

CASTORIADIS: LOS ANTECEDENTES DE LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA

María Eugenia Cisneros Araujo

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Este ensayo presenta el origen de la categoría “imaginario” y sus componentes: imaginación radical-individuo e institución histórico-social del imaginario, lo que sirve para comprender la tesis que propone el autor sobre el imaginario. Allí se muestra el análisis y crítica que hiciera Castoriadis en dos vertientes: una en la que la rancia imaginación aristotélica, la segunda imaginación kantiana y la teoría marxista de la historia son el principal foco de atención; la segunda, una enfática crítica al racionalismo y sus métodos. Con esto se muestra de dónde partió el filósofo greco-francés para desarrollar su tesis sobre la institución imaginaria de la sociedad.

Palabras clave: imaginación, imaginario, pensamiento heredado, racionalismo, creación, acción.

ABSTRACT

CASTORIADIS: THE BACKGROUNDS OF THE IMAGINARY INSTITUTION

In this essay, we present the origin of the “imaginarium” category and its components: radical-subject imagination and sociohistorical institution of the imaginarium. This serves to understand the thesis proposed by the author about the imaginarium. This work shows the analysis and the criticism made by Castoriadis in two aspects. The first aspect's focus is Aristoteles' rancid imagination, Kant's second imagination and Marx's Theory of History. The second aspect focuses on an emphatic criticism of rationalism and its methods. This shows where this Greek and French philosopher began to develop his thesis on the imaginary institution of the society

Key words: imagination, imaginarium, inherited thought, rationalism, creation, action.

RÉSUMÉ

CASTORIADIS : LES ANTECEDENTS DE L'INSTITUTION IMAGINAIRE

On présent dans cet essai l'origine de la catégorie « imaginaire » et ses composants: imagination radicale – individu et institution historique et sociale de l'imaginaire, ce qui peut servir à comprendre la thèse proposée par l'auteur sur l'imaginaire. On montre ici l'analyse et la critique que Castoriadis fit en deux dimensions. Dans la première, la rance imagination aristotélicienne, la seconde imagination Kantienne et la théorie marxiste de l'histoire sont au centre de l'attention. Dans la deuxième, il prévaut une critique emphatique du rationalisme et ses méthodes. Avec cela, on montre d'où le philosophe grec-français est parti pour développer sa thèse sur l'institution imaginaire de la société.

Mots-clé: imagination, imaginaire, pensée héritée, rationalisme, création, action.

RESUMO

CASTORIADIS: OS ANTECEDENTES DA INSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA

Este ensaio apresenta a origem da categoria “imaginário” e seus componentes: imaginação radical-indivíduo e instituição histórico-social do imaginário, o que serve para compreender a tese que propõe o autor sobre o imaginário. Ali se mostra a análise e crítica que fizesse Castoriadis em duas vertentes: uma na que a **rância** imaginação aristotélica, a segunda imaginação kantiana e a teoria marxista da história são o principal foco de atenção; a segunda, uma enfática crítica ao racionalismo e seus métodos. Com isto se mostra de onde partiu o filósofo greco-francês para desenvolver sua tese sobre a instituição imaginária da sociedade.

Palavras chave: imaginação, imaginário, pensamento herdado, racionalismo, criação, ação.

1. INTRODUCCIÓN

Castoriadis hace una revisión exhaustiva y detallada del pensamiento antiguo, moderno y contemporáneo para concluir que en tales concepciones no se tomó en cuenta la imaginación y lo imaginario como acciones creativas. El autor demuestra que se ocultó el verdadero sentido de ambas categorías al presentarlas como campos de falsedad, de verosimilitud, de imitación o copia de. Por ello, se dedicó a explorar la imaginación y lo imaginario como fuentes de creación y no como fuentes de error.

El filósofo greco-francés también indica que no se tomó en cuenta lo histórico-social como institución donde se materializan las significaciones en tanto producto de la vinculación entre lo imaginario y la imaginación de cada sociedad. Y es, precisamente, la formación autónoma de la institución histórico-social imaginaria lo que diferencia a cada sociedad.

Asimismo, para fundamentar su tesis de la institución imaginaria de la sociedad, Castoriadis se vale de la ontología, la filosofía, el psicoanálisis, lo social y lo histórico, con el fin de enseñar que para alcanzar la interpretación y comprensión de las sociedades contemporáneas es obligatorio hacerlo desde lo imaginario y la imaginación como institución histórico-social instituyente. En su interpretación, la inserción del individuo y lo social se explica como la socialización de la psique. Es un proceso que responde al círculo de formación psico-social, su ruptura y el resultado: la institución histórico-social instituyente.

Este ensayo presenta el origen de la categoría imaginario y sus componentes: imaginación radical-individuo e institución histórico-social del imaginario, lo que sirve para comprender la tesis que propone el autor sobre el imaginario. Allí se muestra el análisis y crítica que hiciera Castoriadis en dos vertientes: una en la que la rancia imaginación aristotélica, la segunda imaginación kantiana y la teoría marxista de la historia son el principal foco de atención; la segunda, una enfática crítica al racionalismo y sus métodos.

2. LA CRÍTICA DE CORNELIUS CASTORIADIS AL PENSAMIENTO HEREDADO

Aquí se explicarán los argumentos que expone el mencionado filósofo para sustentar que desde los griegos en adelante (Aristóteles, Kant, la teoría marxista de la historia) no consideraron a la imaginación y lo imaginario como imágenes inéditas creativas. Por el contrario, lo imaginario y la imaginación

fueron concebidos como copia de, imitación de, ámbito de falsedad e incluso fueron explorados como pensamiento lógico-formal. Esta crítica llevará a Castoriadis a investigar qué es la imaginación como acto creativo, qué es lo imaginario como acciones creativas, cuál es el sentido de la imaginación y de lo imaginario.

2.1. *Aristóteles o la primera imaginación*

Malcolm Schofield (2003) en su artículo “Aristotle on the Imagination” expone que Aristóteles fue el primero en dar una explicación analítica de la imaginación al señalar que es una facultad del alma y al indicar la dificultad que se deriva de entender filosóficamente la noción de imaginación. Según Schofield, en la obra *Acerca del alma* existen dos acepciones de imaginación: 1) la imaginación concebida como una facultad del alma por la que se aprehende la actividad de los sentidos, en cuyo caso, la imaginación se equipara a la actividad sensorial, a la simple percepción de los sentidos; y, 2) la imaginación entendida como una facultad del alma mediante la cual se pueden tener imágenes de los objetos que representan información de la cosa. La información consiste en captar la forma del objeto. Entonces, se tiene así la imaginación como recepción de las presentaciones sensoriales y la imaginación como una operación mental que capta y produce imágenes. El mencionado autor considera que es esta última (la imaginación como captadora de las formas del objeto) la que más le interesa a Aristóteles, puesto que así se puede constatar del análisis que surge de reconstruir el capítulo 3 “De Anima” en conexión con la totalidad del libro. Basado en esta relectura, Shofield afirma que Aristóteles es el primero en hablar del poder activo de la imaginación, un poder activo que siempre acompaña al pensamiento y que este poder, esta actividad, se distancia, se diferencia, de la imaginación concebida como percepción sensorial.

Indica Shofield que la imaginación como poder activo es la facultad del alma de presentar y hacer aparecer formas de los objetos en la mente. En otras palabras, la imaginación activa es la representación de la silueta de las cosas en la mente, la copia de los objetos en la mente. Esta es la noción que postula Aristóteles.

Castoriadis también estudia el libro *Acerca del alma* de Aristóteles y su análisis interpretativo coincide con el de Shofield. En efecto, en “El Descubrimiento de la imaginación” del libro *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (1998a), Castoriadis explica que Aristóteles se refiere a dos imaginaciones: imaginación primera e imaginación segunda.

Según Castoriadis los términos que tienen un peso ontológico en el tratado *Del Alma* son: lo sensible (*aistheton*) y lo inteligible (*noeton*), pues “son los que dan acceso a los grandes tipos de entes y los que dan la determinación de su modo de ser” (1998a, p. 154). Para el filósofo greco-francés, Aristóteles señala que el alma en potencia es lo sensible; lo inteligible se refiere a las formas; y, el pensamiento, consiste en la contemplación de un fantasma.¹ ¿Cómo entender esta diferenciación, entre sensible, inteligible y pensamiento? Expliquemos en qué consiste la imaginación segunda y luego la primera para dar respuesta a la precedente interrogante².

En cuanto a la imaginación segunda, explica Castoriadis que Aristóteles señala que la imaginación es otra cosa que la sensación y el pensamiento; es distinta de la sensación por las siguientes razones: a) la sensación siempre está presente, la imaginación no; b) las sensaciones son siempre verdaderas, los productos de la imaginación son falsos. Tampoco es pensamiento porque: a) la imaginación no pertenece al pensamiento lógico; b) la imaginación tampoco es un pensamiento susceptible de verdad o de opinión (error), porque podemos producir imaginación por nuestra voluntad. Así, Aristóteles concluye que la imaginación es un “movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto” (p. 159). A esto añade Aristóteles, según Castoriadis, que la verdad o falsedad de la imaginación dependerá del tipo de sensación que esté en su origen. Si la sensación está presente la imaginación será verdadera, si la sensación está ausente, la

¹ “el alma es en potencia [...] lo sensible y lo inteligible [...] sus formas [...] todo pensamiento [...] es necesariamente al mismo tiempo contemplación [...] de un fantasma” (Castoriadis, 1998a, p. 154).

² “Aristóteles es el primero que descubre la imaginación [...] y la descubre dos veces, es decir, descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (Aristóteles, 1994, p. 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante la *imaginación segunda*; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aún reina hoy de hecho y en su sustancia. Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado *Del Alma*; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera” (Castoriadis, 1998a, pp. 150-151).

imaginación podría ser falsa. Así, para el filósofo greco-francés, la imaginación segunda, descrita por Aristóteles depende directamente de la sensación y como tal “solo parece poseer una única y muy extraña función: multiplicar considerablemente las posibilidades de error inherentes a la sensación del objeto comitente y las posibilidades de error inherentes a la sensación de los comunes” (p. 159).

Respecto a la imaginación primera, el autor aclara que Aristóteles no la desarrolla como lo hace con la imaginación segunda. Pero, a pesar de esta falta de exposición sobre la imaginación primera, la misma está presente en su obra y el pensamiento heredado en vez de explicarla más bien, la ocultó.

Sobre la imaginación primera, que es la que descubre Aristóteles pero no desarrolla, Castoriadis (1998a) dice que se diferencia de la imaginación segunda. La imaginación primera se hace presente a partir de la siguiente frase “el alma nunca piensa sin fantasmas” (p. 162). De acuerdo al autor, a la imaginación primera no se le puede aplicar la acepción de la imaginación segunda. En otras palabras, no se puede concebir la imaginación primera como un movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto, puesto que si el alma nunca piensa sin fantasmas, entonces imaginamos siempre, porque siempre hay fantasmas independientemente del movimiento causado por la sensación en acto. “En lenguaje moderno, el pensamiento implica la representación... del objeto pensado por su representación... que es como la sensación, pero sin el acto de la presencia efectiva del objeto” (p.162). Esta representación se relaciona con todo lo que tenga que ver con la forma del objeto y no su materia, pues lo que puede ser pensado es la forma, no la materia.

De acuerdo a Castoriadis, la imaginación primera es la que posibilita la síntesis, la composición de las imágenes en lo inteligible. “Análisis y síntesis, abstracción y construcción presuponen la imaginación... Aristóteles ya había explicado que las formas son pensadas en los fantasmas...” (p. 163). ¿Cómo es posible la síntesis? ¿Por qué el hecho que se piense las formas en los fantasmas supone la imaginación? ¿Cómo se piensa la forma sin la materia? Pensar una botella consiste en la captación que hace la mente de la forma de la botella, la representación de la imagen del objeto en la mente. El autor lo explica así:

uno nunca puede sentir lo curvo sin materia; ahora bien, pensar lo curvo como curvo, es separarlo de la materia en la que lo curvo se realiza y la cual nada tiene que ver con lo curvo como tal; pero no puede uno pensar lo curvo sin “sentir” lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación –“como

una sensación, pero sin materia”— está asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí es pues abstracción sensible, abstracción en lo sensible que procura lo inteligible. (p. 163)

En otras palabras, la imaginación primera es la que garantiza que la forma se constituya en la imagen para que pueda ser pensada; es la captadora, la receptora de la forma de las cosas; la que separa la silueta de la materia y la eleva al plano de la inteligibilidad, pero es necesario la presencia de los objetos, pues la forma se presenta junto con la materia³. Así, para el autor, “la separación es indisociable de la composición, la abstracción es indisociable de la construcción, la división es indisociable de la unificación” (p. 163), porque la imaginación primera aprehende la forma del objeto de una vez tal cual es, y no tiene que reconstruir el modelo después de separarla del objeto, sino toma la forma de la silueta del objeto y así la presenta en la mente. Por ejemplo, la imaginación primera copia la forma de la botella, esa forma en la mente es presentada por la imaginación como una silueta de la botella. Por esta razón, la imaginación primera es condición del pensamiento, porque capta la forma, prescinde de la materia y la presenta como una imagen de la silueta.

El alma nunca piensa sin fantasmas porque piensa siempre considerando al mismo tiempo algún fantasma. ¿Cómo es esto posible? Es posible porque el fantasma no es una imagen vacía, es una representación que se puede analizar desde lo inteligible, desde la *episteme*, desde el conocimiento y traducirse en análisis más complejos⁴, así el fantasma y la posibilidad de su análisis van juntos, y de ellos se puede derivar lo verdadero o lo falso, porque se trata de un pensamiento racional-lógico-abstracto. Esta es, según Castoriadis, la noción de imaginación explorada por la tradición filosófica.

³ “La abstracción es la *aphairesis*, la sustracción o separación. El *phantasma* es una sensación abstracta, esto es, separada; sustraída o separada de la materia del objeto pero también separada o separable de los otros ‘momentos’ de la forma del objeto... La *phantasia* es pues poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante... de lo dado” (Castoriadis, 1998a, p. 163).

⁴ “todo noema que pienso, dice Aristóteles, lo pienso considerando al mismo tiempo ‘algún fantasma’. Sé que no es más que un fantasma...? ¿por qué? Porque puedo analizarlo en noemas. Consideremos un triángulo, no puedo pensarlo sin un fantasma, sin una imagen o representación o ‘intuición pura’ del triángulo. Pero el triángulo no es solo ese fantasma. Es también un noema, lo cual se traduce en el hecho de que puede ser ‘analizado’ en otros noemas (o ‘compuesto’ con esos noemas) es decir, puede ser definido: figura plana, rectilínea, cerrada, de tres lados” (Castoriadis, 1998a, p. 169).

Para el filósofo greco-francés, Aristóteles tiene presente esta imaginación primera, pero la concibe como una imaginación pensante, que no es fuente de creación, sino condición del pensamiento lógico.

De este análisis de la noción de imaginación primera en Aristóteles, Castoriadis sostiene que puede darse la situación de que algunas representaciones no son analizables, ni definibles, ni pueden ser traducidas a lo inteligible, ni son condición del pensamiento lógico, sino que sencillamente son figuras, condición de representaciones, no del pensamiento analítico. En palabras del autor:

la captación debe realizarse [...] en la genericidad y la figura. Y después de todo, ¿no es esto evidente? Que el *uno*, por ejemplo (o la figura), no sea verdaderamente pensable (trátese pues de pensarlo y de decir lo que quiere decir pensar el uno) sino que sea *figurable/imaginable/representable/*, condición impensable de todo pensamiento, que solo es dado como figura figurante. (Castoriadis, 1998a, p. 171)

Esa imaginación primera no es ni verdadera ni falsa, ni pertenece a la inteligibilidad como *logos*; su función es la captación y presentación del objeto como imagen, la separación como composición, la figura figurante, no susceptible de definición, de análisis, de determinación. No se puede decir lo que es ni cómo funciona. Para Castoriadis la imaginación no puede concebirse sólo en relación con el sujeto en el ámbito psicológico y lógico, porque de considerarse así, la imaginación siempre será una condición del pensamiento que reproduce y produce lo mismo: lo estable. De allí, que el mencionado autor se separe de esta visión y ofrezca una noción de imaginación a partir de otro horizonte y otros elementos como lo imaginario histórico-social, la sociedad instituyente “como fuente de creación ontológica que se despliega como historia” (p. 175).

La noción de imaginación que le interesa destacar a Castoriadis es la siguiente: “es siendo cual un sensible como el fantasma es lo que es pensado, por lo menos lo que es necesariamente también y al mismo tiempo (*anankē amá*) pensado cuando hay pensamiento” (p. 175).

De esta forma, el fantasma no es aquello que hace ser lo sensible como sensible, tampoco es lo inteligible en sí mismo. El fantasma es un algo separado de lo inteligible, que está presente entre el ser y el no ser, “que puede ser ‘ser como’ (funcionar como) lo sensible, aun cuando lo sensible no esté presente” (p. 175).

2.2. Kant⁵ o la segunda imaginación

Ezra Heymann (2000) en su artículo “En torno a la imaginación en Kant”, expone que la noción de imaginación está presente en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, pues Kant desarrolla la noción de imaginación en tres campos: el cognoscitivo, el práctico y el estético.

Respecto al *campo cognoscitivo* Heymann señala que para Kant, es por la percepción⁶ que se forma en el hombre una imagen. El hombre y el objeto se encuentran en un proceso de interacción que para Kant es regular, por ello “la síntesis en toda intuición y en toda experiencia es obra de la imaginación” (p. 94).

La síntesis imaginativa en relación con el entendimiento puede concebirse por un proceso reflexivo que descubre como la imaginación compuso la forma; o porque la imaginación ciegamente realiza la asociación, evoca la forma. El entendimiento será el encargado de descifrar cómo se produjo la síntesis imaginativa en ambos casos.

el entendimiento [...] tematiza, vuelve consciente la regla implícita que se da primero en la imaginación [...] la imaginación puede ser reducida a la facultad de ilustrar los conceptos del entendimiento previamente establecidos [...] la imaginación antecede el trabajo del entendimiento y aquel otro en el cual solamente ilustra conceptos previos del entendimiento. (p. 97)

El entendimiento da cuenta de cómo la imaginación realizó la composición. Para ello, traduce en conceptos la síntesis imaginativa. Incorpora a la imaginación en el ámbito del análisis, de las conexiones conceptuales.

En cuanto al *campo práctico* la imaginación supone algo que se quiere realizar. “Se trata de la concepción de un fin. Imaginamos un objeto a ser realizado por nuestra voluntad o, como se suele expresar en la filosofía de Kant, imaginamos una materia de nuestra voluntad” (p. 98). Según Heymann, Kant se refiere a las formas de actuar del hombre moralmente.

⁵ Sobre la imaginación en Kant ver Heymann (2000) y Álvarez (2008).

⁶ “En el lenguaje de Kant esto se expresará diciendo que es la imaginación la que realiza la síntesis en nuestra percepción [aquí *Anschauung*] y en nuestra experiencia [...] La palabra *Anschauung* tiene una alusión netamente visual... (Sin embargo *intuición*, que proviene igualmente de la esfera visual, es una traducción válida, avalada por el uso equivalente que hace Kant de *intuitio*)” (Heymann, 2000, p. 93).

Obrar moralmente, decía Kant, es imaginarse uno como miembro de un todo ordenado [...] comportarse como miembros de un posible reino de los fines en sí mismos, una posibilidad cuyo esbozo no puede caracterizarse sino como imaginativo, y que nos guía en el aporte que podamos hacer en pos de un mundo moralmente aceptable. (p. 99)

En este sentido, para Heymann, el imperativo categórico kantiano: *actúa de forma tal que tu obrar se pueda constituir en una ley universal* consiste en la posibilidad de la realización práctica de esta máxima. Dicho de otro modo, imaginamos formas de actuar a partir del imperativo categórico.

A propósito del *campo estético*, Heymann señala que Kant se refiere a dos tipos de juicios: los determinantes y los reflexionantes. El juicio determinante “aplica un concepto que ya poseemos” (p. 99). El juicio reflexionante busca construir conceptos para caracterizar algo que se presenta a los sentidos. Estos conceptos pueden terminar bajo el juicio determinante. Sin embargo, indica Heymann, que de acuerdo a Kant, hay unos conceptos que no terminan en juicios determinantes y son aquellos que produce el juicio reflexionante ante la obra de arte. La obra de arte no es susceptible de entenderse bajo conceptos definitivos sino se aprehende mediante el trabajo conjunto de la contemplación y la libre imaginación. En este caso, el juicio reflexionante elabora conceptos que no son determinantes, y es aquí donde Kant ubica a la imaginación libre.

en la apreciación estética nuestra imaginación no descansa en conceptos pre-determinados, aun reclamándolos y estimulando su formación [...] se combinan en la creación de manera íntima, la atención a las reglas del arte con la vivacidad (que Kant llama “espíritu”) que los desborda y que permite la plasmación de lo que ninguna regla hacía entrever. (p. 100)

Para Heymann la imaginación libre es aquella que no está sometida al entendimiento y que goza de cierta espontaneidad, la de crear nuevos conceptos.

En la misma línea de Heymann, María Carolina Álvarez (2008) explica que la imaginación en el campo estético proporciona al entendimiento nueva información que es transformada por el entendimiento en conceptos originales.⁷

⁷ Sobre la noción de imaginación en el campo estético, Álvarez (2008) explica lo siguiente: “La diferencia de la imaginación en el orden del conocimiento, con respecto a la imaginación en el ámbito estético, radica en que, en lo cognoscitivo, la imaginación se encuentra sujeta a las normas emanadas del entendimiento, mientras en lo estético ella se encuentra en libertad para proporcionar, por encima de aquella concordancia con los

A diferencia de la interpretación que realizan Heymann y Álvarez sobre la noción de imaginación en el campo estético propuesta por Kant, Castoriadis considera que Kant no desarrolló una noción de imaginación libre y espontánea, pues en su tesis la función de la imaginación se reduce a producir conceptos originales o nuevos, y no en crear en un campo distinto al conceptual como sería el imaginario.

Ciertamente, en su artículo “La polis griega y la creación de la democracia”⁸, el filósofo greco-francés analiza la *Crítica del juicio* para demostrar que Kant no tomó en cuenta la imaginación como una institución fundamental de la creación de los procesos humanos y sociales. Según Castoriadis, Kant se limita a describir a la imaginación como una facultad productora de conceptos y no la concibe como una fuente de innovación⁹ que produce situaciones nuevas en un campo distinto al de generar conceptos. No desarrolla la imaginación primera a la que se refiere Castoriadis en su interpretación del *Tratado del alma* de Aristóteles, sino que se queda con la imaginación en el plano de lo inteligible.

El mencionado autor sostiene que la crítica del juicio se refiere a las ideas de gusto como un juicio lógico-racional subjetivo sobre la obra de arte y no en considerar que el juicio es una creación imaginativa innovadora. El juicio se refiere al gusto y tiene una validez universal subjetiva que proviene “del hecho

conceptos, una materia no desarrollada y abundante para el entendimiento. También se realiza, así, un juego entre imaginación y entendimiento en la creación de objetos de arte bello, en el cual la imaginación va más allá de lo dado y esto es reunido por el entendimiento en un concepto original que instituye una nueva regla, no deducida de principios algunos o ejemplos precedentes. Juego que debe dejarse comunicar universalmente sin regla alguna” (p. 122).

⁸ Ver en Castoriadis (1998a).

⁹ “La tercera *Crítica* de Kant representa en realidad una descripción, no una ‘solución’, del problema del juicio. Por importante que ella sea no nos presta ninguna ayuda en la busca de los ‘fundamentos’. Como ‘solución’, no es más que una petición de principios desde un punto de vista estrictamente lógico, lo que equivale a decir, en mi propia terminología, que describe el círculo primario de la creación histórico social sin saberlo” (Castoriadis, 1998a, p. 105). Esta crítica de Castoriadis hacia Kant en cuanto a que la imaginación que propone no es fuente imaginación es discutible. Hay dos casos en los que Kant se refiere a la imaginación como innovación: 1) Las creaciones del genio (Ver *Crítica de la facultad de juzgar*, 1991, específicamente, “Arte bello es arte del genio”, a partir de los párrafos 46 y siguientes); y, 2) La matemática (Ver la *Crítica de la razón pura*, 1997, centrarse en la “Doctrina trascendental del método”. Párrafos A 709/ B 737). Esta aclaratoria se la debo a la profesora María Carolina Álvarez.

de que, en el juicio estético, yo no digo ‘esto me gusta’ ni ‘esto me parece bello’ sino que digo ‘esto es bello’ ” (Castoriadis, 1998a, p. 106). Cuando el sujeto se expresa de esta forma, le atribuye a su juicio estético un carácter de universalidad. Aceptar esta idea, significa aceptar la existencia de un gusto puro en sentido universal, lo que implica que los juicios de los distintos sujetos responden a esta categoría universal (un gusto puro), un gusto educado y no a la experiencia. Al respecto, Castoriadis argumenta lo siguiente:

la educación del gusto suscita dos problemas filosóficos enormes (enormes en esta perspectiva). En primer lugar, la educación del gusto es imposible a menos *a)* que la belleza esté ya presente, y *b)* que la belleza sea reconocida justamente como tal. ¿A partir de qué? ¿Por quién? ¿Sobre qué base? ¿Quién educará a los educadores? O bien la educación del gusto es una expresión vacía de sentido, o bien la belleza es un *Faktum* histórico... y su “reconocimiento” o su “recepción” no podría explicarse ni comprenderse (y aun menos ser “fundada”) así como no podría comprenderse su creación (Kant dice *Erzeugung*, producción, engendramiento). Lo que de nuevo descubrimos aquí es ese círculo primario, originario, de la creación: *la creación presupone la creación*. En segundo lugar, si pensamos en una educación históricamente eficaz, llegaríamos (y en verdad llegamos) a la *imposición* de un “gusto” dado en una cultura particular. De manera que la uniformidad del gusto será más o menos “obligatoria” [...] y el juicio [...] no dará nada más [como *output*] que los *inputs* ya inyectados en los sujetos históricos. (1998a, p. 106)

Para Castoriadis la forma de expresión de un juicio educado no es suficiente para considerarlo como universal, porque es posible que el contenido de ese juicio sea vacío y, por tanto, no exista una correspondencia entre la forma y el contenido del juicio emitido. Es necesario considerar que en el campo estético interviene también el punto de vista de otro sujeto.

Señala el filósofo greco-francés que si aceptamos la idea kantiana de la educación del gusto, ¿cuál sería el fundamento de esta categoría? El problema se encuentra precisamente en establecer a partir de qué se compone ese fundamento. La crítica de Castoriadis consiste en demostrar que el contenido de este fundamento es esencialmente teórico-lógico-abstracto, y como tal está lejos de la praxis social. El gusto como categoría abstracta se inculca en los esquemas interpretativos de los sujetos, y las expresiones de sus juicios obedecen a este esquema teórico, lo que finalmente produce una uniformidad en el gusto estético. Por esta razón, tanto a un brasileño como a un alemán les parece bella *La*

*ronda nocturna*¹⁰. A pesar de ser diferentes al provenir de diversas sociedades, a ambos les parece bella la obra, al responder a un criterio del gusto puro, lo que cercena la posibilidad de acercarse a las formas creativas de otras sociedades permitiendo la apertura de la vivencia de otras formas de hacer social creativo que no responden a un universal, sino a una práctica creativa. La imaginación creativa innovadora no responde a un fundamento abstracto, sino a una praxis humana que se despliega en la institución imaginaria histórico-social.

2.3. Superación y determinación de la teoría marxista de la historia

El análisis y la crítica realizada por el filósofo greco-francés a la teoría marxista¹¹ le sirve para formular la noción de la institución imaginaria histórico-social, como esfera que posibilita la conformación y desarrollo de la imaginación radical-individuo y de lo imaginario-social.

Castoriadis, en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad* (2003), realiza un balance del marxismo para demostrar que los problemas de la sociedad contemporánea ya no pueden ser comprendidos por la teoría marxista de la historia, porque implican una contradicción con los principios fundamentales planteados por Marx. Esta contradicción consiste en que se mantendría una teoría contenida en el papel sin tomar en cuenta las transformaciones de lo real, cuando la propia teoría marxista de la historia postula la importancia de la realidad social. Es esta situación lo que impulsa a Castoriadis a revisar el método de la teoría marxista como forma de conocimiento de la realidad. Esta revisión se inicia examinando el análisis económico que hace el marxismo del capitalismo.

El autor señala que, para el marxismo, los hombres y sus acciones en la economía capitalista son transformados en mercancía, al responder a unas leyes económicas cuya lógica, a su vez, responde a leyes de las ciencias naturales. Los hombres son considerados mercancías que dependen del juego del mercado, del valor de uso y de cambio. Asimismo, la teoría señala que debe existir un conflicto entre las clases sociales y cuando esta lucha llega al máximo, una revolución sustituye la anterior organización social, proponiendo otra vía de desarrollo de

¹⁰ Obra de Rembrandt, 1642. Óleo sobre lienzo, período Barroco, 359x438 cm. Se encuentra en el Rijks museum.

¹¹ “Castoriadis rechazará del marxismo clásico tanto su estrecha concepción materialista-economicista de la sociedad como su racionalismo-determinismo histórico” (Carretero Pasín, 2008, pp. 232-233).

la realidad. Al respecto, el filósofo greco-francés argumenta que este análisis marxista ignora el efecto de las luchas de las clases sociales, así como las tendencias espontáneas de la economía en relación a la actividad humana, puesto que puede ocurrir que en la realidad efectiva social el conflicto entre clases sociales no conduzca a una revolución que sustituya a la anterior organización social, sino simplemente la oposición de clases degenera en otra situación, como mejoras salariales. Este esquema operativo propuesto, como una teoría, es insostenible, pues la evolución de la realidad social contemporánea desmiente esta tesis, puesto que las premisas enunciadas en la teoría marxista de la historia no se han desarrollado.

En efecto, afirma el autor que la gama de posibilidades técnicas desplegadas por las sociedades, así como la elaboración de nuevos métodos de trabajo, de comunicación, de guerra, demuestra una conexión activa entre lo que los hombres hacen y lo que piensan; conexión que no responde a un esquema teórico o a una superestructura, sino a posibilidades que se generan en la misma práctica social. Por consiguiente, el marxismo se redujo a postular un modelo de relaciones con validez universal; consiste en afirmar que las relaciones y motivaciones de los hombres responden únicamente a leyes económicas en todas las sociedades; esto hace que el marxismo fundamente la realidad en una ley abstracta y universal dada en forma de *a priori*: la motivación económica es una categoría constante a la que responden los hombres en todas las sociedades, “el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas” (Castoriadis, 2003, p. 45)¹², olvidando que la naturaleza humana se forma y se construye dependiendo de la cultura en la cual se encuentre. Por ello, las motivaciones no están previamente dadas al hombre, sino que los mismos la crean en conexión interactiva con su cultura, puesto que los hombres son transmisores y productores de mitos, arte, religión, derecho, técnica, ética, moral, sexualidad¹³

En resumen, la crítica de Castoriadis al marxismo apunta a demostrar que es una teoría que perdió vigencia para analizar problemas contemporáneos, puesto que se distanció del dinamismo de la realidad para convertirse en una

¹² “La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas sería locura para los indios kwakiutl, que amasan riquezas *para* poder destruirlas” (Castoriadis, 2003, p. 45).

¹³ “el hombre no nace llevando en sí el sentido definido de su vida. El máximo de consumo, de poder o de santidad no son objetivos innatos al niño, es la cultura en la cual crecerás lo que le enseñará que los ‘necesita” (Castoriadis, 2003, p. 44).

teoría dogmática que describe categorías económicas sin tomar en cuenta las significaciones reales de las acciones de los hombres. A estas categorías le otorga una validez universal, asumiendo anticipadamente que la motivación económica es la variable fundamental que determina el comportamiento de los hombres en todas las sociedades y en todos los tiempos, cuando la praxis contemporánea demuestra empíricamente que no es así. Finalmente, es una teoría cerrada y por ese mismo hecho sólo sirve para analizar el capitalismo, pero no para examinar otros tipos de sistema. Por estas razones, Castoriadis concluye “que la concepción marxista de la historia no ofrece la explicación que ella quisiese ofrecer” (p. 42), porque lo que postula como teoría no es lo que ocurre en la realidad. La teoría marxista está dissociada de la praxis social. Quedó como una teoría analítica cuya categoría de interpretación es la económica y donde se fija de antemano que la única finalidad en la vida de los hombres es la acumulación de riquezas. Cuestión que no es verdad, puesto que para el filósofo greco-francés los hombres crean su sentido de vida en la acción, y en este campo el sentido no está prefijado.

Esta posición crítica de Castoriadis al marxismo le lleva a plantear la posibilidad de buscar otro tipo de explicación a las dificultades de la sociedad contemporánea, que conlleve la construcción de una nueva concepción, y a postularla como una tarea urgente, ante la pérdida de la vigencia de la teoría marxista como modelo interpretativo de la sociedad. Se trata de otra explicación que piense la realidad y la sociedad en función de las categorías de su época, teniendo presente la evolución histórica de esa sociedad; esto significa pensar la realidad a partir de la realidad misma, teniendo presente las particularidades que se generan en cada sociedad, lo que hace que el saber sea relativo, pues está determinado por las categorías específicas que se producen en cada época, y no por una teoría absoluta y cerrada.

La razón, en este tipo de explicación, es una razón que no es lógico-formal, externa e impuesta, sino una razón que nace de la praxis a la medida de la sociedad; una razón cuyo contenido serán las máximas de la sociedad humanizada: la praxis social. Se trata de un análisis que incorpore lo imaginario como una categoría fundamental en la elucidación de la sociedad, pues en lo imaginario se manifiesta la acción creativa, la invención, el descubrimiento, la gestación de una nueva forma intersubjetiva del hombre. Ello implica que los resultados de las acciones de los hombres no responden a un fin predeterminado, sino esos resultados son creaciones espontáneas -que la teoría marxista presenta como

coherentes e hilados por una lógica- pero que en realidad son resultados que devienen de la novedad, la invención de los hombres. Es la idea que desarrollará Castoriadis para construir su teoría sobre la institución imaginaria de la sociedad.

Se trata de una teoría que muestre que la esencia de la sociedad se encuentra en las creaciones espontáneas, en el azar, en la praxis social, que son elementos que están allí, produciendo sus propias significaciones. De modo que, el orden de las sociedades no obedece únicamente a una coherencia lógica –como hasta ahora lo presentó el pensamiento heredado–, sino que también responde a una ilación espontánea de azares que se vinculan según las acciones que emprendan los hombres. En otras palabras, hasta ahora, los procesos espontáneos y azarosos se presentaban bajo una cadena lógica de causación, lo que traía como consecuencia presentar una explicación de la realidad social distanciada de la misma realidad, pues se hacía coincidir la praxis en un esquema, quedando excluida la verdadera cuestión de fondo: la actividad azarosa, los efectos de las acciones de los hombres como creaciones espontáneas. Ante esto, Castoriadis, pretende examinar precisamente la realidad efectiva social como producto de la vinculación entre la imaginación y lo imaginario. Así, se vuelve a lo real para calibrar en qué sentido o cómo se puede dar nuevamente una unión entre la acción y la lengua, el hacer y el decir; volver a poner en relación el producto de las distintas manifestaciones humanas con el decir, a partir de lo real como un conjunto de significaciones en las que está presente la creación como praxis social.

Como conclusión de la crítica que hace Castoriadis al pensamiento tradicional (Aristóteles, Kant, Marx, entre otros)¹⁴, como se mostró anteriormente, se puede decir que la mirada del autor reclama la necesidad de revisar los conceptos que sostienen el pensar sobre lo imaginario y la imaginación a partir del pensamiento heredado. Su propósito supone la no aceptación de lo ya dicho sobre lo imaginario y la imaginación y, a su vez, la invitación a una búsqueda particular del sentido de estas nociones.

¹⁴ “nos proponemos es elucidar dos cuestiones, la relativa a la sociedad y la relativa a la historia, que, de hecho, sólo pueden entenderse como una única y misma cuestión: lo de lo histórico-social. La contribución que el pensamiento heredado puede aportar a esta elucidación es tan sólo fragmentaria. Quizá sea principalmente negativa, resultado de las limitaciones de un modo de pensar y de la exhibición de sus imposibilidades” (Castoriadis, 2003, v. 2, p. 9).

En efecto, el autor afirma que la imaginación, lo imaginario, la creación, han sido consideradas por el pensamiento heredado en referencia a teorías científicas o dentro del contexto lógico-formal. De esta forma, la tradición abordó el pensar sobre el hacer desde lo racional y lo técnico, lo que equivale a decir, desde lo ético y lo económico, como enunciados teóricos. Esta cuestión, desde Platón y Aristóteles, conduce a considerar que el sentido de ser debe ser único, pues a partir de ello se concibe al ser como determinado, quedando afuera lo indeterminado, y, como consecuencia, lo histórico-social también quedaba sujeto a esta regla. Por tanto, para Castoriadis se trata de indagar “qué quiere decir hacer, cuál es el ser del hacer y qué es lo que el hacer hace ser” (Castoriadis, 2003, v. 2, p. 11), con lo que se gesta la posibilidad de proponer otro sentido de ser y demostrar que el hacer es incontenible dentro de lógicas-formales, por cuanto el hacer por sí mismo, se hace y se despliega en el devenir lo que de entrada hace imposible su determinación, pues se trata de la dinámica de la praxis social.

Según el filósofo greco-francés, las respuestas de la teoría tradicional sobre lo histórico-social lo que ha hecho es tratar a la sociedad separada de la historia, así como la historia separada de la sociedad. El análisis fisicalista reduce a la sociedad y a la historia al simple mecanismo físico del hombre, a la naturaleza biológica. Dicho de otra manera, el fin de la sociedad es satisfacer las necesidades biológicas. La reflexión lógica reduce la organización social a un conjunto de operaciones formales que no devienen de la práctica social sino de la abstracción pura. Estas formas de análisis ocultan que el ser social se puede manifestar por otras vías distintas a la fisicalista y a la lógica; asimismo, presentan a la historia como una cadena de causas y efectos donde no cabe la creación como *alteridad alteración*¹⁵.

¹⁵ “el funcionalismo antropológico de Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown, al que Castoriadis toma como punto de referencia básico de su análisis, había tratado de esclarecer la peculiar lógica que preside la vida social a partir de la presuposición de una correspondencia unívoca entre unas preexistentes necesidades sociales y unas instituciones encargadas de responder a esas necesidades. El organigrama social propuesto por el funcionalismo, entonces, atribuye a cada instancia de la vida social la tarea de dar cuenta de una específica demanda originaria emanada del cuerpo social, convirtiéndose, así, no solamente cada institución sino cada sistema de creencias o costumbres, en realidad, en medios diseñados al servicio de un fin preestablecido. Por una parte, Castoriadis reprochará al funcionalismo su aproblematicada consideración de unas necesidades naturales con una existencia previa y totalmente independiente de un determinado marco cultural donde éstas se inscribirían” (Carretero Pasín, 2008, pp. 231-232).

Por lo tanto, de lo que se trata, en criterio de Castoriadis, es de un cuestionamiento profundo de esas estructuras, para hallar el verdadero ser social, así como demostrar que la historia no sólo deviene de la causalidad, sino que también responde a un criterio de alteridad, donde la praxis social aparece como una forma de creación novedosa.

2.4. *Los límites del racionalismo*

El tema del racionalismo ya está presente en los presocráticos, cuando Tales, Anaximandro, Anaxímedes, los llamados filósofos jónicos, se distanciaron del mito, la religión y la imagen, y lo sustituyeron por la ley natural, la ciencia y el concepto¹⁶. A estos, les siguen, entre otros, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Leucipo y Demócrito, hasta llegar a los Sofistas, quienes se apartaron de la precedente tradición, y asumieron la filosofía como retórica y enseñanza de los saberes útiles al hombre. Así se pasa de la razón como ley natural a la razón como un arte de convencer, de persuadir, ubicándola en la vida social y política. Posteriormente, en la modernidad (Descartes, Hobbes, Locke, por nombrar algunos) el racionalismo se impuso de tal manera en el pensamiento filosófico que éste, prácticamente, se hizo unidireccional, en el análisis y la reflexión sobre el hombre y la sociedad. Este racionalismo tuvo aportes positivos, pero en el transcurso de su ejercicio se fue constituyendo en un dogma, de tal forma que todo análisis o toda reflexión para ser aceptada tenía que estar inscrita dentro de los parámetros del racionalismo. Contra este dogma, irrumpen, entre otros, Nietzsche¹⁷, Freud y Marx.

¹⁶ “esa serie de presocráticos [...] Todos ellos pueden ser llamados... los ‘exclusivos’... son los auténticos ‘inventores’[...] Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia” (Nietzsche, 2003, p. 20).

¹⁷ “En un breve ensayo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Friedrich Nietzsche [...] habría abierto una honda fisura en los cimientos de la epistemología tradicional al problematizar los pilares de la concepción acerca de la relación que el conocimiento científico establece con un mundo al que trata de explicar. Nietzsche [...] se interroga acerca del origen del impulso originario que mueve al hombre hacia la búsqueda de la verdad, desembocando, así, en un análisis de las relaciones existentes entre el lenguaje y el mundo. El problema radicaría en torno a en qué medida la universalidad propia del concepto es capaz de traducir fielmente un mundo propiamente caracterizado por la multiplicidad y la singularidad o, dicho de otro modo, acerca de si la naturaleza más íntima de lo real es o no reacia a un encorsetamiento bajo una *lógica conceptual*” (Carretero Pasín, 2008, p. 237).

Castoriadis critica al racionalismo¹⁸ y a la vez propone otra forma de abordar las situaciones sociales. Este autor empezó a percibir que los paradigmas racionales contienen una insuficiencia radical para analizar los procesos humanos¹⁹, sostiene que el estudio del hombre y la sociedad debe partir de otros elementos no contemplados en los paradigmas racionales.

Castoriadis cuestiona la forma lógico-formal del racionalismo para reflexionar sobre el hombre, la sociedad y sus instituciones: se trata de “una visión de las ciencias humanas y sociales en la que ha primado una consideración de la realidad social en términos de objetividad y una concepción de la ciencia ajustada a las directrices de un modelo explicativo-causal” (Carretero Pasín, 2008, p. 226). Este autor vuelve sobre estos aspectos, con otras consideraciones, lo cual permite desarrollar otro universo crítico sobre la naturaleza humana, el despliegue de acción del hombre y la construcción de la sociedad. Al leer a Castoriadis, se detecta el esfuerzo por proponer una visión del hombre integrada en la sociedad y no distanciada de ésta²⁰.

¹⁸ “la cultura contemporánea en lo que ésta tiene de más profundo, del magma de significaciones imaginarias sociales instituido en y por la sociedad capitalista occidental. Esta, a su vez, remite a todo el universo greco-occidental, a la transformación del pensamiento en razón –o sea, finalmente, en ‘teoría’ sometida a lo identitario-conjuntista–, al desconocimiento, la *ocultación* de la historicidad y de la socialidad del pensamiento, y, correlativamente, de la historicidad y de la socialidad del individuo, a la ocultación de la cuestión de la *praxis* y de la *poiésis*, a la ocultación de la *creación* manifestada tanto como imaginación radical del sujeto cuanto como imaginario social *instituyente*” (Castoriadis, 1998b, p. 52).

¹⁹ “En la historia occidental, como en cualquier otra, hay atrocidades y horrores, pero solo Occidente ha creado esta capacidad de crítica interna, de cuestionamiento de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que permanece indefinidamente abierta y que no conoce ningún dogma último. (...) La expansión ilimitada del dominio racional –del seudodominio, de la seudoracionalidad, hoy lo comprobamos sobradamente– se convierte así en la otra gran significación imaginaria del mundo moderno, poderosamente encarnada en la técnica y la organización” (Castoriadis, 1998c, p. 44).

²⁰ “la crisis general de las sociedades occidentales, crisis de ‘valores’ y, más profundamente, de lo que yo denomino las significaciones imaginarias, las significaciones que mantienen cohesionada una sociedad, y en la que hay que incluir lo que hemos de llamar la ‘crisis de la filosofía’ (expresada también por las proclamas de Heidegger y otros sobre la ‘clausura de la metafísica greco-occidental’ onto-teo-logo-falo-céntrica), provoca reacciones proclive a hacer revivir o a reformular ciertas éticas tradicionales, como por ejemplo Mc Intyre (*After Virtue*, ética “neoristotélica”), Habermas con su ‘ética de la comunicación’, o Rawls con su teoría cuasi kantiana de la justicia. En todos estos casos, hay un rechazo,

Considera que cuando se habla de la historia necesariamente se habla de un ser histórico, quien vive la experiencia y está en la historia como también está en la sociedad a partir de la cual se origina el conocimiento histórico²¹. Igualmente, crítica el racionalismo abstracto, lógico y formal. Sostiene que la historia pasada es racional, en el sentido que toda la realidad era explicable porque era accesible a la razón humana. Así, lo real, que en este caso se entiende como la vida en la que está el ser histórico, se traduce en un conjunto de categorías lógicas. En otras palabras, la vida queda atrapada y contenida en un formulario de leyes abstractas, donde lo humanamente humano (parafraseando a Nietzsche), queda excluido²². La vida, en Castoriadis, es un magma²³, un mundo de significaciones, un imaginario, esto es, la praxis social puesta en movimiento por las acciones de todos y cada uno de los hombres en la institución imaginaria de la sociedad.

sí no a toda política, sí a la gran política, y el intento de encontrar en una ética, definida de una forma u otra, criterios capaces de orientar si no la acción, sí al menos los actos y los comportamiento individuales” (Castoriadis, 1998c, p. 206).

²¹ “Cuando se habla de la Historia, ¿quién habla? [...] un ser histórico [...] esto mismo fundamenta la posibilidad de un conocimiento histórico (pues solo un ser histórico puede tener una experiencia de la historia y hablar de ella), prohíbe que este conocimiento pueda jamás adquirir el estatuto de un saber acabado y transparente puesto que es el mismo, en su esencia, un fenómeno histórico que pide ser comprendido e interpretado como tal [...] Tener una experiencia de la historia en tanto que ser histórico es estar *en* y ser *de* la historia, como también estar *en* y ser *de* la sociedad” (Castoriadis, 2003, v. 1, pp. 57-59).

²² “La historia pasada es, pues, racional, en el sentido de que todo se desarrollo según causas perfectamente adecuadas y penetrables por *nuestra* razón en el estado en que se encontraba en 1859. Lo real es perfectamente explicable [...] El pasado de la humanidad es conforme a la Razón, en el sentido de que todo tiene en él una razón asignable y que estas razones forman un sistema coherente y exhaustivo...unas relaciones causales naturales y unas necesidades puramente lógicas están constantemente presentes en las relaciones históricas [...] La existencia de estas relaciones causales de diversos órdenes permite, más allá de la simple comprensión de los comportamientos individuales o de su regularidad, contenerlos en ‘leyes’ y dar a estas leyes unas expresiones abstractas en las cuales el contenido real” de los comportamientos individuales vividos ha sido eliminado” (Castoriadis, 2003, v. 1, pp. 72, 74-75).

²³ “el mundo de las significaciones es un magma” (Castoriadis, 2003, v. 2, pp. 131). “llegué [...] al término magma. Posteriormente hube de descubrir que las ediciones de *Algèbre* de N. Bourbaki, a partir de 1970 utilizaban ese término en una acepción que no tiene ninguna relación con la que yo quería darle, que es, desde luego estrictamente conjuntista-identitaria. Como el término, por sus connotaciones, se presta admirablemente a lo que quiero expresar y como la utilización que de él hace N. Bourbaki me parece a la vez rara y redundante, decidí conservarlo” (Castoriadis, 1998a, p. 194).

En *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*²⁴, se discute sobre los problemas de la sociedad contemporánea, tomando como eje central las nociones de hombre, sociedad, instituciones, democracia, a partir de dos posturas; por un lado, el MAUSS cuyos integrantes (Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot) aún mantenían algunos ideales marxistas desde una posición crítica; y, por el otro, Cornelius Castoriadis, quien propone una “nueva” categoría analítica: lo imaginario.

En su tesis, el punto que le interesa a Castoriadis es confrontar los fundamentos de la sociedad contemporánea, para demostrar que cuando éstos se toman como objeto de reflexión desde lo gnoseológico, epistemológico, ontológico y psicoanalítico, se comienza a ver que la idea de una auténtica democracia es una pantomima y es insostenible, puesto que los cimientos de “la humanidad occidental contemporánea” (Castoriadis, 2007, p. 29) se encuentran en franco desmoronamiento, tal como en su momento las raíces sobre las que se fijaba el teocentrismo de la época medieval se estaban derrumbando para dar paso al renacimiento y a la modernidad.

Castoriadis, imbuido de la tradición histórica, destaca que es necesario distanciarse de la idea de racionalismo, que nace en la modernidad, como soporte de la idea de autonomía, así como del sistema capitalista y socialista, al señalar la urgencia de poner en entredicho estos modelos, como raíz teórica del análisis del individuo y la sociedad. De allí su crítica al marxismo, esto es, a la exacerbada racionalización de la economía, donde el hombre y la sociedad son máquinas productivas. El racionalismo llevado a su máxima expresión reduce al hombre y a la sociedad a mera instrumentalización para producir. El racionalismo materializado en un sistema político, legitimado en un cuerpo jurídico, impone los valores de la sociabilidad a los hombres²⁵.

²⁴ “*Democracia y relativismo* constituye el testimonio escrito de un debate público sostenido entre Cornelius Castoriadis y los redactores de la *Revue du MAUSS* en el año 1994. Los participantes del MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) fueron Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot” (Castoriadis, 2007, p. 2).

²⁵ “tampoco pienso que la instrumentalización de la naturaleza sea lo que haya conducido a la instrumentalización de los seres humanos. Pienso que las dos proceden de algo diferente: del dominio racional. La idea, la significación imaginaria de una expansión ilimitada del dominio racional” (Castoriadis, 2007, p. 29).

El filósofo greco-francés critica la idea de racionalismo, así como las teorizaciones dirigidas a nutrir esta forma de análisis y considera que las comunidades tienen valores de vida humana —autocuestionamiento, solidaridad, tradiciones: “creación informal auténtica de la sociedad” (Castoriadis, 2007, p. 50)—, que no pueden ser impuestas por un programa político y, por tanto, un ciudadano no es un ser indiferente, apático, sino un sujeto que se cuestiona a sí mismo y al entorno, desarrolla una conciencia política, se asume como un ser que vive en sociedad que comparte con otros sujetos y asume la existencia de los otros, lo cual socializa su naturaleza como un ser que pertenece a una comunidad²⁶.

El pensamiento heredado tiene una concepción del ser social donde las categorías que lo componen son la lógica, el racionalismo, lo abstracto, lo teórico. Aspectos que critica Castoriadis porque tales componentes instituyen una equivalencia entre la realidad y lo racional que se traduce en la siguiente operación: lo racional es la realidad; la realidad es lo racional.²⁷ Esto significa que toda la realidad es explicable porque es accesible a la razón humana. De esta manera, lo real, la vida, se conforma como un conjunto de categorías lógicas, quedando atrapada y contenida en un formulario de teorías abstractas distanciadas de la acción y el hacer humano.

Para Castoriadis “la idea de humanidad no va unida a la idea de un dominio racional” (p. 54), porque le es propio a la naturaleza humana “una espontaneidad creadora” (p. 57). Por consiguiente, según Castoriadis, para que el individuo y la sociedad puedan constituirse como seres autónomos y libres, requieren de instituciones que les posibiliten el ejercicio efectivo de esta potencialidad creadora²⁸.

Se trata de una relación dinámica en constante movimiento entre los individuos, la sociedad y sus instituciones, con el fin de construir un espacio para

²⁶ “el ciudadano no es, *no debe* y no puede ser, si es un verdadero ciudadano, un ser *descarnado*. No es sólo una conciencia política que se cuestiona, que pone en cuestión lo que está a su alrededor. Es un ser humano, pertenece a una comunidad, etc. Y esa comunidad tiene valores que, en tanto que tales, no son ni valores filosóficos ni valores políticos. Son, en parte, valores artísticos, pero sobre todo, valores de vida humana...Y estos valores *no pueden siquiera* ser formulados, todavía menos impuestos, en y por un programa político” (Castoriadis, 2007, pp. 49-50).

²⁷ “Todo lo racional es real; y todo lo real es racional” (Hegel, 1985, p. 14).

²⁸ “Para que la sociedad pueda ser libre, autónoma, para que pueda cambiar sus instituciones, necesita instituciones que le permitan *hacerse*” (Castoriadis, 2007, p. 68).

la creación permanente de valores de vida: ejercicio reflexivo de sí mismo y de los otros, de la sociedad, de las instituciones, entre otros. En otras palabras, la posibilidad de generar praxis social creativa, de cuestionar lo establecido, de dar acceso a los productos de la espontaneidad.

Para Castoriadis, una interpretación real de los problemas sociales contemporáneos debe partir de la realidad misma del ser humano, de tal forma que este conocimiento debe asumirse vinculado a la vida, como expresión y manifestación de ella, porque “El conocimiento y la acción del hombre son, pues, indisolublemente psíquicos y social-históricos, dos polos que no pueden existir el uno sin el otro, y que son irreductibles el uno al otro” (*ibid.*, p. 113). Este binomio en lo imaginario tiene la fuerza de constituirse en un poder instituyente cuya característica es su capacidad de transformar lo dado por otro, o producir situaciones nuevas que cambian las establecidas. El poder instituyente es la manifestación del magma a su máxima expresión, esto es, la praxis social como potencia creadora en movimiento en la construcción de un *eidos* de la institución imaginaria social.

Finalmente, puede notarse que para Castoriadis hay una preocupación: la necesidad imperiosa de criticar los fundamentos del racionalismo como modelo analítico, como concepción histórica de la sociedad e incluso como criterio de validez universal de la concepción de vida. Igualmente, busca destacar que lo imaginario como espacio de creación no fue desarrollado por lo que él llama pensamiento heredado (Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Freud, entre otros).

Castoriadis analiza los problemas reales de la sociedad contemporánea con un pensamiento particular que lo lleva a realizar una elucidación sobre el hombre y la sociedad, también desde la vida, pero en el plano de lo imaginario histórico-social. Así, el ser de lo imaginario que presenta el filósofo greco-francés se compone de creaciones espontáneas, azares, contingencias, hallazgos, imaginación primera, significaciones imaginarias sociales, del hacer, la acción, la autonomía, la praxis social, el magma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1994). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- Álvarez, María C. (2008). Observaciones preliminares sobre la función de la imaginación en la filosofía ética kantiana. *Episteme NS*, (28), 119-128.

- Carretero Pasín, Á. E. (2008). El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada. En Cabrera Altieri, D. (Coord.), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 225-254). Buenos Aires: Editorial Biblos / Instituto de Filosofía Universidad Veracruzana.
- Castoriadis, C. (1998a). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Castoriadis, C. (1998b). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998c). *El ascenso de la insignificancia*. Barcelona: Ediciones Cátedra, S. A.
- Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad*, vols. 1 y 2. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Castoriadis, C. (2007). *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Hegel, G. (1985). *Filosofía del derecho*. México: Edición de la Universidad Autónoma de México.
- Heymann, E. (2000). En torno a la imaginación en Kant. *Apuntes Filosóficos*, s. v. (17), 91-103.
- Kant, E. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, E. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Los Clásicos Alfabuara.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Shofield, M. (2003). Aristotle on the Imagination. *Essays on Aristotle's De Anima*. Recuperado de <http://books.google.co.ve> [consulta 17 de septiembre de 2010].