

Cornelius Castoriadis y el imaginario político

Sonia ARRIBAS¹

Recibido: 29 de mayo de 2008.

Aceptado: 31 de julio de 2008.

RESUMEN

Este artículo reconstruye la teoría de Cornelius Castoriadis sobre el imaginario político de las sociedades desde una perspectiva lingüística. Después de analizar detalladamente sus características principales, se argumenta que el concepto del imaginario es muy similar al planteamiento de Friedrich Nietzsche sobre lo dionisiaco. Siguiendo a Nietzsche en su autocrítica y posterior abandono de su esquema dual de Dionisos y Apolo, y gracias a su método genealógico y lingüístico de lo político y social, el artículo concluye con una lectura alternativa del imaginario en tanto que instancia crítica.

PALABRAS CLAVE

Castoriadis, imaginario, Nietzsche, genealogía, crítica, lenguaje.

ABSTRACT

This article reconstructs from a linguistic perspective Cornelius Castoriadis' theory of the political imaginary of society. After a detailed analysis of its main characteristics, this article suggests that the concept of the imaginary is very similar to Nietzsche's notion of the Dionysian. Following Nietzsche in his self-criticism and later abandonment of the Dionysus and Apollo duality, and thanks to his genealogical and linguistic model of the political and social spheres, this article concludes with an alternative reading of the imaginary, as a critical approach.

KEY WORDS

Castoriadis, imaginary, Nietzsche, genealogy, critique, language.

¹ Sonia Arribas es investigadora de la Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA).

TRES DIMENSIONES DE LO SOCIAL

El rasgo fundamental de la filosofía política de Cornelius Castoriadis descansa en la afirmación de que la creación pasada o presente se encuentra en la base de la política y la praxis², así como en la consideración de los fenómenos lingüísticos desde una consideración ineludiblemente social.

La mayoría de los significados están instituidos, son pautas de conducta familiares o establecidas que se aceptan como parte estructuradora de una cultura. Siempre que se usan unos significados que dan forma a creencias o prácticas, no se está operando tan sólo en una esfera pequeña de acción, sino en el ámbito de lo social *in toto*: en esta sociedad. Son significados que dan unidad a la sociedad en su conjunto. Junto a los vocabularios particulares de los diferentes modos de vida, hay otros significados y prácticas sociales que subyacen a los demás. Están en el origen (como condición de posibilidad) de toda práctica intersubjetiva, tanto de las que pueden en principio compartirse por un buen número de individuos, como de las que están limitadas a unos pocos.

La primera característica de estos significados sociales es pues su irreductibilidad a lo individual, el que formen estructuras coherentes que afectan a todos y cada uno de los aspectos de la vida y lo social. Castoriadis critica así las teorías individualistas que conciben lo social como un producto de las actividades o los intereses individuales. Aunque en cada momento está siendo creado por los individuos, lo social los pre-existe; está ahí desde el nacimiento del individuo y lo sobrevivirá a su muerte. La sociedad no es la simple agregación de individuos o de sus interacciones; es una red cambiante de significados que configura modos de comportamiento y creencias. Mediante estos significados básicos y constituidos, la sociedad se conserva como tal, como una “clausura organizadora, cognitiva y de información”³.

La *clausura cognitiva* significa que la sociedad puede identificarse, independientemente de las mutaciones ocurridas en su seno, por medio de las significaciones o prácticas sociales “centrales” que la componen. La sociedad proporciona las respuestas provisionales a las preguntas básicas, incluso antes de que éstas hayan sido formuladas. Sólo en momentos de profunda crisis histórica se abre la clausura, y la sociedad se transforma para convertirse en algo distinto.

² Castoriadis define la praxis como “obrar de manera que el otro o los otros son contemplados como seres autónomos: considerados como agentes esenciales del desarrollo de su propia autonomía”. Cornelius CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Cambridge, 1997, p. 75.

³ Cornelius CASTORIADIS, *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, Stanford University Press, Stanford, 1997, p. 8.

Una sociedad, como una psique..., como una célula, como un organismo vivo, está cerrado sobre sí mismo en el sentido algebraico del término. Un cuerpo algebraico está cerrado si cada solución que se inscribe en este cuerpo se realiza con sus propios elementos⁴.

Pero la unidad de la sociedad tiene también una dimensión temporal. La identidad de lo social no permanece estable, sino que “surge ininterrumpidamente como un fluir de representaciones”⁵. Las prácticas y valores se modifican, pero no de acuerdo con procesos causales cuyos resultados pudieran ser determinados o deducidos de antemano. La dimensión histórica de la formación e institución de significados es siempre creación *ex nihilo*. La historicidad y temporalidad de la sociedad es su capacidad para crear lo que no es; ahora bien, no en tanto que aparición caótica de la pura alteridad. Los nuevos significados constituyentes tienden siempre a organizarse en una clausura que abarca cada una de las esferas de lo social, y se ponen en relación con los otros significados ya constituidos del mundo. La sociedad está siempre y de antemano ahí, bien que continuamente en proceso de cambio. La clausura de la sociedad no impide su transformación.

Si la dimensión temporal es intrínseca a la institución de la sociedad, el tiempo en sí mismo es también una creación social. El tiempo no es simplemente el devenir de acontecimientos o seres en serie semejante a una secuencia geométrica; la experiencia del tiempo es social y depende de los significados conectados a ella. Pero la manera en que una sociedad concibe el tiempo está íntimamente relacionada con sus instituciones. En el sistema capitalista, sin embargo, el tiempo se considera como algo independiente de su propia creación, como si fuera algo *natural* o dado. Castoriadis denuncia la tendencia a no reconocer que la sociedad es en sí misma una creación y que nuestras creencias, instituciones y significados más básicos tienen un origen contingente: son el resultado de nuestros quehaceres en el mundo. Implícitamente, Castoriadis también deja ver que otra concepción del tiempo es posible, una que no niegue su actividad creadora y que, por lo tanto, no reduzca al tiempo a una mera sucesión de acontecimientos no diferenciados, a la inercia de lo ya instituido.

Castoriadis explica la institución de lo social en sus tres dimensiones esenciales, revisando radicalmente el vocabulario tradicional de la filosofía política. Nuestro autor se esfuerza en construir su propia posición como novedosa, de ahí que simplifique hasta decir que la filosofía política en general ha considerado lo

⁴ CASTORIADIS, *World in Fragments*, p. 174.

⁵ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, p. 323.

social como un producto de las actividades individuales, pasando por alto la entidad de la sociedad como un todo. De manera que habría que usar, a su juicio, una nueva palabra (una metáfora) que expresase estas propiedades hasta ahora no reconocidas de lo social:

No podemos pensar lo social como coexistencia..., no podemos pensarlo como la unidad de una pluralidad en el sentido usual de estos términos; tampoco podemos pensarlo como un conjunto determinable de elementos claramente distintos y bien definidos⁶.

En su lugar, habría que concebir la sociedad como un “magma de significaciones”, como la institución de la sociedad en tanto que autocreación. Este magma está siempre organizado, aunque no se pueda reducir a la organización característica de la lógica. La lógica produce determinaciones a partir de otras previas, sigue reglas o leyes ya establecidas. Ahora bien, el que la organización del magma no esté lógica o sistemáticamente organizada no conlleva que éste sea caótico⁷.

¿Cómo son, por tanto, las significaciones sociales que componen el magma? ¿Cómo han de interpretarse para que muestren tanto su irreductibilidad a la esfera individual, como su coherencia interna en la forma de una clausura cognitiva, así como su historicidad radical? Lo principal es su carácter imaginario: “ni se corresponden con, ni se agotan en su referencia a elementos ‘racionales’ o ‘reales’... sólo mediante la creación tienen ser”⁸. Ni están estructuradas sistemáticamente, ni se usan metódicamente para el logro de fines prácticos.

Las significaciones sociales imaginarias forman el mundo y son más efectivas, según Castoriadis, que cualquier realidad que permanezca fuera de ellas. Son efectivas porque producen efectos en todos los ámbitos de nuestra vida, y porque están continua y activamente transformándose mediante la actividad humana sobre el estrato natural. A pesar de que están por todas partes, no pose-

⁶ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, p. 182.

⁷ Por límites de espacio me es imposible reconstruir la influencia del psicoanálisis en la obra de Castoriadis. Conviene señalar simplemente que este ir más allá de la lógica es obviamente heredero de la constatación freudiana del inconsciente como el espacio donde dejan de funcionar las leyes tradicionales de la lógica y la determinación. Sobre esta herencia freudiana y el impulso político de la autonomía véase CASTORIADIS, “Psychoanalysis and Politics”, en *World in Fragments*, pp. 125-136; Fernando URRIBARRI, “Castoriadis, Lacan y el postlacanismo”: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 54 (2002), pp. 31-40; y Anthony ELLIOTT, “The Social Imaginary: A Critical Assessment of Castoriadis’s Psychoanalytic Social Theory”: *American Imago*, Vol. 59, n.º 2 (verano 2002), pp. 141-170.

⁸ CASTORIADIS, *World in Fragments*, p. 8.

en una identidad diferenciada; están interaccionando con las otras muchas significaciones que forman el magma. Están sobredeterminadas en la medida en que no se refieren unívocamente a una idea, ente o acontecimiento concreto, sino más bien expresan un número infinito de mensajes. Ni existen en un lugar preciso ni representan nada específico: ellas articulan la forma en la que aparecen otras representaciones o símbolos concretos. Las significaciones sociales imaginarias son más originarias que cualquier otro significado funcional, racional o simbólico, puesto que son ellas las que organizan en un todo significativo los significados derivados.

En toda sociedad las acciones, creencias, significados y valores de los individuos no son acontecimientos fortuitos, sino más bien fenómenos que siguen ciertas pautas. Los individuos no existen con anterioridad a estas formas instituidas, sino que se ajustan —y son capaces de modificar— las siempre dadas significaciones en las que viven. Castoriadis recalca por tanto que todo lo que es parte del mundo social, desde los más ínfimos detalles de nuestra vida hasta los más abstractos significados globales, gira en torno a un conjunto de significaciones centrales básicas. Ellas articulan el ser-así de todo lo que tiene lugar en la sociedad: el que comamos esto o aquello, el que nos veamos o nos vean con tal identidad, el que nos queramos constituir en oposición a determinados significados, el que de manera consciente o inconsciente orientemos nuestras vidas hacia tal fin o el que valoremos tal cosa más que nada. Castoriadis argumenta que incluso cuando vivimos en sociedades liberales aparentemente muy diferenciadas, en las cuales grupos de individuos en diferentes esferas sociales valoran cosas distintas, y en las cuales esos mismos individuos tienden a retraerse de lo público, estas diferenciaciones y este retro a la privacidad de la “conciencia moral” son también una creación social. Son un producto histórico contingente que afecta cada fragmento de nuestras vidas. A pesar de las diferenciaciones, a pesar de la especialización del conocimiento y la privatización de la ética individualista, hay significaciones sociales que compartimos y que nos permiten referirnos a esta sociedad como un todo de relaciones interrelacionadas.

Todas las prácticas, significados y valores están inmersos en el amplio entramado de las significaciones sociales imaginarias. Son los valores que damos por sentado y que, lo queramos o no, gobiernan nuestras vidas: cuando los seguimos inconsciente o indiferentemente, cuando estamos de acuerdo con ellos, cuando sufrimos porque nos afectan, o cuando los ponemos en cuestión. Hacer caso omiso del hecho de que fueron creados y están por ello sujetos a recreación es rechazar deliberadamente su origen histórico contingente; más aún, es aceptar con resignación las instituciones sociales como si fueran independientes o estuvieran separadas de nuestras vidas cotidianas:

La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el encubrimiento del imaginario instituyente e instituido, va de la mano de la creación de individuos convencionales, cuyos pensamientos y vidas están dominados por la repetición (cualquier otra cosa que hagan es de seguro bien poco), cuya imaginación radical está reprimida al grado máximo, y quienes apenas están verdaderamente individualizados⁹.

La sociedad y el individuo heterónomos niegan la misma *socialidad* de lo social. A la inversa, la sociedad y el individuo autónomos, subraya Castoriadis, son los que se percatan del necesario carácter social de nuestro ser. Por lo tanto, el proyecto de la autonomía no es sino la labor de la política como tal. La política es el compromiso activo por parte de los individuos con las instituciones, y el desarrollo por parte de estas últimas de la autonomía individual¹⁰. La actitud política presupone la creación histórica de todas las significaciones y el que, valga la paradoja, la contingencia sea algo necesario; es decir, el que la contingencia deba afirmarse sin cesar si queremos crear otras instituciones para determinar nuestras vidas autónomamente. Nos situamos dentro de la significación social porque los significados creados son necesarios para constituir cualquier forma de identidad; salimos de ella porque su necesidad es histórica: la heredamos, pero siempre estamos en condiciones de modificarla.

Las significaciones sociales imaginarias están interrelacionadas: se organizan como un todo que da entidad a la sociedad en cuestión. Si la política y el proyecto de la autonomía es el cuestionamiento de la institución social, entonces la praxis, según Castoriadis, es el explícito encauzamiento de este cuestionamiento político de manera que la sociedad como un todo se convierta en su objeto. Sin embargo, hay que resaltar también que, a juicio de nuestro autor, el todo de la sociedad no puede en modo alguno concebirse ni como un sujeto ni como un objeto dado de antemano. La praxis intenta aprehender y modificar las relacio-

⁹ Cornelius CASTORIADIS, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, p. 163.

¹⁰ Para un recorrido sintético del concepto de “autonomía” en Castoriadis, véase Fernando GOLVANO, “Cornelius Castoriadis, figuras y prácticas de la autonomía”: *El viejo topo*, n.º 22-23 (2006), pp. 72-77. En el mismo número se contraponen la autonomía a la creciente dificultad asociativa de los trabajadores, dispersos por los efectos del capital: Franco INGRASSIA, “Cornelius Castoriadis, autonomía y dispersión”: *El viejo topo*, n.º 22-23 (2006), pp. 104-107. Desde una perspectiva que contraponen la autonomía de Castoriadis al procedimentalismo argumentativo, Andreas KALYVAS, “The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis contra Habermas”: *Thesis Eleven*, Vol. 64 (2001), pp. 1-19. Sobre el tema de la libertad, véase Emmanuel RODRÍGUEZ LÓPEZ, “Límite y tragedia. La libertad en Castoriadis”: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 54 (2002), pp. 67-71.

nes entre los significados sin perder de vista el hecho de que tanto unas como otros son siempre indeterminados. Los significados están continuamente transformándose, se nos escapan de las manos, y su entidad es en cierta manera incomprensible.

La praxis...sólo existe si su objeto, por su misma naturaleza, sobrepasa toda compleción; la praxis es una relación perpetuamente transformada por el objeto. La praxis comienza con el reconocimiento explícito del carácter abierto de su objeto y existe sólo en la medida que así lo reconoce. Su “parcial aprehensión” del objeto no es un defecto que eche en falta sino algo afirmado y así querido¹¹.

Puesto que lo social es una entidad en constante transformación, la praxis —el proyecto de la autonomía— nunca es un proceso que llegue a un fin, ni un proceso transparente a los actores sociales. Para ser autónoma, para llegar a poner en cuestión nuestras instituciones, es imprescindible que haya una fractura entre las significaciones en las que vivimos y afrontamos día a día, por un lado, y nuestras necesidades, por otro. Estas necesidades no conceptualizadas, en muchos casos incluso no identificadas plenamente, requieren su articulación para que lleguen a tener cierto efecto normativo¹². La política es, por consiguiente, darles una oportunidad para que abran la clausura cognitiva de la sociedad, permitirles que produzcan la transformación de las instituciones sociales imaginarias que las articulan y al mismo tiempo las ocultan.

DOS LÓGICAS EN CONFLICTO

Las significaciones sociales imaginarias constituyen la sociedad, son la base de las prácticas y valores asumidos o predominantes. Son *imaginarias* porque forman la realidad social y están a un nivel diferente del de los objetos puramente materiales, y porque la sociedad no reconoce en ellas algo que es su propio producto. Esta falta de reconocimiento genera la heteronomía —la aceptación de las pautas sociales como si fueran naturales e inamovibles.

Para examinar en detalle estas tesis, debemos dar entrada ya a otra categoría fundamental con la que conceptualiza Castoriadis lo social. Lo imaginario ha caído en el olvido debido a otra dimensión de lo social que nuestro autor llama

¹¹ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, p. 89.

¹² Sobre la normatividad de la articulación significante, KALYVAS, “The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis contra Habermas”, pp. 2ss.

la lógica “ensemblística”¹³, “ensemblista-identitaria”, “teorética” o “ensídica”. Esta lógica establece los significados como si estuvieran estrictamente determinados y siguieran reglas. Reduce la entidad de las cosas a categorías rígidas, y el devenir de los procesos a secuencias reguladas. Se trata de la lógica que gobierna las matemáticas: en este caso los elementos definidos se organizan en conjuntos cuyos límites se distinguen exactamente, de manera que diferentes elementos pertenecen a conjuntos bien definidos y separados.

Ahora bien, la posición del concepto de Castoriadis de la lógica ensídica en el seno de lo social, y como parte del conocimiento, sólo puede llevarse a cabo en relación con el concepto de lo imaginario: a pesar de que la lógica ensídica es, a su juicio, necesaria para articular las significaciones, también ha de concebirse —y éste es el punto más crucial— como secundaria en oposición con el imaginario. Es decir, la propiedad fundamental de las significaciones es el que sean imaginarias. Las entidades, creencias, prácticas sociales o valores a las que las significaciones se refieren nunca están perfectamente delimitadas: cuando tratamos de averiguar su significado completo y cuando nos damos cuenta de que este significado está siempre relacionado con otras significaciones globales y mayoritarias en la sociedad, entonces siempre es el caso, según Castoriadis, de que las palabras con las que queremos hablar de tales creencias o valores son sólo parcialmente correctas. Ahora bien, aunque resultan insuficientes, son también necesarias para expresar significaciones. Ellas organizan los significados en conjuntos o categorías que nos permiten clasificarlas y “saber de qué estamos hablando”.

Por lo tanto, las significaciones imaginarias primarias emplean la lógica ensídica para materializarse. Aunque la característica fundamental de los significados no sea la determinación, lo cierto es que les hacen falta los límites y las distinciones de los conjuntos ensídicos para poder aparecer en el discurso y la acción social. La lógica ensídica es, por tanto, auxiliar y externa con respecto a las auténticas significaciones del lenguaje y de las prácticas sociales; delimita y concretiza los objetos y los acontecimientos, nos hace entenderlos de manera incompleta. Sus dos dimensiones principales al servicio del imaginario son, según Castoriadis, el *legein* y el *teukhein*. *Legein* constituye significados mediante la designación de palabras como si fueran objetos determinados a los que luego podemos referirnos lingüísticamente. También establece equivalencias, de modo que las singularidades y las diferencias radicales entre las significaciones pueden ser aminoradas y manejadas al ser organizadas o esquematizadas

¹³ El término francés e inglés es “ensemble”, en castellano “conjunto”. Prefiero utilizar la propia palabra de Castoriadis por tratarse de una expresión técnica.

en tanto que generalizaciones y categorías universales. El *teukhein*, por su parte, tiene una función muy similar al *legein*, pero en lo que se refiere a la acción: organiza las actividades humanas en tanto que técnicas orientadas a conseguir determinados fines.

El problema con la lógica ensídica es que, según Castoriadis, no contentándose con ser la directriz de las disciplinas formalizadas y las ciencias aplicadas, acaba invadiendo el resto de la vida al olvidar su carácter subsidiario con respecto al imaginario. La principal consecuencia de esta incursión de lo ensídico en lo imaginario es la reducción de la entidad de las significaciones a la mera determinación uniforme de conjuntos en aras de los supuestos ideales de la claridad y la distinción. Castoriadis no termina de tener claro si esta reducción de las significaciones a medidas cuantificables y definiciones fijas es una creación social o, más bien, algo *dado* y necesario. A pesar de que la lógica ensídica sea necesaria para la expresión material de las significaciones, su prepotencia merma la entidad de las cosas y los acontecimientos en pro de la igualación y la clasificación. En tal caso la lógica ensídica se desborda, imponiéndose a expensas del imaginario en tanto que baluarte de los ideales de rigidez y medida que garantizan la acción válida y el conocimiento verdadero.

Castoriadis critica las, a su juicio, filosofías políticas que reducen lo social e histórico a leyes (cierto marxismo ortodoxo) o al producto de individuos aislados (Max Weber). Si el propósito de lo ensídico es el de reducir y domesticar la plenitud, la radical indeterminación y las diferencias, por medio de la enumeración, la distinción, la repetición y la causalidad, entonces no es de extrañar que todo esto conlleve —según Castoriadis— enormes repercusiones sociales y políticas. La lógica ensídica elimina del conocimiento teórico y práctico el tiempo imaginario y la historicidad, es decir, el hecho de que las significaciones estén siempre en devenir y no puedan en ningún caso derivarse de otras significaciones. Además, consigue retratarse a sí misma como la única fuente de racionalidad para poder descalificar, en tanto que irracional, la indeterminación característica de la creación.

La lógica ensídica se disfraza con el traje de la razón para proclamarse como la única garantía fiable de la verdad y nos promete que alcanzaremos el *verdadero* conocimiento cuando practiquemos su método de ideas claras y distintas, de causas y cálculos. Por tanto al dar por cierto la lógica ensídica que la verdad se obtiene mediante las reglas matemáticas, la filosofía política podría procurar la libertad para todos con sólo aplicar estos mismos procedimientos a la historia y la sociedad. El *legein*, en tanto que estrictamente ensemblista e identitario, se convierte llevado al límite en una ficción incoherente e insostenible de un sistema cerrado sobre sí mismo.

Teukhein, en tanto que estrictamente ensemblista e identitario, se convierte al mismo tiempo en la ficción incoherente e insostenible de la técnica por la técnica... Mientras que, por ejemplo, la técnica puede aparecer como un “fin en sí misma”, tal y como tiende a aparecer en la sociedad capitalista, esta afirmación de la técnica como un fin en sí misma no es algo que la técnica en sí misma pueda afirmar; esta afirmación es imaginaria. La técnica representa hoy el delirio social de la fantasía de la omnipotencia, un delirio que es en gran parte la “realidad” y la “racionalidad”...del capitalismo moderno¹⁴.

La lógica ensídica ha de despertarse de su sueño, en el que se piensa inmutable. Aunque la dimensión imaginaria de la sociedad necesite la lógica ensídica para hacerse tangible y determinada, no puede dejarse estrangular por ésta. La creación ha de afirmarse, la imaginación ha de liberarse. La filosofía, proclama Castoriadis, debe luchar contra la metacategoría de la determinación propia de la lógica ensídica, hacerse política y abrir la clausura cognitiva de la sociedad.

Lo ensídico y lo imaginario son los dos componentes básicos del conocimiento y lo social. Como acabamos de ver, a pesar de que conforme a la concepción de Castoriadis, la lógica de la determinación y el libre flujo creador estén interrelacionados, su argumento establece asimismo una rigurosa diferenciación entre ellos que permite al segundo adquirir prioridad ontológica y epistémica con respecto al primero:

Tenemos que aprender continuamente y volver a aprender a vivir y a pensar de acuerdo con dos circuitos que se apoyan mutuamente, que están por todas partes y continuamente interconectados, pero que ni son idénticos ni reducibles el uno al otro y que, además, no pueden deducirse el uno del otro¹⁵.

¿UN NIETZSCHEANISMO VULGAR?

En lo que sigue, quisiera argumentar que la división instaurada por Castoriadis entre lo ensídico y lo imaginario reproduce en buena medida la celeberrima (y posteriormente abandonada) distinción del joven Friedrich Nietzsche entre lo dionisiaco y lo apolíneo, el antagonismo fundamental que éste percibe entre la metáfora y el concepto literal¹⁶. Si, para Nietzsche, Dioniso y la metáfora eran los

¹⁴ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, pp. 264-265.

¹⁵ *Ibid.*, p. 325.

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”, en *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 1, Walter de Gruyter, München, 1999, pp. 875-890. (Trad. cast.: “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral”, en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 85-108); Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, en *ibid.*, pp. 9-156.

generadores fundamentales de imágenes, los creadores intuitivos de nuevas palabras, para Castoriadis el primer donante de significado en el mundo social es el imaginario. Y, opuestos a ellos, si para Nietzsche lo apolíneo y los conceptos literales enmarcaban significados en determinaciones y reglas, para Castoriadis la función organizadora y estructuradora de la cognición es la lógica ensídica.

En ambos casos estamos ante la elaboración de sendas alternativas a lo que ambos autores consideran la predominancia histórica del método racionalista de la ciencia, cuyos epítomes son respectivamente la literalidad y la lógica ensídica. La lógica de las proposiciones, de las reglas y la racionalización ha adquirido el papel principal de la teoría y el razonamiento filosófico. Sócrates como la personificación de la ciencia en Nietzsche, y lo ensídico en Castoriadis, suponen para ambos el rendimiento de la creación y la imaginación ante el rigor de las leyes científicas o matemáticas. En efecto, Castoriadis sigue a Nietzsche cuando considera que tal predominio ha tenido lugar a expensas de la forma genuina del conocimiento. Por ello, uno y otro desprecian la *teoría* puesto que ella es esclava del método socrático o de la lógica ensídica —de ahí que Castoriadis prefiera emplear el término “elucidación” para describir la forma de conocimiento que, a su parecer, da rienda suelta a la imaginación frente a los conceptos grises de la filosofía teórica.

Los textos de juventud de Nietzsche y la propuesta filosófica de Castoriadis se asemejan en muchos otros aspectos. Ambos se enfrentan a un enemigo común: en tanto que única garantía del conocimiento y solo utensilio para comprender la sociedad, el racionalismo y la lógica identitaria suponen para ambos una ilusión, un delirio. La lógica quiere aparecer como genuinamente verdadera y olvida que no es más que una empresa secundaria, una derivación de la metáfora, un auxiliar del imaginario. Para Nietzsche y para Castoriadis las verdades expresadas mediante los universales y las leyes científicas son simplemente resultados del imaginario, productos de la creatividad humana. Creer en la racionalidad, pues, en tanto que el fundamento del conocimiento es pasar por alto que su método es una creación contingente.

Frente a esta ilusión no reconocida, Dioniso y el imaginario saben de seguro que ellos son ilusorios, es decir, que sólo existen porque una vez fueron creados. Recordemos al respecto la descripción del imaginario de Castoriadis y compáremoslo, tal y como éstos son trazados por el joven Nietzsche, con Dioniso y la metáfora. El primer rasgo que el imaginario de Castoriadis comparte éstos es su diferencia con respecto a lo real. Al configurar lo real y al afirmarse en tanto que creación social, el imaginario es más real que lo real. Lo imaginario es ideal —no material— porque, al igual que Dioniso y la metáfora, constituye el mundo en que vivimos sin alcanzar nunca las cosas mismas, las cuales se sustraen detrás

del lenguaje. La segunda característica compartida es que tanto el imaginario como Dioniso crean *ex nihilo*, aunque sepan que su radical creación nunca es reconocida como tal, sino “olvidada”. En tercer lugar, ambos viven en el *modo imaginario*, es decir, con el conocimiento de que sus obras son ilusiones, meras creaciones contingentes y nada más (ni menos). En Nietzsche, los conceptos literales olvidan que son metáforas e ilusoriamente se creen independientes; en Castoriadis, lo ensídico es una parte de lo imaginario que no se reconoce como tal. A la inversa, la metáfora en Nietzsche sabe muy bien que es ilusoria: a veces lo celebra, otras lo lamenta. Y lo imaginario en Castoriadis conoce sin duda que su entidad, aunque constitutiva del mundo, es bastante superflua, proclama su ilusión, se llama a sí mismo “imaginario” e, incluso, como el pobre Dioniso, a veces sufre: “[lo imaginario] está a la raíz del extrañamiento así como de la creación en la historia”¹⁷.

El joven Nietzsche y Castoriadis reclaman la posición superior de la creación sobre la determinación. Ambos emplean las figuras opuestas de Dioniso/lo imaginario y Apolo/lo ensídico en tanto que dos impulsos radicalmente diferentes, aunque se necesiten mutuamente para representar la constitución binaria del conocimiento y la sociedad. Dioniso/lo imaginario es el flujo creador que, para materializarse, utiliza a Apolo/lo ensídico. Apolo fija los límites de Dioniso para éste pueda ser aprehendido; Dioniso requiere de Apolo tanto como lo imaginario necesita las categorías y símbolos de lo ensídico. Lo imaginario es una corriente de significaciones que, como la música dionisiaca, emplea los códigos y la organización de lo ensídico para adquirir forma y ser percibido. No es de extrañar que Castoriadis escriba lo siguiente: “la imaginación por excelencia es la imaginación del compositor de música (que es lo que yo quise ser)”¹⁸. Lo imaginario, como la música, como Dioniso, es la “esencia” del mundo social —el devenir de figuras y de significados socialmente construidos—:

Ningún filósofo comienza diciendo: “que el *Requiem* de Mozart sea un paradigma del ser, empecemos por esto”. ¿Por qué no podemos empezar por la creación de un sueño, un poema, una sinfonía como el paradigma de la plenitud del ser, y por qué no vemos en el mundo físico un modo deficiente del ser, en lugar de mirar las cosas al revés, en lugar de ver en lo imaginario —es decir, lo humano— un modo secundario o deficiente del ser?¹⁹

¹⁷ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, p. 133.

¹⁸ CASTORIADIS, *World in Fragments*, p. 182.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

Lo ensídico y lo imaginario son esencialmente una creación, una fantasía radical, un *fantasma*. Mientras que el primero lo reprime y olvida, el segundo lo afirma. Por ello, Castoriadis pretende, tal y como el joven Nietzsche, que recobremos el impulso de la imaginación como la creación ontológica del ser previa al razonamiento lógico, a la argumentación y los juicios.

La oposición entre el imaginario y la lógica ensídica también está presente en la concepción del lenguaje de Castoriadis. Sumariamente, conforme a esta concepción, el modo ensídico es el ámbito del *significado*, mientras la dimensión imaginaria es el *uso* de tal significado. El lenguaje posee por un lado un elemento ensídico de *legein*, el código. Como tal está estructurado, a juicio de Castoriadis, en tanto que una correspondencia fija y estable entre las palabras y la institución de elementos o términos del conjunto distintos y definidos dentro de lo que se puede percibir. Aún más, todos los significados, *literales o figurados*, se determinan por esta correspondencia:

La significación es aquí [en la dimensión ensídica del lenguaje] la copertenencia, con grados, directa o indirectamente, de un término y a lo que se refiere. Es un haz de referencias que provienen de, y rodean a, un término. De esta forma, una palabra se refiere a sus significados lingüísticos canónicos, tanto si son “propios” como “figurados” y en todos ellos en el modo de la designación identitaria. Estos significados son aquéllos que un diccionario completo, o uno de sinónimos y antónimos, registra como un “estado” del lenguaje dado; un diccionario de este tipo existe sólo para un corpus de expresiones lingüísticas finitas y definidas, por tanto sólo para un lenguaje muerto²⁰.

El lenguaje como *legein* contiene los significados determinados sin ambigüedades. Por otro lado, el lenguaje es por encima de todo un fluir, un imaginario, un magma, un potencial inagotable de significación. Como tal, el lenguaje está por encima de la dimensión ensídica: es *uso*, infinita posibilidad de creación. Por tanto, a juicio de Castoriadis, la rígida malla ensídica ejerce “violencia” sobre el lenguaje, como si el magma que le caracteriza estuviera atrapado en ella. A la vez lo ensídico, aunque siempre presente y totalmente necesario para la comprensión, está continuamente siendo violentado por el uso del lenguaje, por el imaginario: “*todo lenguaje es un abuso del lenguaje; no hay uso del lenguaje en tanto que lenguaje en su uso propio*”²¹.

Conforme a la interpretación del lenguaje de Castoriadis, lo ensídico es la función de los significados fijos, el lenguaje considerado desde un punto de vista

²⁰ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, p. 345.

²¹ *Ibid.*, p. 348.

sincrónico, es decir, sin variaciones. Los significados, literales o figurados, son formas de *legein*: relaciones de correspondencia entre significantes y significados. El lenguaje en tanto que *legein* es, por tanto, un sistema cerrado de conjuntos²². Por el contrario, el imaginario es el modo en el que el lenguaje se utiliza, la capacidad del lenguaje para ser aplicado en múltiples contextos, para mudarse históricamente. El imaginario es el lenguaje desde una perspectiva radicalmente diacrónica.

Ahora bien, en contraste con lo que acabamos de ver, Castoriadis también retrata la oposición entre lo ensídico y lo imaginario en términos del antagonismo entre la literalidad y lo figurado:

El ser de la significación [lo imaginario]...ha sido descrito inadecuadamente y de hecho ocultado por las distinciones entre el significado propio y figurado..., denotación y connotación. Lo que estas distinciones persiguen sin llegar a formularlo es la diferencia entre el aspecto identitario ensemblista de lo significado y la significación plena. Bajo el control de la lógica identitaria y la ontología homóloga a ella, afirman explícitamente el elemento ensemblista-identitario como el propio, el central, la denotación de algo seguro indubitable en sí mismo. Pero no hay significado propio, es imposible aprehender y encerrar un significado en su propiedad: simplemente hay un *uso* identitario del significado. No hay denotación opuesta a la connotación²³.

Lo ensídico es la esfera de los significados literales, y lo imaginario es lo figurado, la entidad repleta y primordial de las significaciones. El lado ensídico del lenguaje establece categorías y otros elementos organizativos, es la esfera de los significados literales restrictivos. El lado imaginario crea, sobre la base de lo ensídico, las rebosantes significaciones de lo social y emplea los significados estables, los códigos y las convenciones para producir nuevas formas de expresión.

La pregunta que inmediatamente surge es la de la posición, dentro de este esquema, de los enunciados figurados. ¿Son significados determinados, estables, pertenecientes a la lógica ensídica del *legein* o son, por el contrario, una cuestión de uso, una creación radical del imaginario?

EL IMAGINARIO MÁS ALLÁ DE CASTORIADIS

La concepción del lenguaje de Castoriadis se basa en una separación estricta entre el significado y el uso. Los significados de las palabras pertenecen a la lógica ensídica, es decir, están estipulados por convenciones que establecen relacio-

²² Ibid., p. 217.

²³ Ibid., p. 347.

nes de correspondencia unívoca entre significantes y significados. El uso de las palabras es creación y función del imaginario —la esfera de la indeterminación y el devenir temporal. Los problemas que se derivan del establecimiento de distinción tan rígida entre el significado y el uso son bastante evidentes. El significado y el uso pueden diferenciarse de manera abstracta para un propósito específico, sin embargo, en prácticas concretas siempre y necesariamente están interrelacionados: no hay significado sin uso. Los significados de las palabras y las expresiones derivan del uso y, a la inversa, tanto unos como otras se emplean cuando sus significados se conocen. Los significados se transforman cuando se les da un uso diferente; las palabras pueden utilizarse diversamente si se considera que traicionan el significado o el uso que queremos darles. Además, una concepción extensiva del lenguaje (como lo es el concepto del imaginario de Castoriadis) no sólo se refiere a *palabras*, o a utensilios con los que enfrentarse al mundo, sino también y de forma más importante, a prácticas discursivas, esto es, a prácticas sociales entrelazadas en el discurso.

La oposición llevada a cabo por Castoriadis entre el modo ensídico del lenguaje, como conjunto rígido de significados, y el uso imaginario de la creación, traiciona la idea de que el lenguaje es una práctica social. De hecho, al separar entre significado y uso, Castoriadis contradice la idea de que el imaginario está constituido por las prácticas discursivas —conscientes o inconscientes— predominantes en una sociedad, existiendo en todas partes donde la sociedad misma alcanza.

Si, efectivamente, el significado y el uso están necesariamente interrelacionados y no pueden distanciarse, excepto por medio de la abstracción, entonces hemos de reconsiderar la noción del imaginario así como su contrario, lo ensídico, en tanto que lógicas que atraviesan lo social y orientan la política. ¿Cómo hemos de interpretar, a la luz de estas observaciones, la resignificación y el uso figurado del lenguaje, la introducción de nuevos significados en la esfera política? ¿Es un asunto —como Castoriadis sostiene— de la creación de nuevos usos imaginarios con la ayuda de la lógica ensídica? ¿Puede lo social seguir interpretándose, con Castoriadis, como la clausura cognitiva del imaginario? ¿Qué es por consiguiente la política? ¿Es, tal y como Castoriadis pone de relieve, el presuponer la primacía de lo imaginario? ¿Cómo nos permite la articulación del imaginario explicar la relación *antinómica* entre la mayoría de las significaciones sociales contemporáneas?

La elucidación filosófica de Castoriadis se basa en una separación estricta entre el concepto del imaginario y la lógica ensídica. Quisiera comenzar con esta división en el seno del lenguaje. Por el momento, podemos pensar en el lenguaje como un cuerpo de palabras para comunicarnos con los demás. La tesis de Casto-

riadis, como hemos visto, es que el lenguaje consiste por un lado en un sistema de significados determinados y reglas (la dimensión ensídica) y por otro en el uso de estos significados determinados en circunstancias concretas o cuando queremos introducir nuevas ideas. Cuando las entendemos, todas las palabras se acomodan y usan según el contexto de la emisión. Por tanto, es objetable la idea de un significado restrictivo que puede ser totalmente determinado, o dado de antemano al uso y a la comunicación. Tal y como Castoriadis mismo mantiene, empleamos palabras cuyos límites de aplicación conocemos, de manera que en efecto “sabemos de qué estamos hablando”; sin embargo —lo que es igual de crucial— sabemos de lo que estamos hablando sólo en el momento en el que usamos las palabras. Los significados que encontramos en los diccionarios no son más que usos generalizados o comunes de las palabras. El significado y el uso pertenecen a un continuo en el que los significados están siendo en mayor o menor medida transformados según las intenciones significadoras de los hablantes²⁴.

El concepto de Castoriadis de lo ensídico es demasiado rígido porque pasa por alto la relación existente entre el significado y el uso que da pie a este continuo. A la inversa, la idea de la dimensión imaginaria del lenguaje, en tanto que una expresión puramente indeterminada de novedad, tampoco es muy convincente. El lenguaje se renueva o es renovado (y empobrecido) por los hablantes cuando emplean (o no encuentran) las palabras que satisfacen sus necesidades presentes, o cuando crean nuevos significados. No obstante, esta capacidad no puede concebirse como un potencial primordial e imaginario requerido por la lógica ensídica para materializarse. El lenguaje es tanto innovación como cierto grado de estabilidad. Los significados están indeterminados sólo hasta el punto en que están cargados de connotaciones que, en el momento de la emisión, no se aprecian por completo o se olvidan. Los nuevos significados están continua e históricamente siendo recreados, pero esta creación no puede interpretarse como primordial con respecto a los viejos significados puestos en juego en cada caso. La función imaginaria del lenguaje es la capacidad humana para recrear significados, no la pura radical alteridad con lo ensídico a su servicio. Lo imaginario no puede hipostatizarse en cuanto tal: recrear significados es usarlos de una manera diferente; por tanto, como un asunto de uso (y significado), es una práctica social

²⁴ Empleo el término “intención” sin connotación consciente o voluntarista. Sigo aquí a Donald DAVIDSON, “A nice derangement of Epitaphs”, en Ernest LEPORE (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Londres, 1986, pp. 433-446. Otra muy válida versión de esta interacción entre significado y uso (o semántica y pragmática) se encuentra en el ya clásico texto de Stanley CAVELL, “Must We Mean What We Say?”, en *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, 1998, pp. 1-43.

y no una dimensión perenne del lenguaje. Por consiguiente, la tesis de Castoriadis de la “radicalidad” del imaginario no es un rasgo intrínseco del mismo sino que depende del uso, de la reflexión o de las alteraciones a las que sometamos al imaginario.

El lenguaje, no está de más reiterarlo, es una práctica social en la que los significados interaccionan con los usos. Si el imaginario se concibe como un conjunto de diferentes —aunque relacionadas— prácticas sociales predominantes en una sociedad, entonces se sigue que también estará presente en el lenguaje empleado por los miembros de esta sociedad. El imaginario, tal y como Castoriadis lo define, es un “magma” de significaciones sociales. En cuanto tal está entremezclado con los significados/usos de las palabras: los hablantes siempre encuentran el lenguaje en medio de las significaciones sociales reinantes. El que los significados lingüísticos sean prácticas sociales conlleva, por lo tanto, que lo que queremos decir con ellos es también parte del imaginario. El imaginario no es pues algo ontológicamente previo y opuesto a lo ensídico; sino algo política y epistemológicamente previo porque los significados no pueden aislarse de las prácticas sociales en las que están sumidos. El imaginario articula las significaciones sociales que los individuos dan por sentado.

El concepto del imaginario, por lo tanto, podría significar dos cosas diferentes: por un lado, como elemento constitutivo del lenguaje, expresaría la capacidad del lenguaje y de las prácticas discursivas para ser recreadas. Por otra parte —y ésta sería su dimensión social descriptiva— tendríamos el hecho de que los significados sociales están siempre y necesariamente interrelacionados con las significaciones predominantes en la sociedad, el hecho de que los significados nunca estén aislados en juegos lingüísticos, sino conectados en la constitución de lo social. Lo imaginario expresaría así la no unívoca y multidimensional orientación política, económica, religiosa, etc., de la que todos los significados, en cuanto sociales, participan, tanto cuando la seguimos consciente o inconscientemente, como cuando nos oponemos a ella deliberadamente. Y puesto que el imaginario en el lenguaje no puede concebirse como una cuestión de uso en oposición a la rigidez de la lógica ensídica, entonces tampoco podría entenderse el imaginario en su aspecto descriptivo como la pura alteridad²⁵.

²⁵ Una formulación psicoanalítica y política alternativa de esta concepción del imaginario es la de “discurso” en tanto que vínculo social tal y como la empleó Jacques Lacan a partir del seminario XVII. Jacques LACAN, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1992. Este planteamiento de Lacan además establece distinciones entre discursos, de manera que el “discurso capitalista” tiene su propio funcionamiento a diferencia de los otros (histeria, amo y analista).

NIETZSCHE OTRA VEZ: GENEALOGÍA DEL IMAGINARIO

La obra de madurez de Nietzsche podría concebirse como su propia transformación de la filosofía, de una explicación genética del conocimiento y lo social a una genealógica²⁶. La genealogía demuestra que las valoraciones y los intereses son los que guían el conocimiento, y no un supuesto valor trascendente e independiente de ellos. La genealogía también evidencia que los significados están relacionados unos con otros en gradaciones: las valoraciones y los juicios políticos no se llevan a cabo en referencia a un patrón fijo, sino sólo en relación con otras creencias. Según Nietzsche, ella muestra que el vocabulario de los opuestos sólo se refiere a lo que en cada caso se considera extremo. Por ello, al establecer la explicación genética la primacía de una forma particular de conocimiento —bien la lógica, lo ensídico, la metáfora o lo imaginario—, se acaba engañando a sí misma al afirmar una fuente de conocimiento más genuina.

La genealogía descubre además que lo que en un momento dado es considerado primordial puede transformarse y convertirse en algo secundario o a la inversa, según los intereses de los hablantes. Por consiguiente, la genealogía deja claro que si queremos afirmar que el conocimiento es una práctica social y una creación histórica, entonces esta afirmación siempre se puede hacer hasta el final, hasta los límites de nuestro aparato conceptual. En consecuencia, si con Castoriadis queremos emplear los conceptos de lo imaginario y lo ensídico para describir el conocimiento y lo social, habremos de, en primer lugar, operar genealógicamente y reconocer que todo acerca de lo que hablamos es una práctica social, una institución histórica contingente. Y en segundo lugar, habremos de abandonar la oposición estricta entre lo imaginario y lo ensídico así como la primacía ontológica otorgada al primero.

La dimensión ensídica y el imaginario pertenecen a un continuo de prácticas sociales. Nuevas formaciones discursivas emplean elementos de las antiguas, los combinan y crean prácticas distintas. Los significados de las palabras, las creencias, las prácticas discursivas y las acciones políticas no pueden distinguirse, por tanto, como si por una parte correspondieran a la esfera de la determinación estricta, y por otra vinieran al ser mediante la radical innovación. Las significaciones sociales han sido siempre históricamente creadas: de este hecho, sin embargo, no se extrae que las significaciones sean esencialmente imaginarias y que necesiten la determinación para manifestarse. Una significación social no es un contenido (imaginario) distinto de una forma que le dota de límites (ensídi-

²⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5, Walter de Gruyter, München, 1999, pp. 245-412.

co). Por el contrario, una significación social es imaginaria o ensídica, o en gradación entre lo imaginario y lo ensídico, dependiendo del uso o la interpretación que le demos.

Recordemos la definición de las significaciones sociales que constituyen el magma de la sociedad. Castoriadis las caracterizaba en primer término como imaginarias porque se crean *ex nihilo* y porque la sociedad, al generarlas, no las reconoce como su propio producto. De esta falta de reconocimiento Castoriadis afirmaba que la sociedad vive en la dimensión imaginaria. Si pensamos, con Nietzsche, en el imaginario y lo ensídico como aspectos de un continuo, entonces las significaciones sociales serán imaginarias cuando —tal y como Castoriadis señalaba— la sociedad y los actores sociales no acepten que las prácticas sociales y las significaciones existentes son sus productos, lo cual implica que las significaciones sociales pueden dejar de ser meramente imaginarias cuando los individuos reconocen que ellos mismos (u otros) son sus creadores.

En este sentido la palabra imaginario tiene una función crítica: la de indicar las instancias en las que se niega lo social. Las significaciones sociales predominantes, las que damos por sentado, sólo están en el modo imaginario cuando no reconocemos en ellas el potencial para su transformación. El reconocimiento de su condición imaginaria es cuestión de situación, perspectiva y esfuerzo puesto que, al ser reinantes y al asumirse casi siempre sin cuestionamiento, su carácter imaginario predominante es muy difícil de discernir. Mostrar lo imaginario es ganar una posición crítica de distancia; un movimiento *desde dentro* —desde la vida y la creencia en las significaciones sociales— *hacia afuera* —hasta el cuestionamiento de su carácter imaginario. Este movimiento, el espacio y la relación creada entre estas dos perspectivas interna y externa, es necesario para percibir la diferencia. El modo imaginario expresa, pues, la progresiva reflexión sobre la *socialidad* de lo social, el darse cuenta de que los valores, identidades y relaciones que consideramos inmutables, es decir, *dados* no son sino el resultado del grupo social en el que vivimos. La función crítica del imaginario es, pues, cuestión de desdoblarse con respecto a los significados asumidos o tomados como generalmente válidos.

Castoriadis también caracterizaba las significaciones sociales como irracionales. En este sentido, lo que está en juego es el concepto de *racionalismo* o *racionalización* de Max Weber en tanto que la progresiva dispersión de conceptos o prácticas en diferentes esferas de la vida social (tecnología, burocracia, educación, ética, profesión, entre otras)²⁷. Lo que hace Castoriadis es igualar este tipo

²⁷ Max WEBER, “Bureaucracy” y “The Social Psychology of the World Religions”, en H. H. GERTH y C. WRIGHT MILLS (ed.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, Routledge, London, 1948, 1991, pp. 196-244, 267-301.

de racionalización con la lógica ensídica, es decir, con la progresiva abstracción, determinación rigurosa y regulación de conceptos y enunciados. A su juicio, las significaciones sociales no son racionales porque exceden, en su plenitud y singularidad, las formaciones rígidas de la lógica ensídica. Contra esta concepción tan estrecha de lo racional, podría argumentarse que la racionalidad también se concibe como la coherencia normativa de creencias entre sí²⁸. Un enunciado es racional si puede ser comprendido y puesto en relación con otros enunciados dentro del discurso: es un asunto tanto de grado y perspectiva como de dejar claro a los demás lo que queremos decir. La elucidación de Castoriadis acerca de la racionalidad es demasiado limitada, pues sólo incluye las prácticas sociales de lo que se suele llamar la racionalidad instrumental. Lo demás pertenece a lo imaginario. Y al otorgar al supuesto imaginario irracional la posición ontológica privilegiada sobre otras prácticas, sitúa el ámbito de lo social en las manos de la pura creación *ex nihilo*. Pero si evitásemos la dicotomía *racional/ensídico versus irracional/imaginario*, y por el contrario pensásemos las formaciones racionales en tanto que comprensibles a los demás, y a nosotros mismos, entonces la postura crítica de la genealogía —evaluando los enunciados en relación con otros intereses y creencias— podría intervenir para decidir sobre la racionalidad de las significaciones sociales.

Las significaciones sociales son ideales, en el panorama dibujado por Castoriadis, porque se sobreponen a los objetos materiales del mundo natural. Su identidad es más real que el estrato natural: son el mundo en el que vivimos. Esta caracterización de lo social reconoce la creación social del mundo, aunque parece más bien una especie de *esquema conceptual* que flotase para estructurar el mundo y la realidad²⁹. Castoriadis tiene claro que la idea de una superestructura lingüística lleva a inconsistencias graves, y es cierto que en varias partes de su obra se ocupa de este problema. Sin embargo, también es verdad que en otras

²⁸ He desarrollado esta idea de la normatividad lingüística en: Sonia ARRIBAS, “Normativity without Exception: Donald Davidson on Language and Communication”: *Sorites*, Vol. 18 (febrero de 2007), pp. 76-97. También disponible en: www.ifs.csic.es/sorites/Issue_18/arribas.htm (agosto de 2008).

²⁹ Empleo críticamente el término “esquema conceptual” siguiendo a Donald DAVIDSON, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 183-198. Se trataría de algo así como una estructura (o superestructura) que se coloca sobre el sustrato natural. Empleo la referencia a la superestructura en relación al diálogo con cierto marxismo que mantuvo Castoriadis durante toda su vida. Curiosamente, quien afirmó más claramente que el lenguaje no es una superestructura fue Joseph STALIN, *Marxism and the Problem of Linguistics*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1950. Reproducido en: www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1950/jun/20.htm (agosto de 2008).

ocasiones mantiene la idea de lo social y del lenguaje en tanto que una entidad que “da forma” u “organiza” el mundo. Nuestro autor establece la dimensión imaginaria como privilegiada y más básica que la ensídica. El imaginario es la esencia en devenir de la realidad, mientras que lo ensídico es su condensación rígida. Si la constitución del mundo es una jerarquía de entidades, entonces — como ya hiciera el joven Nietzsche— lo que se sitúa en el mismo origen es más real que cualquiera de sus derivados. Así que, incluso cuando Castoriadis refuta el concepto de la cosa misma o el de la realidad con la que los significados sociales han de medirse para ser verdaderos, lo cierto es que la estructura genética de su proyecto designa una entidad que es más real y más verdadera que todo lo demás. Por esta razón Castoriadis concluye que la idealidad del mundo social es más real que la así llamada *realidad* de la naturaleza y los objetos materiales. Es una conclusión similar a la de los textos de juventud de Nietzsche cuando celebraban la idealidad del arte en tanto que más real que cualquier otra forma de experiencia³⁰.

Rechazar la comprensión genética del conocimiento y lo social, por el contrario, transforma la oposición ideal/real en una perspectiva crítica similar a la de los conceptos imaginario/no imaginario. Una perspectiva crítica de la idealidad o realidad de los conceptos descubre el componente prescriptivo de las palabras y los enunciados: no sólo describen prácticas sociales existentes (reales), sino también sugieren (idealmente) la posibilidad de nuevas prácticas sociales.

La indeterminación radical es la otra característica fundamental de las significaciones sociales imaginarias. El imaginario afirma significados no fijos que escapan a los límites de lo que usualmente se mantiene en la sociedad. Las palabras, enunciados, creencias y prácticas habituales, según Castoriadis, forman parte de la lógica ensídica, por ello la aparición del imaginario radical tiene que tener lugar dentro de los límites precisos de esa lógica. Pero, tal y como los previos argumentos han puesto en claro, Castoriadis emplea una serie de hipostataciones. La indeterminación y la determinación se necesitan mutuamente. De esto, sin embargo, no se puede inferir que la determinación es subsidiaria o simplemente un asunto de la lógica. De hecho, si la determinación y la lógica ensídica suponen una amenaza a la creación, esto es debido al hecho de que son una práctica social, es decir, un discurso dominante en el ámbito social. Lo ensídico

³⁰ Esto sin duda guarda relación con el hecho de que, a medida que Castoriadis desarrolla a lo largo de los años su concepto del imaginario, va dejando de tomar en consideración los temas económicos. El ámbito de las significaciones es, a su juicio, epistemológica y ontológicamente primordial con respecto a las relaciones materiales. Esta división de labores entre lo lingüístico y lo económico es obviamente insostenible según la propuesta alternativa aquí defendida.

no puede ser interpretado como un universal cerrado, sino más bien como una práctica discursiva que abunda en nuestras sociedades. Y a la inversa, el imaginario podría caracterizarse asimismo como un conjunto variable de prácticas sociales creativas, cuya indeterminación habrá de valorarse dependiendo del uso crítico que quiera hacerse de él.

De lo que se trataría, en definitiva, es de liberar el concepto del imaginario de sus inclinaciones genéticas por medio de la genealogía nietzscheana, pero reteniendo su significado más importante, a saber, aquél del que recibe el nombre. Sería lo que nos permitiría usarlo genealógicamente como un índice del reconocimiento de la *socialidad* de lo social: el imaginario en tanto que el ocultamiento de lo social. Pero entonces surge la siguiente pregunta, formulada por el mismo Castoriadis: “¿Qué es lo que, en medio de la infinidad de las posibles estructuras simbólicas, especifica *un* sistema simbólico, establece las relaciones canónicas prevalecientes, orienta en *una* de las posibles e innumerables direcciones todas las metáforas y metonimias que se pueden concebir abstractamente?”³¹.

LA FUNCIÓN CRÍTICA DEL IMAGINARIO

Ya hemos subrayado lo suficiente que el imaginario consiste en el magma de las significaciones sociales predominantes en una sociedad. Para averiguar cómo orienta efectivamente la creación, conviene examinar con cuidado el siguiente ejemplo de Castoriadis, puesto que pone de relieve su función más importante:

Consideremos el fenómeno que Marx denominó la cosificación en términos más generales, la “deshumanización” de los individuos de las clases explotadas en ciertas fases históricas: un esclavo es visto como un *animal vocale*, el trabajador como una “pieza del mecanismo” o una mera mercancía. Poco importa aquí que esta asimilación nunca pueda ser realizada totalmente, que la realidad humana de los esclavos o de los trabajadores la ponga en cuestión, etc. ¿Cuál es la naturaleza de esta significación —la cual, recordemos, lejos de ser simplemente un concepto o una representación, es una significación operativa, con consecuencias históricas y sociales de peso—? Un esclavo no es un animal, un trabajador no es una cosa; pero la cosificación ni es una falsa percepción de la realidad ni un error lógico...La cosificación es un significado imaginario (no hace falta recalcar que el imaginario social, tal y como lo entendemos, es más real que lo “real”). Desde un estricto punto de vista simbólico o “lingüístico” aparece como un cambio de significado, como una combinación de metáfora y metonimia. El esclavo puede “ser”

³¹ CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, p. 160.

un animal sólo de manera metafórica, y esta metáfora, como cualquier otra, se basa en una metonimia, la parte se toma por el todo con respecto al animal así como con respecto al esclavo, la pseudoidentidad de las propiedades parciales se extienden hasta el todo del objeto considerado. Este cambio de significado, sin embargo, el cual, después de todo, es la operación infinitamente repetida del simbolismo, el hecho de que un significado se desliza bajo otro, es simplemente una forma de describir lo que ocurre; pero ni explica la génesis ni el modo de ser del fenómeno concernido. La cosificación —en el caso de la esclavitud o en el del proletariado— conlleva el establecimiento de una nueva significación operativa, la aprehensión de una categoría de hombres como si fuera asimilable por otra, la del animal o la cosa, en todos los aspectos prácticos. Esto es una creación imaginaria; no puede explicarse por medio de la realidad, por la racionalidad, o por las leyes del simbolismo (de nuevo, es una cosa distinta decir que esta creación no puede “violarse” las leyes de lo real, lo racional y lo simbólico; no necesita ser clarificado en conceptos o en representaciones para existir; es operativa en la práctica y la acción de la sociedad considerada como un significado que organiza la conducta humana y las relaciones sociales, independientemente de su existencia “para la consciencia” de tal sociedad. El esclavo es visto de una forma metafórica como un animal, el trabajador como una mercancía en la práctica social existente mucho antes de los juristas romanos, de Aristóteles o de Marx)³².

En estas líneas Castoriadis conecta su concepto del imaginario con la filosofía del lenguaje y con la problemática marxista del trabajo enajenado y la cosificación. ¿Qué relación guarda la cosificación con el imaginario de la sociedad? Según Castoriadis, toma tantos usos/significados como ha habido o hay sociedades. Se podría por ejemplo pensar en una sociedad en la que la mayoría de la sociedad estuviera siendo tratada, percibida e identificada en tanto que objetos: por las condiciones extenuantes en el trabajo, o porque las mujeres sirven como prostitutas o se autoinmolan a los dioses, etc. Cada uno de esos significados sería, para nuestro autor, un conjunto de prácticas discursivas y sociales. Dependiendo de la sociedad, una mujer, un hombre, un niño o un negro, están siendo igualados con un objeto, con una máquina o con un mero cuerpo biológico. Si cualquiera de estas ecuaciones es parte del imaginario de la sociedad, se trata de una significación social que orienta todos los valores, las creencias y las acciones en la misma. Así, en una sociedad basada en la esclavitud, una persona con la

³² CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, pp. 140-141. Aparte de esta crítica inmanente a Castoriadis, se podría también ofrecer una lectura alternativa de la función metafórica y metonímica en la constitución subjetiva del trabajador asalariado (que no esclavo ni animalizado) en la relación capitalista, tal y como lo desarrolló Marx en el Primer Volumen de *El Capital*; ver: Sonia ARRIBAS y Howard ROUSE, *Egocracy*, Diaphanes, Berlín (en prensa).

piel oscura será siempre vista como un objeto, como un esclavo. O en una sociedad racista, ciertos rasgos impedirán a una persona constituirse enteramente dentro de la categoría de ser humano. En tanto que una significación central que afecta a la total organización y entidad de la sociedad, la identificación entre piel oscura y objeto tiene repercusiones en todas las esferas de la sociedad: el lenguaje (connotaciones de las palabras blanco, negro, sus sinónimos y las gradaciones de color intermedias; el significado de las palabras humano u hombre, las cuales se identifican inmediatamente con la piel clara); las relaciones económicas (los esclavos trabajan para los demás); las relaciones sexuales (deseo hacia personas del mismo o diferente color); la religión y el mito (Dios y otras divinidades son blancas); la ciencia y la medicina (los cuerpos de determinada raza están expuestos a experimentación); el orden legal (separación entre ciudadanos y extranjeros según rasgos físicos); la vida urbana y la arquitectura (las áreas habitadas por distinta población dependiendo del color); y así en innumerables ejemplos. El imaginario central puede por tanto ser rastreado en cada ámbito de la sociedad, a pesar de que casi nunca es reconocible como tal al ser asumido como *dado* o inmutable.

La tesis de Castoriadis reitera la idea de Nietzsche según la cual la ecuación entre dos significados/ usos es una formación del lenguaje figurado que, y esto es lo importante, habita en el seno de lo que la sociedad entiende como *dado*. Mediante el lenguaje figurado asimilamos significados y prácticas sociales, de manera que nuestras creencias y conductas se organizan y estructuran en torno a ciertas ecuaciones. Si éstas logran una dimensión social, entonces organizan y estructuran todas las relaciones e identidades sociales. Cuando son centrales, las significaciones sociales imaginarias se dan por sentadas, es decir, no se perciben como *cambios de significado*. Expresan, para la mayor parte de la población, el modo en que las cosas y los individuos son en una sociedad dada. Para reconocerlas hace falta la reflexión sobre la forma en que los significados son empleados por los hablantes dependiendo de sus intereses y valoraciones.

El concepto de Castoriadis del imaginario necesitaría, por tanto, una diferenciación interna: las prácticas y los significados sociales serán percibidos como *literales*, o como *figurados/cambios de significado*, dependiendo del reconocimiento por parte de sus hablantes de la *socialidad* de lo social. Alguien que ve inevitablemente a un individuo o a sí mismo, por seguir con este ejemplo, en tanto que un objeto, considera tal identificación como algo literal; alguien que duda o se pregunta acerca de esta asimilación, ya ha comenzado a establecer diferenciaciones, es decir, ya ha empezado a preguntar en qué medida la ecuación (metafórica o metonímica) ha de ser tomada literalmente. Y si a partir de esta duda, este individuo no sólo cuestiona un caso conocido, sino también otros

similares que repiten la ecuación en toda la sociedad, entonces este individuo ya está cuestionando el carácter supuestamente *dado* de la ecuación en cuestión — es decir, ya está indagando el grado en que esta ecuación es literal o figurada en su sociedad. Además, si este individuo se empieza a preguntar acerca de las múltiples diferenciaciones en que la dicha ecuación tiene lugar, es decir, si pregunta en qué medida y qué individuos son objeto de ella, por quiénes son así identificados, sirviendo a qué intereses o propósitos, entonces este individuo ya está pensando genealógicamente. El imaginario podría concebirse como instancia crítica para señalar aquellos casos en que se niega el carácter social de los significados. La función principal de la crítica será la distinción entre lo literal y lo figurado, la que nos permite que nos preguntaremos continuamente: ¿en qué medida es esta creencia o práctica, este significado o valor, algo que aceptamos ciegamente como *dado*, y lo seguimos con resignación o cinismo, lo cuestionamos activamente, o lo rechazamos por completo? O también: ¿en qué medida queremos que esta creencia o práctica sea la orientación efectiva de nuestra acción política?

La orientación figurada del lenguaje, del derecho, y de las prácticas sociales en general, no es ni novedad radical ni tan sólo cuestión de uso. El imaginario está formado por prácticas de significado y uso; las gradaciones intermedias que diferenciamos sirven para la función crítica. Por tanto, podemos prescindir de esa idea de Castoriadis de que lo social es predominantemente imaginario sirviéndose de lo ensídico para materializarse. En consecuencia, podemos aventurarnos a descartar, asimismo, la idea de que las significaciones sociales centrales son construcciones imaginarias que han sido invadidas por la lógica ensídica (aunque en tanto que práctica social de cuantificación y de racionalidad instrumental, la llamada lógica ensídica sea predominante). El imaginario podría pues interpretarse como una interrogación crítica, y no tanto como la dimensión ontológica de lo social. Nos interrogamos acerca del imaginario de la sociedad cuando comenzamos a poner en relación nuestras creencias y prácticas con las de los que nos rodean, cuando enlazamos nuestras palabras y nuestros valores con los de los individuos que los comparten: cuando nos preguntamos en qué medida son imaginarios.

La interrogación acerca del imaginario ha de llevarse a cabo no sólo para una instancia particular (“¿es imaginario lo que hace o cree este individuo, lo que yo creo y realizo? ¿es esta creencia una fantasía?”), sino para múltiples casos similares. Sólo nos preguntamos acerca de la institución imaginaria de la sociedad cuando experimentamos, tal y como el propio Castoriadis afirma, que una significación particular y las relacionadas no son tan sólo hechos fortuitos. Cuando somos conscientes de que una ecuación se reitera en mayor o menor medida

en todas partes —o por lo menos en esferas diferentes comparables de la sociedad—, o cuando observamos que tal identificación está relacionada con otros significados sociales relevantes, entonces su condición imaginaria empezará a salir a la luz. O lo que es lo mismo: su condición será interrogada o comparada. En efecto, la identificación será cuestionada en su literalidad, en el grado en que es asumida en su mayor parte sin cuestionamiento.

Ahora podemos reintroducir un término clave de Castoriadis. Las sucesivas repeticiones y variaciones sobre una identificación constituyen, en efecto, la *clausura cognitiva* de la sociedad: el que los significados y las ecuaciones no aparecen aisladamente, sino conectados entre sí en todos los ámbitos de la vida social³³. Por lo tanto, la apertura de la clausura cognitiva de la sociedad es la interrogación acerca de la relación entre lo imaginario y lo literal en cuanto a las significaciones sociales básicas que orientan nuestra sociedad y las normas que compartimos.

Esta interrogación no constituye en sí misma una instancia creadora, si bien es el primer paso para ello. Para crear y resignificar valores y significados sociales se han de introducir nuevas identificaciones entre, y contra, las ya existentes. Los nuevos significados resignifican los viejos, y serán aceptados cuando sean comprensibles y seguidos por otros, cuando sean racionales (en el sentido en el que he estado empleando esta palabra), o cuando otros se identifiquen con ellos. La creación guiada por el proyecto de la autonomía (la praxis) se convierte, según esta reconstrucción crítica de la elucidación de Castoriadis, no en la mera insistencia en que hay un componente imaginario esencial y primordial en el lenguaje y lo social, sino más bien, y sin negar la predominancia de lo imaginario, en su continuo cuestionamiento y en la acción para modificarlo. La praxis es, por lo tanto, la interrogación acerca de los valores, prácticas y significaciones sociales que se dan habitualmente por sentados; es la acción que relaciona el lenguaje y las prácticas sociales, en tanto que valores predominantes, con significados alternativos que abren el imaginario a la resignificación. Y, a la inversa, el ocultamiento de la *socialidad* de lo social no puede concebirse simplemente como el estar atrapados en la determinación; por el contrario, la heteronomía es la creencia de que los significados que nos constituyen son nuestra propia creación,

³³ Jay M. Bernstein sostiene que el magma de las significaciones sociales imaginarias, contra Jean François Lyotard, es una “gran narrativa” porque orienta los valores fundamentales de la sociedad. Jay BERNSTEIN, “Grand Narratives”, en *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, Routledge, London y New York, 1991, pp. 102-123. Del mismo autor, véase, contra las críticas de Habermas a Castoriadis: Jay BERNSTEIN, “Praxis and Aporia. Habermas’ Critique of Castoriadis”, *Revue Européene des Sciences Sociales*, XXVII, n.º 86 (1989), pp. 111-123.

cuando en realidad son parte del imaginario social. La heteronomía es la total aceptación de las significaciones sociales asumidas de una vez y para siempre. O, tal y como Castoriadis lo deja claro:

La *heteronomía* en el ámbito humano y en el ámbito socio-histórico [es] el estado en el que las leyes, los principios, las normas, los valores, y los significados están “dados” para siempre y donde la sociedad o el individuo, según el caso, no ejerce acción ninguna sobre ellos³⁴.

No conviene minimizar la diferencia entre el concepto de Castoriadis del imaginario y esta reconstrucción crítica que hemos aquí planteando. Si pensamos en el imaginario en tanto que una interrogación crítica, y no como un constituyente ontológico del lenguaje, entonces tanto el imaginario como lo ensídico han de considerarse prácticas sociales por medio de las cuales los hablantes niegan (o les son negados), en mayor o menor medida, su participación en la creación de lo social y de sí mismos. Esta interpretación emplea el término imaginario en su función explícitamente genealógica y política, no como una palabra que significa simultáneamente “extrañamiento” y “creación”, si bien se reconoce que ambos conceptos están siempre relacionados.

El imaginario, en tanto que una creación lingüística, tiene que dejar de lado la dicotomía entre lo ensídico y lo imaginario y las definiciones concomitantes de la racionalidad, la determinación y la idealidad. Esta oposición tan rigurosa proviene del no tomar suficientemente en serio que lo ensídico y lo imaginario son en efecto prácticas sociales. Si estos términos denotan prácticas sociales, también habremos de reformular la tesis de Castoriadis según la cual el énfasis dado por la lógica ensídica y por la filosofía política a la determinación es, sencillamente, el resultado del imaginario predominante e incuestionado en la sociedad contemporánea sobre el valor de las ciencias naturales y la técnica. Castoriadis defiende enérgicamente que la filosofía política requiere la afirmación de la contingencia y de la variación de significados y prácticas; pero mantener sin mayor aclaración que aquélla ha sido (y sigue siendo) metafísica es ignorar el hecho de que, si bien es cierto que muchas teorías se basan en presupuestos metafísicos o ideológicos, esto se debe a las prácticas sociales predominantes que reflejan, y no a un rasgo esencial del lenguaje. De esta manera, el autoproclamado descubrimiento del imaginario por parte de Castoriadis no puede considerarse el hallazgo de un constituyente ignorado del lenguaje. Este *hallazgo* ha sido posible —para citar dos ejemplos, heterogéneos entre sí, pero al fin y al cabo

³⁴ CASTORIADIS, *World in Fragments*, p. 17.

relacionados en su práctica con el imaginario— gracias a los estudios psicoanalíticos, y por las prácticas y movimientos sociales impulsados a partir del cuestionamiento radical de lo social.

La teoría política es consciente de su propia *socialidad*, de su propio carácter imaginario, cuando comienza a preguntarse por qué la imaginación se ensalza tanto, por qué las prácticas sociales predominantes celebran, al tiempo que excluyen, prácticas autónomas e imaginativas. Para ello, la filosofía política no puede simplemente pregonar que “debajo del imaginario social establecido el fluir del imaginario radical continúa intermitentemente”³⁵. No debajo, sino como límite constitutivo del lenguaje y de las prácticas sociales, se encuentra lo no lingüístico; aquello a lo que sólo accedemos mediante el lenguaje, en el que abre una fractura; aquello que no sólo crea el imaginario, sino que también permite su cuestionamiento.

Para terminar, unas palabras sobre el concepto de Castoriadis de autonomía para contraponerlo a la autoafirmación nietzscheana: si los significados y las prácticas sociales no emergen ni se sustentan en los individuos aislados, ni tampoco en la comunicación intersubjetiva que tiene lugar en esferas concretas, sino más bien en las prácticas predominantes de una sociedad, entonces el proyecto de la autonomía obviamente no es algo que sólo atañe al filósofo que clama sus valores y los redescubre metafóricamente.

Si empleamos el concepto del imaginario como una instancia crítica de reconocimiento de la irreducible dimensión histórica y social de las significaciones (su repetición y su variación), y como la posibilidad de la apertura de la clausura cognitiva de la sociedad, entonces el cambio social y político, tal y como recalca Castoriadis, proviene de una transformación en la estructura total de la sociedad, y no de la mera idiosincrasia creadora del individuo. Las idiosincrasias particulares existen en el magma que las creó; por tanto, si se puede pensar y actuar en busca de alternativas políticas, entonces no podemos soslayar que la mayor parte de los así llamados *cambios* se producen en el seno de un sistema económico y político que continuamente se reproduce mediante estos supuestos cambios —o como ya sugirió Lampedusa, en un sistema en que todo cambia para que las cosas sigan siempre igual. La autonomía no significa, por tanto, la afirmación del proyecto individual, sino el darse cuenta de que tal proyecto individual es posible cuando, en primer lugar, empezamos a cuestionar las prácticas sociales imperantes que lo niegan.

³⁵ CASTORIADIS, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 153.