalier: “El símbolo es entonces bastante más que un simple signo: lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo”. *Diccionario de los símbolos*, Colab. Alain Gheerbrant. Vers. cast. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona, Herder, 1986. 1107 pp. p. 19.

²⁰² De acuerdo a Chevalier, el símbolo “Presupone una cierta participación en el misterio, una cierta connaturalidad con lo invisible; los reactiva, los intensifica y transforma al espectador en actor”. Jean Chevalier, *op. cit.*, p. 28.

circunstancias particulares de la época y el lugar; tales formulaciones constituyen una significación social que las impele a operar como imaginario social. Por ende como categoría de análisis, el «imaginario social» desenmascararía que las formulaciones referidas son un constructo para legitimar el poder; como operador social los imaginarios sociales reproducen las relaciones de dominación, de acuerdo a los intereses económicos y de otra índole que los gobernantes privilegien.

La mediación de los símbolos que representan a tal poder juega en otro sentido, digamos de carácter transitivo y de ahí su riqueza ya que incorpora otros elementos; quien se sienta en un trono, se coloque una corona o porte un cetro no por ello se convierte en rey, tiene que ser sacralizado previamente por la autoridad religiosa o seguirse el rito respectivo, incluso en las sociedades modernas con sus propias peculiaridades (como la ceremonia de investidura de la banda presidencial ante los pseudo representantes del pueblo soberano), lo cual satura de contenido al símbolo en diversas connotaciones, que en ocasiones llegan a ser rebasadas por esa cualidad que convoca a lo trascendente. Por su parte los imaginarios sociales se sitúan como algo inmanente de la realidad social; no son agregados a ésta, la constituyen, si bien igualmente implican apertura, ya que no es unívoca la relación significante-significado que se establece en las significaciones sociales al incorporarse el flujo representativo presente en la psique de cada individuo, con un haz de remisiones como abanico de posibilidades para la creación de nuevas figuras y alteración de los significados instituidos.

No es posible (y tal vez tampoco pertinente) en esta ocasión llegar a una respuesta tajante sobre la presencia obligada del símbolo dentro de los imaginarios sociales. No obstante cabe considerar que la manifestación del símbolo es un indicador de que puede estar operando algún imaginario, e incluso lo potencia y vigoriza. Al respecto señala Antonio Baeza: “Los mecanismos propios del simbolismo —en tanto que lenguaje a través del cual se expresan los imaginarios sociales— hacen el resto, en otras palabras, culminan instituyendo socioimaginariamente tal o cual contenido”.²⁰³

En otro orden, si para Castoriadis los imaginarios sociales no corresponden a una percepción inmediata de la realidad, ni se encuentran racionalizados explícitamente, en consecuencia los imaginarios tampoco son ideas,²⁰⁴ si se parte de que éstas han pasado

²⁰³ M. A. Baeza, *op. cit.*, pp. 153-154.

²⁰⁴ Idea: Idea, en los siglos XVII y XVIII, cualquier cosa que le es dada inmediatamente a la mente cuando se piensa. La noción de pensamiento se toma aquí en un sentido muy amplio, incluyendo la percepción, la memoria y la imaginación, junto con el pensamiento en un sentido más estricto. *Diccionario Akal de Filosofía*.

por el tamiz de la racionalización, incluso si se refieren a un tipo de imagen, ya se estableció el deslinde con la facultad humana de imaginación, de representación por medio de imágenes, las cuales habrá que diferenciar si están saturadas de significaciones sociales y por tanto corresponden a los imaginarios instituyentes o instituidos.

En tal sentido los imaginarios sociales podrían estar más cerca de las creencias, pero tampoco lo son. Así se puede tener una creencia, concepto también complejo,²⁰⁵ y además creer en ella; por ejemplo se tiene la creencia en una consigna política o en un motivo religioso, como la inminente dictadura del proletariado ligereada por una camarilla de intelectuales o en la Virgen de Guadalupe, porque se cree en ellas. Pero con los imaginarios sociales se puede o no creer en ellos, es decir una misma formulación puede operar en ambos niveles, como imaginario social y como creencia.

Así la Virgen de Guadalupe puede operar como creencia para los cristianos, sin requerirse mayores razones ni explicaciones. Los ateos negarán tal creencia, pero asumirán la existencia de la Virgen en el ámbito de la realidad social cuando esté cargada de significado (no de Jesús), es decir cuando esté operando como imaginario social, ya que sin ningún conflicto se aceptará como patrona de cierta localidad o incluso se participará en determinadas festividades. Castoriadis había dicho: “Así, la fecundación de una mujer por un espíritu es factible —por tanto, real— para ciertas sociedades, y no-factible, por tanto, irreal, en la nuestra”.²⁰⁶ Con certeza no reparó en la Virgen María, ni en su modalidad de Guadalupana.

Trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Cambridge, University Press, 1999. Para lengua española Madrid, Akal, 2004. 1049 pp. p. 521.

Idea: (gr. ἰδέα; lat. *idea*; ingl. *idea*; franc. *idée*; alem. *Idee*; ital. *idea*). Este término ha sido usado con dos significados fundamentales diferentes, a saber: 1) como la especie única intuible en una multiplicidad de objetos; 2) como cualquier objeto del pensamiento humano, o sea como representación en general. En su primer significado la palabra fue utilizada por Platón, Aristóteles, los escolásticos, Kant, etcétera. En su segundo significado fue empleada por Descartes, los empiristas y buena parte de los filósofos modernos; y así es comúnmente aceptada en las lenguas modernas. Niccola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 10a. reimp. en esp. Trad. de Alfredo N. Galletti. México, FCE., 1993. 1206 pp. p. 633.

²⁰⁵ Creencia. El problema de la naturaleza de la creencia ha suscitado en el curso de la historia múltiples dificultades. Por un lado se ha identificado la creencia con la fe, y se ha opuesto al saber. Por el otro, se ha sustentado que todo saber y, en general, toda afirmación tiene en su base una creencia. Es obvio que en cada caso se ha entendido por 'creencia' una realidad distinta. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. 5a. ed. en español. Pennsylvania / Buenos Aires, Ed. Bryn Mawr College / Ed. Sudamericana, 1964. II tt. t I. p 371. Ortega y Gasset refiere que “La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer”. José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Ed, Int. y Notas de Jorge Novella. Barcelona, Biblioteca Nueva, 2007. 102 pp. (Clásicos del pensamiento). p. 68.

²⁰⁶ C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 415.

En el caso de la auto-nombrada vanguardia del proletariado, a quien por cierto ningún proletariado la designó como tal, puede estar operando como un imaginario social, ya que su significación está dada por las leyes de la historia que conducen de modo de producción a otro —se transita de una teleología divina a otra secular— (imaginario social como categoría), a la vez que cumple un rol de legitimación al encubrir relaciones de dominación (operación de los imaginarios sociales). Puede también situarse en el nivel de la ideología, incluso quienes no creen en ella tienen que aceptarla so pena de quedar excluidos o reprimidos. Además el uso de símbolos es prolífico.

En el ejemplo del derecho divino de los reyes, también puede creerse o no en tal formulación y aun así ser aceptada (sobre todo cuando los medios coercitivos están a punto de intervenir), al referir que el poder del rey proviene de un mandato divino (imaginario social como categoría). Así el mismo papado podía estar consciente de la inexistencia de la divinidad y a la vez promover el derecho divino, ya que en ello descansaba en parte su poder político y económico como institución. Los reyes seguramente también asumían tal tipo de derecho por conveniencia, aunque hubo algunos que llegaron a creer que ellos mismos encarnaban la divinidad. A los vasallos no les quedaba más que aceptar como dadas tales relaciones de dominación (imaginarios sociales como operadores), creyeran o no en el derecho divino, pero al constituir éste una forma de legitimación, cumplía varios roles.

Así los imaginarios sociales se asumen en el actuar de los sujetos sociales pese a que no medie creencia alguna; ni tampoco medios coercitivos,²⁰⁷ dado que el contexto de su legitimación por medio de su significación instituida brinda justificantes para su aceptación, hasta que son parte del flujo representativo arraigado en la psique del individuo social. En tal sentido y por absurdo que pueda parecer, seguramente bastantes imaginarios sociales instituidos en su momento han estado sancionados por leyes, qué mejor manera de asegurar su permanencia, si bien bajo otra modalidad, ya sea como ideal, principio o consigna.

Los imaginarios sociales tampoco son costumbres, éstas responden más a la tradición, tal vez en un momento de su historia surgieron de algún imaginario, pero con el tiempo perdieron tal rol.

²⁰⁷ Michael Foucault en su obra *Tecnologías del yo*, refiere como a través de los dispositivos sociales se configura en la actualidad la subjetividad del individuo. Si en tales dispositivos figuran los imaginarios sociales puede ser una línea a explorar.

En cuanto a las semejanzas entre las formulaciones intangibles que se han expuesto, cabe destacar que son susceptibles de adaptarse para un uso instrumental e instan a un actuar determinado.

Dentro de los autores tratados, llama la atención la manera en que distinguen los imaginarios sociales de las creencias: *“Los imaginarios se vinculan a lo empírico y sus mecanismos, no a las ideas o creencias de la gente. No pregunta ¿qué se cree la gente?, sino ¿qué sucede para que la gente se crea determinadas cosas?”*²⁰⁸ Habrá que puntualizar de acuerdo a nuestra apreciación, que el contener significaciones sociales por parte de los imaginarios sociales, es precisamente lo que marca su diferencia de las demás formulaciones intangibles.

Pese a su inmaterialidad, dado el operar de los imaginarios sociales en el nivel inmanente de la realidad, éstos existen; cabe por tanto diferenciarlos de los idearios. Por ejemplo, la democracia representativa puede basarse en los ideales de libertad, igualdad, sufragio universal, si bien en contraparte las instancias de gobierno y de representación política no promueven los intereses de la ciudadanía, se representan a sí mismas; no hay por tanto realidad en el nivel de los idearios, aunque se promuevan por los centros de poder, organismos de enseñanza y los medios de comunicación, e incluso estén sancionados legalmente. La realidad de tales idearios proviene de su operación cuando se sitúan como imaginarios sociales.

Por tanto en las democracias liberales los imaginarios sociales se pueden reconocer en el actuar de las instituciones que publicitan una democracia, una libertad (individual) y una justicia como universales, pero que en la realidad más de fondo sólo las usufructúan quienes pertenecen a los centros del poder económico, político y todavía religiosos, habría que escarbar en las capas de realidades.

En consecuencia la realidad social se estructura por grados o niveles. En las democracias modernas abundan los imaginarios sociales y demás formulaciones intangibles para legitimar relaciones políticas de dominación, como sucedía con el derecho divino de los reyes o en la dictadura de la auto-vanguardia del proletariado, que constituyen la realidad en última instancia. *“Y lo que entendemos por imaginarios sociales no es otra cosa que realidad instituida socialmente, en los términos de plausibilidad compartida en sus grandes rasgos”*.²⁰⁹

²⁰⁸ Juan-Luis Pintos, *op. cit.* p. 7.

²⁰⁹ M. A. Baeza, *op. cit.*, p. 151.

En la línea descrita adquiere mayor relevancia la cita ya referida de Francesca Randazzo: “Enrique Carretero Pasín comenta que el campo de los imaginarios sociales remite a una ‘invisibilidad’ social preconfiguradora de lo que nos empeñamos en considerar como ‘la realidad’ “. ²¹⁰

Así, la semántica sobre la construcción de la realidad se afina en términos de que no se construye algo material más si real; por medio de los imaginarios se establecen relaciones sociales, formas de interpretación de la realidad que inducen a un actuar determinado, es lo que diferencia en el ámbito de la cultura a una sociedad de otras. Tales alcances de los imaginarios sociales van tejiendo el entramado social y su fuerza no requiere razones, más llegan a ser de tal magnitud que cohesionan a la sociedad de manera que permiten su conservación, reproducción y sucesivas transformaciones.

A partir de los casos expuestos, cabe de nuevo considerar cuándo se hace un uso anacrónico de la categoría de imaginario social. Tal vez para sociedades pretéritas sea suficiente el uso de las categorías de ideología, creencia, ideales, costumbres, o quizá nos llevemos más de una sorpresa si se efectúa un análisis riguroso acerca del simbolismo con que las instituciones políticas modernas siguen jugando a partir de formulaciones añejas, como el caso del derecho divino de los reyes. Lo que sí resulta evidente es que los imaginarios sociales mantienen una dinámica acorde a las condiciones históricas y materiales de las sociedades a las cuales responden.

Inglaterra en el siglo XVII rompió con el papado romano como única instancia que sancionaba el derecho divino de los reyes y ello, entre otros factores, le permitió construir las primeras instituciones políticas modernas, como la Cámara de Representantes, las cuales incluso precedieron a su Revolución Industrial ¿aún no era determinante la estructura económica? Por su parte el protestantismo en Alemania le permitió, entre otros factores, encarrilarse a la modernidad, ya que el ascetismo protestante incidió en la acumulación de capital, además que también se separó de la Iglesia católica de Roma. En Francia los enciclopedistas y su revolución política de 1789 marcaron la pauta. Al parecer España se quedó dormida en el Medievo con imaginarios sociales que respondían a instituciones profundamente religiosas, mientras mantenía su economía con los tributos de sus colonias, mismas que después fueron cooptadas por los países que se subieron a la Revolución Industrial e instituyeron imaginarios sociales acordes a su nueva realidad, como

²¹⁰ F. Randazzo Eisemann, *op. cit.*, p. 79.

el de libertad, pero individual y de empresa, que implicaban nuevas relaciones económicas capitalistas.

Para cerrar este capítulo, baste la siguiente cita de Bachelard recuperada también por Francesca Randazzo: “¿Qué transformación de la experiencia adquirida no se debe antes que nada a lo imaginario? ¿Qué cambio no ha sido formulado simbólicamente a través de una ficción? ¿Y qué ficción no se ha opuesto, si ha sido significativa, a la cultura en la que ha aparecido? No estamos hechos de repetición ni de formalismo, sino ‘tejidos de la materia misma de nuestros sueños’. (Duvignaud, 1986: 35-36)”.²¹¹

²¹¹ *Ibid.*, p. 90.

Capítulo IV

Conclusiones

(Simbiosis individuo-sociedad, síntesis)

En este capítulo final, procede resumir los principales postulados expuestos a lo largo del presente trabajo en el tópico que ha constituido se eje, que corresponde a la simbiosis individuo-sociedad, de manera que constituyan el fundamento sobre el que se corrobore la hipótesis que ha orientado a este trabajo. Finalizaremos con una serie de consideraciones del mismo Castoriadis, que invitan a la reflexión sobre el quehacer de la filosofía.

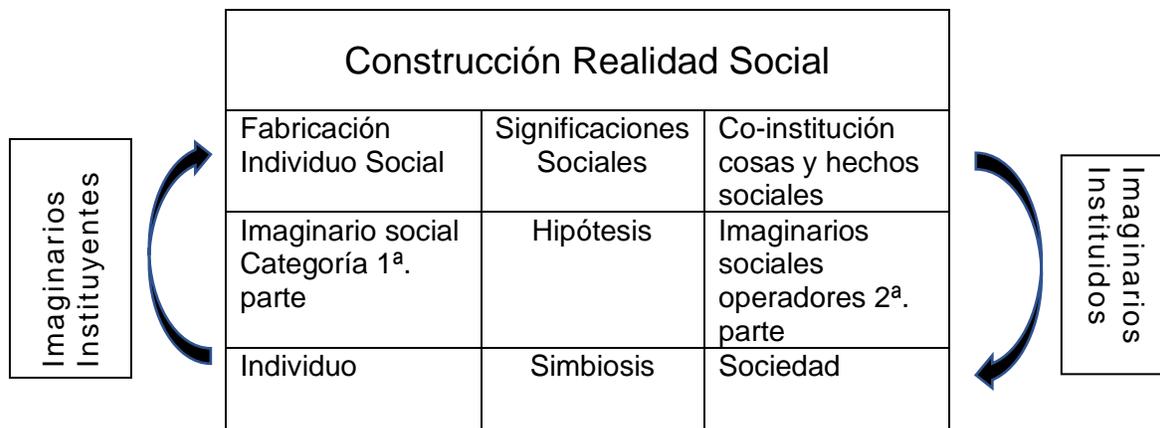
IV.1 Simbiosis individuo-sociedad

Como se ha expuesto, Castoriadis establece que la dinámica entre los imaginarios instituyentes, radicales, poiéticos de primer orden y los imaginarios instituidos, efectivos, de segundo orden, marcarán la pauta en el devenir social y en los mismos individuos, cosas y hechos sociales, a partir de las significaciones sociales que los informan y constituyen.

En tal marco, lo que interesa a nuestros propósitos es circunscribir la operación de los imaginarios sociales dentro de la simbiosis individuo-sociedad, sobre la cual se yergue la construcción de la realidad social.

Así, de acuerdo a la hipótesis de trabajo, los imaginarios sociales están presentes en cada parte la simbiosis referida: 1° como categoría consisten en una instancia de mediación que permiten al individuo representar, interpretar y construir la realidad social, están estrechamente relacionados con la fabricación del individuo social. 2° como operadores que orientan, condicionan y determinan la conservación, reproducción y transformación del devenir social, se vinculan con la construcción de la realidad social.

Lo anterior se puede representar de la siguiente manera:



Así, primero el significar y partir de ello la fabricación del individuo y la realidad social en un proceso circular. El individuo se caracteriza como social a partir de la modelación de su psique por las significaciones instituidas, entonces se cargan de sentido las cosas y hechos sociales; tal operación se efectúa por las instituciones del *decir* y el *hacer*, el *legein* y el *teukhein*, sociales, las cuales se desplazan sobre un magma constituido por lo histórico-social donde no prevalece ningún tipo de determinidad; al respecto carece de explicación porqué se instituyen unas u otras significaciones sociales. En tal proceso también se está alterando a la misma sociedad por medio de los imaginarios radicales que se crean como respuesta, que involucran nuevas formas-figuras y otras significaciones sociales.

Por tanto se supera la supuesta determinación de una estructura económica sobre una superestructura como constitutivas de las formaciones económicas sociales (convivencia de varios modos de producción donde también uno es el determinante), propio del materialismo histórico, así como la realización de un espíritu absoluto manifiesto en la razón que marca las pautas de cada época histórica según el idealismo.

Pero sobre todo se rebate la separación entre el individuo y la cosa, entre los mundos internos y los mundos externos, ya sea a través de un empirismo que privilegia la percepción para comprender la realidad, así como un racionalismo que establece que las cosas se determinan por la actividad de la razón. En ambos casos se considera a la representación y la imaginación como fuentes de error al capturar la realidad en forma distorsionada.

En cuanto a la aprehensión del objeto, el empirismo a grosso modo sostiene como primera condición su percepción por los sentidos, la cual después es refinada por la misma imaginación y la reflexión, según la corriente teórica de que se trate, hasta el posible establecimiento de leyes universales. Según el idealismo, aún se estaría en el plano de la *doxa*, ya que se carece de las *formas* platónicas que permiten llegar a la esencia de los objetos; o bien de acuerdo a Kant (que son los ejemplos que hemos referido en este trabajo), los imperativos categóricos *a priori* son los que permiten al sujeto no tanto conocer el objeto en sí, más si determinarlo en su subjetividad como ser pensante (valga la simplificación, no es materia de este trabajo entrar al detalle).

Según Castoriadis, la protagonista es la representación, el poner en imagen, por las cuales se captan (con las reservas del término) a nivel prerracional (entre la percepción sensorial y la razón) las significaciones sociales instituidas en la psique y las cosas sociales, por tanto deben posicionarse primero a las significaciones que son inmanentes a la realidad,

que la co-instituyen, de manera que se fusionan, se amalgaman, los ámbitos internos y la realidad externa.

Desde la perspectiva referida no hay tal separación entre el individuo y la cosa, están fusionadas a partir de las significaciones sociales que las co-instituyen, significaciones que operan en el flujo representativo de la psique del individuo, a la vez que dotan a las cosas y hechos sociales de sus características, no como agregadas, sino que les son inmanentes, hacen que las cosas sean así al adquirir presencia ante el individuo, al representárseles por medio de imágenes.

«Formas figuras» enfatiza Castoriadis, son quienes están operando tanto en el ámbito social como en el individual, precisamente porque se está en el orden de lo imaginario, por ello estas «formas-figuras» son antes que toda posición racional y explicación teórica.

En la medida que los imaginarios que se instituyen provienen de lo que antes fueron imaginarios instituyentes, existe apertura en cuanto al tipo de sociedad que en cada caso se instituye. ¿Una reformulación del eterno retorno? los postulados de Castoriadis no apuntan a un devenir histórico que avance en ciclos (menos de manera lineal o de cualquier otra manera), por el contrario representan apertura y no se orientan hacia a algún telos; el motor de la historia residirá en un «magma» donde lo que se vislumbra es el enigma del mundo, como más adelante se expondrá.

Al respecto, “la sociedad instituyente se apoya en el primer estrato natural de lo dado y se encuentra siempre (hasta un insondable punto originario) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido instituido”.²¹² Por su parte, “la posición de figuras con sentido o con sentido figurado por la imaginación radical se apoya en el ser-así del sujeto como vivo, y se encuentra siempre (hasta un insondable punto de origen) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido representado por y para la psique”.²¹³

Entre lo histórico-social y la formación del individuo social se encuentran dinámicas similares, por un lado se encuentra lo social con su punto de apoyo en el estrato natural y por el otro, el punto de apoyo del individuo habrá que sondearlo en su mónada psíquica con su flujo representativo, donde se amalgaman nuevas figuras y significados con los instituidos socialmente que implica una continua alteración. Lo que tienen en común y empareja a los ámbitos individual y social, consiste en que lo imaginario radical se instituye y se produce en un doble movimiento: mientras se fabrica al individuo social, a su vez se

²¹² C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 571.

²¹³ *Idem.*

constituye a la sociedad, se construye la realidad social, más en esta operación ya no se puede mencionar por un lado lo social y por el otro al individuo.

IV.2 Corroboración de hipótesis

En base a lo expuesto, cabe formular una vez más la hipótesis que ha orientado este trabajo: El «imaginario social» como categoría consiste en una instancia de mediación en la simbiosis individuo-sociedad, el cual aporta las significaciones imaginarias que permiten al individuo representar, interpretar o construir la realidad social; por su parte como operadores, los imaginarios sociales orientan o condicionan o determinan la conservación, reproducción y transformaciones del devenir social.

Tal planteamiento se sostiene en los siguientes postulados: El imaginario social es de carácter prerracional, en él se encuentran imágenes como significaciones sociales que co-instituyen a las cosas y hechos sociales, que son lo que son por tales significaciones, mismas que fabrican a los individuos sociales. Por su parte los imaginarios sociales se desplazan sobre un magma histórico social que implica apertura y alteración de la sociedad constituida por tales imaginarios.

Respecto a que si los imaginarios sociales constituyen una instancia de mediación entre el individuo y la realidad social, son posibles dos respuestas: Primero, de acuerdo a mi particular interpretación de la plataforma teórica de Castoriadis, más que una instancia de mediación, la significación es en lo que consisten los individuos, las cosas y hechos sociales, mismos que se encuentran amalgamados. Para el caso de las significaciones sociales propuestas por Castoriadis, éstas no tienen el carácter de un *a priori*, se instituyen por medio de las instituciones del *decir* y del *hacer* sociales, de manera que co-instituyen a los a los individuos, cosas y hechos sociales, si bien por esta razón el autor señala que les son inmanentes, no se les agregan. Considero que en esta formulación, el propósito del autor radica en conminar a otra forma de pensar fuera de la lógica tradicional, ha no adoptar posiciones mecanicistas o dogmáticas.

Segundo: si se trata de alcanzar una definición, desde nuestra propia perspectiva (que puede estar basada en la lógica heredada), se asume que los imaginarios sociales consisten en una instancia de mediación entre el sujeto y su realidad social, dadas las significaciones sociales que contienen, ya que a través del significante se le atribuyen determinadas características y propiedades al significado (lo que no se nombra no existe), si bien cada quien se puede representar al objeto en cuestión con sus propias

especificidades, pero mantienen ciertos rasgos en común, que es lo que las constituye como sociales.

En cuanto a que las significaciones imaginarias permiten representar, interpretar o construir la realidad social, el primer y tercer rubro resultan evidentes por lo expuesto a lo largo del presente trabajo. En resumen, dada la dinámica entre los imaginarios instituyentes e instituidos, las cosas y hechos sociales se representan ante el individuo por las significaciones sociales que los instituyen. Ante ellos, la facultad creadora genera como respuesta los imaginarios instituyentes a partir de la imaginación radical de individuos ya sociales, precisamente por estar imbuidos de las significaciones sociales, lo cual impele en la alteración de la realidad social. En este caso la construcción de la realidad social, está dada por la articulación de las significaciones sociales instituyentes e instituidas, que operan en los ámbitos privados y externos ya amalgamados.

La duda se mantiene respecto a la interpretación, por las mismas razones señaladas en el punto anterior relativo a la instancia de mediación. Por lo tanto, también se pueden brindar dos respuestas: En primera instancia, en sentido débil se puede decir: Si los imaginarios están enclavados en la psique del individuo social y son por tanto los que permiten la aprehensión de las significaciones de los objetos y hechos sociales; no hay un proceso de mediación racional que implique una reflexión o una interpretación. Pero sin duda hay una recepción, ya que las significaciones de los hechos y objetos sociales, varía en cada época y tipo de sociedad, según los imaginarios sociales que se hayan instituido.

En segunda instancia, en sentido fuerte se puede agregar: si el «imaginario social» aporta una imagen cargada de significado, el individuo no asume una actitud pasiva como cuando sólo percibe la realidad externa por medio de sus sentidos, ya que entre en juego su propio flujo representativo, de manera que amalgama las significaciones sociales instituidas con sus propias imágenes y significaciones, que implica una reinterpretación de las significaciones instituidas al fusionarlas con las suyas propias; al respecto Castoriadis señaló que lo que puede resultar es de lo más dispar e indeterminado. Este es el postulado que asumimos.

En lo tocante a que en su operación, los imaginarios sociales orientan o condicionan o determinan la conservación, reproducción y transformaciones del devenir social, cabe plantear que si se posicionan en primer orden a las significaciones sociales, antes que a los individuos y las cosas como propone Castoriadis, ya que aquéllas co-instituyen a éstos —incluso los co-coinstituyen en el caso de los imaginarios centrales, donde opera una doble mediación dadas las significaciones primeras y segundas—, entonces por medio de los

imaginarios sociales instituidos se determina la conservación y reproducción de la realidad social, así como su transformación por medio de los imaginarios instituyentes (tal vez el término de determinación no sea del todo congruente con la plataforma teórica de Castoriadis).

En síntesis, en la imaginación radical, poiética, de cada individuo, lo que opera es la «creación» de figuras que dotan de sentido en el acto de representar, lo cual está presente en el ámbito social como imaginario social instituyente, que consiste en la «creación» de significaciones sociales imaginarias y la correspondiente alteración de la sociedad constituida.²¹⁴

Para cerrar estas deliberaciones, cabe considerar que dicha alteración de la sociedad constituida no constituye un corolario en la operación de los imaginarios instituyentes e instituidos, ya que si bien atentan contra las pretendidas leyes de la historia, a la vez convocan a la reflexión.

IV.3 Enigma del mundo

Como se ha señalado, existe apertura en cuanto al tipo de sociedad que en cada caso se instituye, que el propio Castoriadis ha señalado que carece de explicación porque ha sido de un modo y no de otro, ya que era factible cualquier rumbo que en la historia se hubiera adoptado, como lo muestran que sociedades en situaciones similares siguieron derroteros diferentes. El protagonista ha sido el magma histórico-social.

Más en este mundo en que todo parece tener sentido, este sentido “depende del núcleo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada”,²¹⁵ significaciones que provienen como se refirió, del imaginario social instituyente, por lo cual “ese recubrimiento nunca está asegurado y lo que se le escapa, a veces prácticamente indiferente, puede a veces ser y es de una gravedad decisiva. Porque lo que se le escapa es precisamente el enigma del mundo —a secas—, que se oculta detrás del mundo común social, como mundo que todavía no es, es decir, como inagotable provisión de alteridad, y como desafío irreductible a toda significación establecida”.²¹⁶

²¹⁴ *Idem.* Agrega Castoriadis: “A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical”.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 573.

²¹⁶ *Idem.* Precisa el autor: “Y también se le escapa el ser mismo de la sociedad en tanto sociedad instituyente: es decir, por último, en tanto fuente y origen de alteridad o autoalteración perpetua”.

En este momento, se accede a un punto nodal de la obra de Castoriadis y que justifica la falta de explicación sobre las diversas posibilidades del devenir histórico, referido con antelación, «el enigma del mundo —a secas—», el cual puede mantenerse de manera subrepticia en los imaginarios instituyentes y en la imaginación radical, la cual no es caótica ni meramente fantasiosa, que el acto creativo no tiene porqué ser errático ni desequilibrado como la lógica heredada pretende calificarlo. «Enigma» que Castoriadis se atreve a enunciar como culminación de su teoría y corolario de su elaborada argumentación, el cual puede representar el flanco de ataque por las posiciones instituidas, tanto en la filosofía como en las ciencias sociales.

Por tanto: “La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras”.²¹⁷

Se mencionó que los imaginarios instituyentes, radicales, podían corresponder a los imaginarios centrales o primarios, o también podían surgir amalgamados a los imaginarios instituidos, dada la sociedad a la cual responden, más en ambos casos asestan una alteración al orden existente.

Si Castoriadis refiere que a partir de los imaginarios instituyentes se produce la alteración de la sociedad, ésta se constituye por la complementariedad de los individuos sociales, donde la acción se dirige hacia fines con efectos no buscados.

En este marco cabe considerar la paradoja señalada en varias ocasiones, acerca de si es posible el individuo se modifique a sí mismo en un contexto adverso, o si la acción debe partir de una iniciativa colectiva, lo que señala Castoriadis se resume en las siguientes líneas que quedan para la reflexión: “La autotransformación de la sociedad concierne al hacer social —y, por tanto, también político, en el sentido más profundo del término— de los hombres en la sociedad, y nada más. El hacer pensante, y el pensar político —el pensar la sociedad como haciéndose *a sí misma*— es un componente esencial de tal auto-transformación.”²¹⁸

Pero tal estado de cosas es posible superarlo, apunta Castoriadis para finalizar su obra, no porque así lo dispongan las leyes de la historia o el destino del ser, sino porque así lo quieran los individuos sociales en su capacidad instituyente, como individuos

²¹⁷ *Ibid.*, p. 574. Agrega Castoriadis: “Cada sociedad da así existencia a su propio modo de autoalteración, a la que se puede llamar también su temporalidad”.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 576.

autónomos de la institución prevaleciente, “la instauración de una historia en que la sociedad no sólo se sepa, sino se *haga* explícitamente como autoinstituyente, implica la destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad, lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo *modo* de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución”.²¹⁹

En todo caso, si comprendimos de manera adecuada a nuestro autor, el proceso es de índole circular donde están amalgamados los ámbitos privado y público, de manera que mientras el individuo social se fabrica continuamente por medio del *decir* y el *hacer* sociales, también se está alterando a la misma sociedad por medio de los imaginarios radicales que se crean como respuesta, que involucran nuevas formas-figuras y otras significaciones sociales.

Con la obra de Castoriadis, sin duda estamos situados en una epistemología y una ontología diferentes a la que somos adeptos, e incluso ha esgrimido una crítica a ciertos preceptos de la filosofía a partir del mismo ejercicio filosófico. En este marco, resulta superfluo establecer que tanto Castoriadis se acerca o rompe con ciertas corrientes de pensamiento, resulta obvio que en ciertos postulados pudo haber partido del materialismo histórico o incluso del kantismo, pero tal vez no en un regreso del péndulo, sino en una nueva propuesta que invita a pensar (y en correspondencia a actuar) de otra manera.

Para finalizar este trabajo, cabe exponer a manera de corolario, cómo circunscribe Castoriadis los imaginarios sociales en la concepción de la historia, ya que si bien desde la introducción se apuntó que entre los principales aportes de la obra de este autor, destaca el relativo a refutar las pretendidas leyes de la historia. Por tanto esta temática que se ha mencionada de manera dispersa en las páginas que anteceden, merece un apartado especial dada su relevancia.

IV.4 Imaginarios sociales en la filosofía de la historia

Para Castoriadis la historia no es sucesión. El tipo de historia —de temporalidad histórica—, corresponde a la que cada sociedad ha instituido en su particular modo. Procede por tanto discernir qué es el tiempo histórico social, en el cual también se identifica un imaginario radical, instituyente, que responde a la alteridad, que se desplaza sobre el magma de lo indeterminado: “El tiempo como «dimensión» de lo imaginario radical (por

²¹⁹ *Idem.*

ende, tanto como dimensión de la imaginación radical del sujeto en tanto sujeto, como de lo imaginario histórico-social) es emergencia de figuras otras, de figuras distintas (y, sobre todo, de «imágenes» para el sujeto, de *eidé* histórico-sociales, instituciones y significaciones imaginarias sociales, para la sociedad). Es alteridad, alteración de figuras y, originaria y básicamente, no es nada más que eso”.²²⁰ A la vez se presenta un tiempo identitario, que corresponde al imaginario instituido, efectivo, por el que la sociedad se constituye. “Desde este punto de vista, es completamente indiferente que se represente el tiempo como cíclico, como lineal e infinito o como enigmática ilusión suspendida en la trascendencia”.²²¹

Destaca el empleo del concepto *creación*, que Castoriadis lleva más lejos, hasta el proceso de autocreación de otra sociedad: “El tiempo verdadero, el tiempo de la alteridad-alteración, el tiempo del estallido, de la emergencia, de la creación [...] nos la deja ver el tiempo histórico-social, el tiempo que es lo histórico-social. Y de ese presente, el presente histórico-social nos proporciona una ilustración enceguedora y paroxística cada vez que se produce irrupción de la autodestrucción de la sociedad en tanto instituida por la sociedad tanto instituyente, es decir, autocreación de otra sociedad instituida”.²²² Así lo que impera es la creatividad que sustituye a las pretendidas leyes de la historia, como lo corrobora que sociedades en igualdad de condiciones materiales adoptaron rumbos diferentes.

Castoriadis entonces transita de la creatividad como facultad de cada individuo, para imputársela a la sociedad. “Todo ocurre como si la sociedad no pudiera reconocerse como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución”.²²³

Por su parte, cuando los imaginarios han transitado de su dimensión instituyente a lo instituido y han constituido a la sociedad, es cuando entran en escena las teorías de la historia ²²⁴ (o las elaboraciones míticas si se prefieren, en este caso ambas cumplen el mismo papel), las cuales para justificar a la sociedad ya instituida, apelan a instancias externas que se presentan como lo determinado, lo permanente, como lo ejemplifica la ontología con su inmutabilidad del ser.²²⁵

²²⁰ C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 309.

²²¹ *Ibid.*, p. 339.

²²² *Ibid.*, p. 323. Los corchetes son nuestros.

²²³ *Ibid.*, p. 340.

²²⁴ Señala Castoriadis: El tiempo identitario “es medio homogéneo y neutro de «coexistencia sucesiva», que es coexistencia a secas para la Mirada (*Theoria*) que los inspecciona, desplegada ante él. *Ibid.*, p. 322.

²²⁵ De acuerdo al autor, lo mismo ocurre con la articulación de la sociedad, que en su instituirse se legitima en ámbitos que no le son intrínsecos, como lo religioso, lo técnico, lo jurídico, lo económico, lo artístico. *Ibid.*, p. 290. “Si el teórico distingue un aspecto religioso y un aspecto jurídico de las actividades en tal sociedad tradicional o arcaica que no los distinguía, ello no se debe al progreso del saber ni a la depuración y al

Por medio de esa operación, se efectúa la “ocultación de lo imaginario y de lo histórico-social, siempre gobernado por la negación de la creación, por la necesidad de reducir a toda costa la historia a la repetición y de presentar esta repetición como determinada por una instancia exterior a ella, física, lógica y ontológica”.²²⁶ Tal ocultación ocurre, por la prevalencia del tiempo instituido por cada sociedad, donde Castoriadis diferencia dos dimensiones, la identitaria y la imaginaria. Si bien ambas corresponden a los imaginarios instituidos, pueden existir entre ellas una mayor o menor disociación.

El tiempo instituido socialmente como identitario es el tiempo de referencia, por el cual se establece una medida del tiempo con su correspondiente segmentación. “Es el tiempo calendario, con sus divisiones «numéricas» en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años), luego refinadas en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales”.²²⁷ En lo relativo al tiempo, destaca la alusión de Castoriadis al *estrato natural*, en el cual situaba al hombre animal carente aún de significaciones sociales, pero que constituyeron un punto de apoyo en el surgir de éstas; lo mismo ocurre con el tiempo.

Así a partir de este punto de apoyo, se instituye socialmente el tiempo imaginario, que corresponde a la dimensión de la significación, del *legein*.²²⁸ “Lo que en él ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social ya sea en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política”.²²⁹

Entre las dimensiones identitaria e imaginaria del tiempo instituido se establece la siguiente relación: “El tiempo identitario sólo es «tiempo» porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de «tiempo»; y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprehensible, no sería nada, al margen del tiempo identitario. Así,

refinamiento de la razón, sino al hecho de que la sociedad en la cual vive ha instituido en su realidad, desde hace ya mucho tiempo, las categorías jurídicas y las categorías religiosas como relativamente distintas. Estas categorías y su distinción es precisamente lo que el teórico extrapola al pasado, sin preguntarse en general acerca de la legitimidad de tal extrapolación, al mismo tiempo que postula tácitamente que las distinciones instituidas en su propia sociedad corresponden a la esencia de toda sociedad y expresan su verdadera articulación”. *Ibid.*, p. 289.

²²⁶ *Ibid.*, p. 318.

²²⁷ *Ibid.*, p. 334.

²²⁸ Agrega Castoriadis: “La identidad es instituida como esquema nuclear del *legein* social. [...] la identidad es instituida como regla y norma de identidad, como primera norma y forma, sin la cual no habría nada que pudiera ser de la sociedad, en la sociedad ni para la sociedad. La institución es siempre, también, institución de la norma”. *Ibid.*, p. 328. Los corchetes son nuestros.

²²⁹ *Ibid.*, p. 335.

por ejemplo, las articulaciones del tiempo imaginario duplican o engrosan las referencias numéricas del tiempo calendario”.²³⁰

Para Castoriadis, no es posible instituir un tiempo sólo como identitario, el tiempo calendario o de referencia no puede prescindir del imaginario. En consecuencia, el tiempo debe instituirse a la vez como identitario e imaginario “a fin de que el representar social sea posible, el tiempo en y por el cual este representar existe y al que este representar da existencia”.²³¹

Es en este representar social donde se oculta la alteración del tiempo verdadero referido con anterioridad, del tiempo histórico-social propio del imaginario instituyente.

De esta suerte, todo ocurre como si el tiempo de hacer social, esencialmente irregular, accidentado, alterante, debiera ser siempre imaginariamente reabsorbido por una denegación del tiempo a través del eterno retorno de lo mismo, su representación como puro desgaste y corrupción, su allanamiento en la indiferencia de la diferencia simplemente cuantitativa, su anulación ante la eternidad. Todo ocurre como si el terreno en donde la creatividad de la sociedad se manifiesta de la manera más tangible, el terreno en el que hace, da existencia y se da existencia al dar existencia, debiera estar recubierto por una creación imaginaria dispuesta para que la sociedad pueda ocultarse a sí misma lo que ella es.²³²

Para Castoriadis, lo que niega y oculta la sociedad instituida es a su ser histórico-social, que el tiempo es alteridad, que lo social es lo histórico, como lo histórico es lo social: “Del mismo modo, no es que la historia «presuponga» la sociedad o que aquello en lo que hay historia sea siempre y necesariamente sociedad, en el sentido descriptivo. Lo histórico es eso mismo, autoalteración de ese modo específico de «coexistencia» que es lo social, y no es nada fuera de eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse; lo histórico es, por ejemplo y por excelencia, la emergencia de la institución y la emergencia de otra institución”.²³³

Como tiempo imaginario o de significación, Castoriadis ofrece como ejemplo el tiempo capitalista, el cual en un estrato de su efectividad, “es un tiempo «infinito» representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia”.²³⁴

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Ibid.*, p. 337.

²³² *Ibid.*, p. 339.

²³³ *Ibid.*, p. 343.

²³⁴ *Ibid.*, p. 331.

Sin embargo, en otro estrato de su efectividad, “el tiempo capitalista es el tiempo de la ruptura incesante, de las catástrofes recurrentes, de las revoluciones, de un desgarramiento perpetuo de lo que es ya dado de antemano, que tan admirablemente ha percibido y descrito Marx como tal y en su oposición al tiempo de las sociedades tradicionales”.²³⁵ Y ambos estratos son indisociables, son por lo que el capitalismo es tal.

En esta parte, a pie de página Castoriadis incorpora una nota interesante: “Evidentemente, el tiempo efectivo del capitalismo tampoco es «puro»; durante mucho tiempo se superpone a la temporalidad efectiva de las formaciones y de las capas sociales anteriores que sobreviven bajo el capitalismo o junto a él, y coexiste con ella sin llegar a quebrarla”.²³⁶ Al respecto, en el marxismo las formaciones económico-sociales se definen como la convivencia de un modo de producción dominante, con vestigios y avances de otros modos de producción.

Al comparar el tiempo efectivo del capitalismo con el de las sociedades arcaicas, señala nuestro autor que mientras en el primero está disociado el tiempo identitario (el de referencia, el calendario) con el tiempo imaginario, en el segundo caso “su vinculación es mucho más íntima (las referencias tienen una significación y son referencias también en función de una significación; las estaciones no son meramente estaciones «funcionales», etc.)”.²³⁷

En realidad, o al menos no esencialmente, la institución explícita del tiempo en una sociedad arcaica no es la de un flujo homogéneo en el cual algo crece sin cesar (como en el capitalismo), sino, mucho más, la de un ciclo de repeticiones, escandido por la recurrencia de acontecimientos naturales llenos de significaciones imaginarias o de rituales importantes. En tanto tal, está mucho más cerca de la temporalidad efectiva de esta sociedad, tal como podemos comprenderla, y que, por su parte, es comparable a pulsaciones regulares —en tanto que no hay «accidentes» externos que vengán a interrumpir o modificar su curso— detrás de las cuales continúa silenciosamente su autoalteración, así como cada noche el verdadero polo celeste se desplaza imperceptiblemente.²³⁸

Además resulta importante las consideraciones que efectúa Castoriadis sobre la diacronía y la sincronía en la historia. “Se ha erigido la distinción de los puntos de vista sincrónicos y diacrónicos como absolutamente opuestos y se ha pretendido trabajar como si el punto de vista sincrónico fuera el único legítimo mientras que las consideraciones

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 332.

²³⁸ *Idem.*

diacrónicas se consideraron con condescendencia, relegadas a lo descriptivo, excluidas de la «cientificidad».²³⁹ La anterior no deja de ser otra crítica al estructuralismo.²⁴⁰

Para Castoriadis en la diacronía se encuentra el devenir. Al respecto, ofrece el siguiente ejemplo: “la lengua misma, considerada desde el punto de vista «sincrónico», estaba esencialmente abierta a la «diacronía», contenía la posibilidad de su propia transformación y proporcionaba «activamente» los medios parciales para ello. Esta transformación es irreductible a «operaciones» sobre los elementos de significación ya disponibles”.²⁴¹ De esta manera: “La lengua, en su relación con las significaciones, nos muestra cómo la sociedad instituyente está constantemente en acción, y también, en este caso particular, cómo esta acción que sólo existe en tanto instituida, no bloquea el hacer instituyente continuado de la sociedad. Es esencial que la lengua siga siendo la misma sin permanecer igual a sí misma, y recíprocamente”.²⁴²

Por tanto lo histórico y lo social deben comprenderse en estrecha relación, su separación responde a fines analíticos únicamente, ya que lo histórico consiste en la alteración continua de lo social.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 343 - 344.

²⁴⁰ Cf. Claude Levi Strauss, *Antropología estructural*. Existe una versión en Ed Paidós. Trad. de Eliseo Verón. Barcelona / Buenos Aires, 1995. 428 pp.

²⁴¹ C. Castoriadis, *op.cit.*, p. 347.

²⁴² *Idem.*

V. Bibliografía básica

BAEZA, Manuel Antonio, *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*. Santiago de Chile, RIL Editores, 2008. (Colección Ensayos & Estudios Percepción Social. Sociología 2).

CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. de Antonio Vicens y Marco-Aurelio Galmarini. México, Distrito Federal, Tusquets, 2013. 576 pp. (Colección Fábula).

TAYLOR, Charles. *La era secular, Tomo I*. Trad. de Ricardo Garcia Perez y Maria Gabriela Ubaldini. Present. de Lluís Duch. Barcelona, Gedisa, 2014. 478 pp.

TELLO, Nerio, *Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid, Campo de Ideas. 2003. 121 pp.

BERGER, Peter L. y Thomas Luckmann, *La Construcción Social de la Realidad*. 18a. reimp. Trad. de Silvia Zuleta. Buenos Aires, Amorrortu, 2003. 233 pp. (Biblioteca de Sociología).

Artículos de revistas

CEGARRA, José, "Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales", *Revista de Epistemología en Ciencias Sociales*. Táchira, Venezuela, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, 2012. 13 pp. <<http://www.moebio.uchile.cl/43/cegarra.html>> [Consulta 28 de noviembre, 2017].

LAROCHELLE, Gilbert "Imaginario y antirracionalismo". Trad. de María Inés Van Messem. Universidad de Québec en Chicoutimi, Departamento de ciencias humanas, 1998. 13 pp. <<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Imaginario%20y%20antirracionalismo%20e n%20Ciencias%20Sociales.pdf>> [Consulta 1 diciembre 2017].

PINTOS, Juan-Luis, "Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales". *Revista Latina de Sociología*, 4: 1-11, Coruña, España, Universidad de Coruña, Facultad de sociología, 2014. pp. 11. <<http://revistalatinadesociologia.com>, ISSN 2253-6469> [Consulta 4 diciembre 2017].

RANDAZZO Eisemann, Francesca, "Los imaginarios sociales como herramienta", *Imagonautas*, Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales. Vol. 2. No. 2. Vigo, España, Universidad de Vigo, 2012. pp. 79 – 96. <<http://imagonautas.webs.uvigo.gal/index.php/imagonautas>> [Consulta el 11 de diciembre de 2017].

Bibliografía complementaria

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. 5a. ed. en esp., 28a. reimp. Trad. rev. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1968. 335 pp. (Colección popular, 41).

COCA, Juan R., ed, *Las posibilidades de lo imaginario*. Barcelona, Ediciones del Serbal / Grupo Compostela de Estudio sobre los Imaginarios Sociales (GCEIS), 2008. 122 pp. (Colección Delos).

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. 6a. ed. en esp. Vers. esp. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pretextos, 2008. 75 pp.

FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Introd. de Miguel Morey. Barcelona, Paidós / ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990. 150 pp. (Pensamiento contemporáneo, 7).

ORTEGA Y GASSETT, José, *Historia como sistema*. Ed, Int. y Notas de Jorge Novella. Barcelona, Biblioteca Nueva, 2007. 102 pp. (Clásicos del pensamiento)

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2003. 532 pp.

TAYLOR, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, Trad. Ramón Vilá Vernis. Barcelona, Paidós, 2006. 226 pp. (Paidós Básica 125).