

Imaginación y Reflexión en Castoriadis

Introducción

En esta exposición del texto de Cornelius Castoriadis intitulado “Imaginación, imaginario, reflexión”, contenida en *Ontología de la creación*, se intentará identificar los postulados que sean viables situar dentro de los ejes del Seminario, en cuanto a la vinculación de los juicios reflexionantes, la imaginación y las emociones en la generación de espacios comunes.

En dicha obra, Cornelius Castoriadis le reclama a la filosofía que no le ha dado a la imaginación radical el lugar central que le corresponde, misma que descubrió Aristóteles desde la antigüedad, si bien éste no la desarrolló y relegó a la imaginación a un papel secundario, donde ha permanecido desde entonces. Esta misma imaginación primera, radical, también fue vista por Kant, brindándole un trato similar que Aristóteles.¹

Para Castoriadis la imaginación radical se manifiesta antes “de la distinción de lo «real» y lo «imaginario» o «ficticio». Para decirlo brutalmente: es porque hay imaginación radical e imaginario instituyente que hay para nosotros «realidad» y tal realidad”.²

El imaginario radical no crea imágenes en el sentido habitual, son formas (que pueden ser imágenes en sentido general “pero centralmente, son significaciones e instituciones, las dos siempre solidarias. El término imaginario es aquí un sustantivo, y se refiere claramente a

¹ Castoriadis distingue dos tipos de imaginaciones; una imaginación creadora, poiética, radical, que surge *ex nihilo* y otra reproductiva, que sólo copia de manera imperfecta las ideas, cosas o sucesos pertenecientes a la realidad, la cual se limita a hacer presente lo ausente.

Por su parte el autor, en *La institución imaginaria de la sociedad*, publicada en el año de 1975, desarrolla que el imaginario social apunta a lo que no es visible, tangible, pero está presente, es real. Constituye un mediador entre el sujeto y la realidad social, que dota de sentido a ésta a través de las significaciones imaginarias sociales que aporta.

Habría también dos tipos de imaginarios sociales, el instituyente y el instituido. El imaginario social instituyente surge en el margen de indeterminación de la sociedad —en la fisura, en lo contingente—, es constituyente de la sociedad al aportarle nuevas imágenes cargadas de significado no existentes previamente y que no corresponden a una percepción inmediata de la realidad, ni se encuentran racionalizadas explícitamente. El imaginario reproductivo, *efectivo* (de segundo grado), consistirá en una representación mental de lo existente a partir de que los contenidos del imaginario *radical* son instituidos, institucionalizados, de manera que un sentido articulado le es impuesto a la sociedad.

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

² Cornelius Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión” en *Ontología de la creación*, Trad. José Malaver. Bogotá, Colombia, Ensayo y Error, 1997. (Col. Pensamiento Crítico Contemporáneo), p. 133.

una substancia; no es un adjetivo que denota una cualidad”.³ Desde una consideración personal, para tratar de entender tal planteamiento, puede establecerse un posible paralelismo con las ideas como las concibe Platón, en cuanto a que son *formas*, como *formas ideales*, de manera que para decir que algo es bello, primeramente debe establecerse qué es lo bello (primero se define al sustantivo y después se aplica como cualidad), con la salvedad de que aquí los imaginarios si bien serían *formas*, como *formas imaginarias*, en ningún momento tienen un carácter universal, absoluto, eterno o causal; por el contrario, los imaginarios son de índole histórico-social, corresponden a contextos materiales y culturales particulares. Otra diferencia del imaginario radical con las ideas es que el primero es de índole prerracional, incluso se sitúa antes de las sensaciones, es decir éstas se perciben de acuerdo a los imaginarios que ya posee el individuo, si bien no es una operación pasiva, como se verá más adelante.

A continuación trataré Castoriadis cómo opera la imaginación radical en el sujeto particular a través de su psique (utiliza éste término en vez de subjetividad, dado que está en contra de la separación sujeto-objeto). Antes cabe advertir que lo fundamental en la obra de Castoriadis es la consideración de los imaginarios en su carácter de social, en donde la sociedad no es una adición o agregado de individuos, éstos también detentan un carácter de social ya que son fabricados socialmente a partir de que los imaginarios instituidos van modelando su psique; considero se estaría ante una simbiosis en la dinámica individuo-sociedad.

Imaginación desde la vertiente filosófica

Castoriadis inicia exponiendo el trato que le brindó Aristóteles a la imaginación, lo cual abordamos el semestre anterior con la obra de Castoriadis “El descubrimiento de la imaginación”. Cabe al respecto destacar que “El alma nunca piensa sin fantasmas”, el hombre utiliza la razón porque imagina.⁴ Al respecto, la filosofía ha reducido la imaginación a un papel secundario, “tan pronto perturbador y negativo, tan pronto auxiliar e instrumental: la cuestión que se planteó fue siempre la del papel de la imaginación en nuestra relación con lo verdadero/falso, con lo bello/feo, con el bien/mal, como ya dados y determinados”.⁵

³ C. Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión” en *Ontología de la creación*, p. 133.

⁴ Cornelius Castoriadis, “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. 4a. reimp. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 2005. Señala el autor que tradujo al francés *phantasma* por *phantasme*, ya que traducir “esta palabra, como se ha hecho, por imagen, representación, etc. es infiel y fuertemente interpretativo”. p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

Continuando con la obra “Imaginación, imaginario reflexión”, Castoriadis critica el lugar destacado que la filosofía ha brindado a la razón en contra de la opinión, la doxa, en busca de la verdad, para preguntarse ¿cómo y por qué un mundo y el ser llegan a ser para un sujeto humano? ¿cómo los humanos llegan a estar dotados de lenguaje? ¿de dónde viene el lenguaje? en donde si bien “los griegos habían descubierto la distinción entre *physis* y *nomos*, entre la naturaleza y la institución [...], temían abrir la vía a lo «arbitrario» y a la libertad”.⁶

Así, “de las categorías ontológicas que muy pronto han emergido, esta razón podía residir en las Cosas, las Ideas o los Sujetos —es decir, en los Individuos Substanciales, las cosas capaces de ideas, *res cogitans*— pero ciertamente no en un colectivo social anónimo, que sólo podía ser visto como una simple colección de tales individuos, comprometidos en un comercio a causa de sus necesidades, su miedo o sus «cálculos racionales». [...] Pero la imaginación radical del sujeto humano singular y el imaginario social instituyente crean, y crean *ex nihilo*. Y lo que éstos crean debe ser un no-ser, o mejor ficciones e ilusiones”.⁷

En lo que se refiere a Kant, nuestro autor apunta que “En la *Crítica de la razón pura* (Sección 24, B 151), se encuentra una definición en buena y debida forma: «la imaginación es el poder [*vermögen*] de representar un objeto en la intuición incluso sin su presencia». Se puede notar que Parménides decía ya lo mismo, si no más: «considero como los [seres] ausentes están presentes a/por/para el *nous*. Curiosamente, Sócrates en Platón, va mucho más lejos, cuando afirma que la imaginación es el poder de representar(se) lo que *no* es. Kant prosigue: «como todas nuestras intuiciones son sensibles, la imaginación pertenece a la sensibilidad». Como intentaré mostrarlo más abajo, es lo inverso lo que es verdadero: la sensibilidad pertenece a la imaginación. La imaginación de la cual habla aquí Kant es la imaginación *segunda*”.⁸

Y más adelante: “Se sabe que Kant irá mucho más allá de lo que esta definición implica: la concepción de la «imaginación trascendental», los párrafos que conciernen al esquematismo e incluso la substancia de los capítulos sobre el espacio y el tiempo, van mucho más lejos que esta definición de psicología escolar. Volveré sobre ello. Esto es citado aquí para que se le pueda yuxtaponer la definición verdadera: la imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones, que proceden o no

⁶ Cornelius Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión” en *Ontología de la creación*, p. 137.

⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 139.

de una excitación externa. En otros términos: la imaginación es el poder de hacer lo que, *realiter*, no es. *Realiter* aquí quiere decir: según la realidad de la ciencia física”.

Tenemos ya una primera definición de la «imaginación» en el texto de Castoriadis, en donde el término de «representar» es de primer orden, en cuanto a que estamos situados en torno a la pregunta ¿cómo y por qué un mundo y el ser llegan a ser para un sujeto humano?

Continuando con Kant, dice Castoriadis: “al hablar de los sentidos, opone la «receptividad de las impresiones» a la «espontaneidad de los conceptos». La imaginación, con toda evidencia, debería estar del lado de la espontaneidad, pero, curiosamente, ella es dejada por fuera de esta oposición. Y, si ella es vista como perteneciente a la «sensibilidad», debería ser pasiva; idea a la que es difícil encontrarle sentido. Pero ¿qué es, de hecho, esta «receptividad de las impresiones»? ¿Qué es entonces la *Sinnlichkeit*, la sensibilidad o sensorialidad? [...] De hecho, no hay ninguna «receptividad» o «pasividad» de las «impresiones». Para comenzar, no hay «impresiones». Las «impresiones» son un artefacto filosófico o psicológico. Hay, en *algunos casos*, *percepciones*, a saber, representaciones correlativas a los objetos «externos» y más o menos «independientes» [...]. Estas percepciones contienen sin duda un componente «sensorial». Pero este componente es él mismo una creación de la imaginación”.⁹

En este momento, es importante quedarnos con lo siguiente: *el componente sensorial de las percepciones es una creación de la imaginación*. Al respecto, para Castoriadis, los sentidos hacen emerger algo que no existe en aquello que están captando, como los colores, los sonidos, los olores, etc. Así, “las famosas «cualidades secundarias» son una pura *creación* de la sensibilidad, es decir de la imaginación en su manifestación más elemental, que da una forma, y una forma específica a cualquier cosa que, «en sí», no tiene ninguna relación con *esta* forma”.¹⁰

Lo anterior a mi parecer no tiene mayor discusión, es sabido que ciertos animales con otra capacidad en su vista (o en otro sentido), captan frecuencias de luz (que se traducen en colores) imperceptibles para el ojo humano, de manera que su mundo es completamente diferente al nuestro, sería como una pintura surrealista. Castoriadis ofrece el siguiente ejemplo —las «dos mesas» de Eddington—, donde destaca el papel de la imaginación: “*Esta* mesa, la que toco, veo, sobre la cual me apoyo, contiene una pluralidad indefinida de «elementos» creados por la imaginación singular y el imaginario social. La otra «mesa» —

⁹ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹⁰ *Ibid.*, p. 141.

que, en realidad de ninguna manera es una «mesa» sino un vacío salpicado a distancias planetarias por protones, electrones y/o vibraciones electromagnéticas— es una construcción científica *tal como* la ciencia la fabrica *hoy*. (Y esto no la hace menos imaginaria, en el sentido en que yo entiendo el término).¹¹

Cuando señala Castoriadis que la mesa contiene un sinfín de elementos creados por la imaginación singular y el imaginario social, en el primer caso alude a cómo se «representa» el individuo en su psique la cosa de que se trate, qué forma-figura está captando y manifestándosele de manera activa y por tanto puede haber diferencias entre individuos aunque se trate de la misma cosa; en cuanto al imaginario social, concierne a las significaciones sociales que de manera instituida le han indicado al sujeto en qué consiste cierta cosa (de manera como un prototipo), siendo diferentes según la sociedad y la época a que correspondan, donde el lenguaje mantiene un papel relevante (el significante consiste en una representación como una figura que contiene una significación, que incluso puede aludir a varios significados).¹²

A partir de lo anterior, Castoriadis critica a la fenomenología que sitúa en primera línea como capta el individuo aquello que se le presenta, en donde no habría diferencia entre las cualidades «primarias» y las «secundarias», aquéllas —el número, la figura, el tamaño— corresponderán a las formas universales y éstas a su concreción singular —color, sonido, olor, gusto, tacto—. No obstante, para Castoriadis ambos tipos de cualidades “son creaciones del cuerpo viviente, del cuerpo *animado*; en los humanos, de la psique incorporada, creaciones más o menos permanentes o transitorias, más o menos genéricas o singulares. Estas creaciones son a menudo *condicionadas* por una X «externa»; *no* «causadas» por ésta. Las ondas luminosas no están coloreadas, y no causan el color *en tanto* color. Estas inducen, *bajo ciertas condiciones*, la creación por el sujeto de una «imagen»”.¹³

Agrega más adelante; “Esto no significa (lo que es la falacia «idealista» o «cartesiana») que estas imágenes sean imágenes «confusas» «en el espíritu». Ni son confusas ni están en el espíritu. Éstas son justo lo que son: imágenes, no en el sentido de «iconos» o «imitaciones» sino *vorstellungen*, representaciones o, mejor *presentaciones*: presentaciones

¹¹ *Ibid.*, p. 141.

¹² “Un significante está allí para varios significados (sobre-determinación); pero también ese significante no es el único posible para estos significados (sub-determinación); un significado puede estar indicado por varios significantes (sobre-simbolización) o sólo puede estar indicado «en parte» (sub-simbolización)”. *Ibid.*, p. 167.

¹³ *Ibid.*, p. 142.

de alguna cosa de la que nada puede ser dicho, salvo mediante otra presentación, a propósito de la cual el discurso estará eternamente abierto, pero que con seguridad no es ni «idéntico» ni «isomorfo» a éstas”.¹⁴

Encontramos ya una posible acotación de en qué consiste la «representación», y digo posible ya que toda representación hace referencia a otra representación en su presentarse, donde el discurso nunca será idéntico a éstas y mantiene una total apertura. “Pero esto no significa por lo demás (la falacia fenomenológica) que la actitud «en primera persona» o «intencional» me dé «las cosas tal y como ellas son»”.¹⁵ Ya que “Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, no tengo *ningún acceso* a la experiencia de las «otras personas»; éstas y sus «experiencias» sólo existen en tanto *fenómenos para mí*”.¹⁶

Para Castoriadis: “Detrás de la actitud fenomenológica o «en primera persona», hay la tentativa de presentar «mi propia» experiencia como la única auténtica o en todo caso, como privilegiada; la única que da acceso a «la cosa misma», *die Sache selbst*. Pero en realidad esta experiencia no es solamente «la mía», ésta participa de una genericidad biológica y social; de otra manera, no podríamos nunca hablar de ella tan torpemente como se quisiera; ésta no es una «experiencia», sino una creación imaginaria; ella no da acceso a la «cosa misma», sino que reencuentra simplemente una X, y esto sólo en ciertos casos, y sólo en parte. Ella no tiene privilegio filosófico absoluto”.¹⁷

Para Castoriadis lo importante es reconocer que “nuestro mundo de la vida, sólo es un tal mundo en medio de un número indefinido de otros, es reconocer que hay una multiplicidad de «experiencias» colectivas en «primera persona», entre las cuales no existe ninguna que sea, a primera vista, privilegiada; y, para una segunda mirada, la única «privilegiada» — filosófica pero también políticamente— es la que se vuelve capaz de *reconocer* y *aceptar* esta misma multiplicidad de los mundos humanos, y rompe por esto en la medida de lo posible la clausura de su propio mundo”.¹⁸

Lo referido con antelación, adopta una importancia capital para los ejes de nuestro seminario en lo que respecta a la generación de espacios comunes, en cuanto a que de acuerdo a Castoriadis, debe partirse de la aceptación de la multiplicidad de los mundos humanos, donde la «experiencia» está nutrida (o se suple) por la creación imaginaria. En

¹⁴ *Ibid.*, pp. 142-143.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸ *Idem.*

tal línea faltaría establecer la posible vinculación de los juicios reflexionantes y de las emociones con los imaginarios sociales; para ello cabe apreciar lo que a continuación nuestro autor considera de la obra de Kant.

Como se refirió, Castoriadis parte del supuesto de que el individuo no tiene relación con las «impresiones», sino con las percepciones que corresponden a una clase de «representaciones». “Y es imposible componer una representación perceptiva (o una representación cualquiera) por la simple yuxtaposición de «datos sensoriales». [...] Hay pues una cantidad extraordinaria de trabajo «lógico» contenido en la representación, que pone en juego algunas de las categorías de Kant, algunos de sus mal llamados y mal situados *Reflexionsbegriffen*, conceptos puros de la reflexión, y algunos otros esquemas notablemente topológicos (por ejemplo, vecindad/separación, continuidad/discreción) de los cuales no podemos hablar aquí”.¹⁹

Sin embargo para nuestro autor, tales funciones lógicas son adulteradas por la imaginación. “Las categorías son intrínsecas a la percepción e inmanentes a ésta”.²⁰ Entonces, “la imaginación radical (como fuente del *quale* perceptivo y formas lógicas) es lo que hace posible para todo ser (comprendidos los humanos) *crear para sí* un mundo propio (*eigenwelt*), «en» el cual se sitúa también él mismo. Eso que es la X, finalmente indescriptible «en el exterior» deviene algo definido y específico *para* un ser particular, mediante el funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica, la cual «filtra», «forma» y «organiza» los «choques» exteriores. Es claro que ningún ser para sí podría «organizar» algo a partir del mundo, si este mundo no fuera intrínsecamente organizable; lo que quiere decir que este mundo no puede ser simplemente «caótico»”.²¹

Pero además de representaciones generadas por los «choques» externos, con independencia de éstos tenemos un interior, el cual “es flujo perpetuo y verdaderamente heracliteano de representaciones, afectos e intenciones, en verdad indisociables. [...] Y en cuanto podemos ver, este flujo de representaciones, afectos y deseos, es singular para

¹⁹ *Ibid.*, p. 147.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 148. En la *Institución imaginaria de la sociedad*, pág. 273, señala Castoriadis que al consistir la imaginación una instancia creadora, instituyente, que pone en imágenes y da forma, esto implica que la realidad aprehendida “tiene un contenido distinto del que se ve. No hay «cosas», a saber, profundidad y densidad «afuera» si no es porque también hay profundidad y densidad «dentro»; no hay fijeza ni resistencia «afuera», si no es porque también hay labilidad y fluencia «dentro»; así como tampoco hay movilidad «afuera» si no es porque también hay persistencia «dentro». Y no habría percepción si no hubiera también flujo representativo”. Así, “lo imaginario —como imaginario social y como imaginación de la psique— es condición lógica y ontológica de lo «real»”.

cada ser humano singular. Se puede decir que nuestra imaginación sensorial y sus componentes lógicos son, para todos, «idénticos» (esencialmente similares sería un mejor término). Pero, en la medida en que sus productos son co-creados, en un grado decisivo por el «interior», incluso esta imaginación sensorial es, al fin de cuentas, singular”.²²

Para mayor claridad:

Si en su primer aspecto (el aspecto perceptivo que concierne al «exterior»), la imaginación radical crea para el ser humano singular un «mundo propio» genérico, un mundo suficientemente compartido con los otros miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, ésta crea un mundo propio singular. Es difícil no exagerar la importancia de este hecho. Es este «interior» el que hace posible y condiciona, primero que todo, un distanciamiento relativo al mundo considerado como simplemente «dado», y, en segundo lugar, una *Einstellung*, una posición y disposición activa y actuante con relación a ese mundo. Representación, afecto, e intención son al mismo tiempo principios de formación del mundo propio —incluso *materialiter spectati*— y principios de distanciamiento con relación a ese mundo y de acción sobre él.

Entonces, en el ámbito de la generación de espacios comunes, éstos son viables a partir de un mundo compartido con otros individuos a partir del “aspecto perceptivo que concierne al «exterior»”, pero esto no es suficiente —lo sería para el caso de una sociedad perfectamente ordenada donde prevalece el diálogo y el consenso (e incluso ni así, ya que además debería partirse del supuesto de los flujos representativos generados en la psique de cada individuo particular, son los mismos para todos)—. Por el contrario, el supuesto que prevalece, o mejor dicho, que se impone, es que en ese exterior prima el conflicto, las relaciones de poder, la oposición de intereses, debe por tanto considerarse la confluencia de propósitos para constituir un «espacio común», pero incluso tal afinidad aún es demasiado vaga a nuestro parecer, esos propósitos deben estar en todo caso sustanciados por la convergencia de deseos, de “representaciones, afectos e intenciones, en verdad indisociables” en palabras de Castoriadis, los cuales pertenecen al ámbito de la psique de cada individuo. Por ende, debemos explorar las posibilidades de esa psique, que si bien nuestro autor desarrolla en términos psicoanalíticos en esta obra, cabe de nuestra parte identificar sus posibles proyecciones políticas.

Antes y para concluir con Kant, Castoriadis trata lo relativo a la «imaginación trascendental», señalando que: “Primero, la imaginación de Kant está sometida, de un

²² *Ibid.*, pp. 149-150.

extremo al otro, a los requisitos del «conocimiento verdadero». En segundo lugar, —y precisamente por esta razón—, ésta es eternamente «la misma». Si la imaginación trascendental comienza a imaginar cualquier cosa, el mundo de Kant se hundiría al mismo tiempo. [...] Por esta misma razón, Kant no puede o no quiere ver la función creadora de la imaginación en el dominio cognitivo (científico o filosófico)».²³

Continúa:

El punto más fuerte —y el más verdadero— de la concepción kantiana de la imaginación es evidentemente la idea del esquematismo como mediación entre las categorías y los «datos sensoriales». Al introducirlo, Kant escribe: «hay una potencia oculta en las profundidades del alma humana...» que es fuente de los esquemas trascendentales. Pero uno se pregunta ¿qué vienen a hacer aquí el «alma humana» y sus «profundidades»? El alma humana, para Kant, reemplaza la «psicología empírica», donde la causalidad reina soberana. Esta no tiene nada que ver con la dimensión «trascendental» que supuestamente asegura la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*.²⁴

Enseguida aborda Castoriadis lo que más nos interesa:

La imaginación aparece también en *La crítica de la facultad de juzgar*, pero ésta sólo es allí mencionada, no utilizada. El origen de la obra de arte es atribuido a una potencia creadora, pero esta potencia no se relaciona con la imaginación y ésta no es llamada creadora (Kant habla de *schaffen*, no de *schöpfen*; esta última palabra sólo aparece una vez, y en un contexto indiferente). Esta potencia es el genio, pero el genio trabaja como natura (*als Natur*). Nosotros *gozamos*, en la obra de arte del «libre juego de la imaginación en conformidad con las leyes del entendimiento», pero el *valor* de la obra de arte consiste en que ésta presenta en la intuición las ideas de la razón. Por mi parte, confieso ser incapaz de ver las Ideas de la razón presentadas en *Antígona*, *El rey Lear*, o en *El Castillo*.²⁵

En cuanto al rol cognitivo de la imaginación:

Kant, se sabe, distingue y opone la «receptividad de las impresiones» y la «espontaneidad de los conceptos [puros]». De hecho, más allá, una vez más, de la simple excitabilidad, la espontaneidad —espontaneidad imaginante— está ya desde el principio. Es responsable de la *forma* de las impresiones y su *puesta en relación*; es, en otros términos, responsable de la *representación primera*. En la constitución de ésta —que Kant llamaría, en la primera

²³ *Ibid.*, pp. 150-151.

²⁴ *Ibid.*, p. 151.

²⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.

edición de la *Crítica de la razón pura*, la «síntesis de la aprehensión en la intuición»— podemos reconocer el trabajo de la imaginación radical del sujeto, que contiene ya en él mismo los gérmenes de la lógica, ya que toda formación implica puestas en relación múltiples según reglas.²⁶

A continuación Castoriadis, sin salir del ámbito de la imaginación, introduce lo relativo al lenguaje, que guarda una importancia de primer orden en su teoría: “La conciencia de la mismidad debe igualmente apoyarse —y aquí entramos en el dominio humano— sobre algo que está allí para la imagen o la representación, algo para alguna otra cosa, el *quid pro quo*. [...] para nosotros como seres humanos diurnos y hablantes es el signo; la palabra. ¿Cómo, sin las «palabras» yo podría estar seguro de la mismidad del concepto? Esto nos conduce inmediatamente a la institución social del lenguaje”.²⁷

La *conciencia* de la mismidad que se apoya en el signo o la palabra es lo propio de la psique humana. Ella presupone un giro decisivo en la historia de la imaginación: la capacidad de ver una cosa en otra cosa que no tiene *ninguna relación* con lo que ella «representa». Pero presupone también otra cosa que ni la psique como tal, ni ningún sujeto transcendental son capaces de producir: el lenguaje como creación del imaginario social-histórico. Notemos finalmente que las palabras (más generalmente las expresiones del lenguaje) que soportan el pensamiento no corresponden generalmente, en la realidad social-histórica efectiva, a lo que un filósofo llamaría conceptos. Sus significados son, incluso, en tanto «conceptos empíricos», vagos y aproximativos y, sobre todo, están decisivamente codeterminados por las significaciones imaginarias instituidas en las sociedades de las cuales se trata cada vez.²⁸

Agrega Castoriadis: Todo lo que es debe contener una dimensión conjuntista identitaria («lógica», en el sentido más extenso posible); de otra manera, éste sería absolutamente indeterminado e inexistente (por lo menos para nosotros). Esto está confirmado *a posteriori* por el establecimiento de las categorías lógicas sobre todo lo que es.²⁹

²⁶ *Ibid.*, p. 152. Agrega nuestro autor: “No nos vamos a detener en la segunda síntesis distinguida por Kant, la «síntesis de la reproducción en la imaginación» que es de hecho la memoria. Pero algunas observaciones son necesarias sobre la tercera síntesis, la «síntesis del reconocimiento en el concepto». Kant escribe que «si no tenemos la conciencia de que lo que pensamos es precisamente la misma cosa que lo que habíamos pensado un momento antes, toda reproducción en la serie de las representaciones sería vana»*. ¿Cómo aseguramos esta conciencia? Kant introduce aquí el concepto. Pero el concepto, en el sentido propio, no es necesario.

* Las tres síntesis fueron eliminadas en la segunda edición de la *Crítica*, visiblemente porque éstas le dan un rol central a la imaginación.

²⁷ *Ibid.*, pp. 153-154.

²⁸ *Ibid.*, p. 154.

²⁹ *Ibid.*, pp. 154-155.

Para Castoriadis:

[...] la genericidad y la categorialidad son intrínsecas a la representación e imanes a ésta. Estas figuras, rasgos, etc., sólo devienen categorías y esquemas cuando son *nombradas y reflexionadas*. Y esto —es decir el pensamiento abstracto como tal— es una creación histórica relativamente reciente, no es un rasgo biológico de la especie humana, aunque todos los miembros de esta especie pueden participar de esto una vez que el pensamiento se da. Pero, es necesario repetirlo, el pensamiento abstracto mismo debe apoyarse siempre en una figura o imagen cualquiera, así sea, mínimamente, la imagen de las palabras que los sostienen.³⁰

Lo expuesto hasta aquí corresponde a la imaginación en su vertiente filosófica, a continuación Castoriadis la abordará desde la perspectiva psicoanalítica, a la cual si bien nuestro autor le dedica varias páginas, nosotros la mencionaremos de manera sucinta en lo tocante a la búsqueda de su manifestación política como se mencionó.

Imaginación desde la perspectiva psicoanalítica

Castoriadis señala que si bien toda la obra de Freud trata sobre la imaginación, los términos que empleará corresponden a la fantasía (*phantasme*) —*Phantasie*— y al fantasear (*phantasmer*) —*Phantasieren*—, si bien su manejo es demasiado estrecho.

Todo pasa como si estos «*phantasmes*» sólo fueran el producto de una actividad *recombinatoria*; es decir, de ninguna manera originaria o creadora. Y, cuando Freud se confronte con el problema de los «phantasmes originarios», privados de fuente real «actual» (en la vida), él les buscará una mítica fuente «real» en la filogénesis. Lo que aquí tenemos es la vieja concepción de la imaginación en la psicología, como pura combinatoria de elementos suministrados a la psique desde otra parte, es decir por el aparato perceptivo o, como dice Freud en *El proyecto de una psicología científica* (1895), por el sistema de las neuronas Y.³¹

Lo que llamamos imaginación se encuentra así de hecho privado de estatuto psíquico, reducido a una actividad derivada y secundaria. Hay aquí una enorme paradoja, ya que se podría decir que, de otro lado, la totalidad de la obra de Freud sólo se refiere a la imaginación.³²

³⁰ *Ibid.*, pp. 156-157.

³¹ *Ibid.*, p. 158.

³² *Ibid.*, pp. 158-159.

Para Castoriadis, en la medida que a Freud le interesa dotar de un estatuto científico a la psicología y al psicoanálisis, termina relegando a la imaginación a un lugar secundario, tal como lo hicieron antes Aristóteles y Kant. Incluso: “Se puede notar de paso que, si el psicoanálisis concede y debe conceder su lugar al «hecho fundamental» de la conciencia, éste está lejos de poder «explicarlo». Tampoco, incluso, está en la posibilidad de *elucidarlo*, mientras ignore el hecho de que la conciencia presupone la imaginación”.³³

Enseguida Castoriadis critica lo relativo al sueño en la obra de Freud, pero lo que nos interesa destacar es lo siguiente:

En su raíz, la imaginación es capacidad de poner una imagen, a partir simplemente de un choque e incluso —es aquí que nos distanciamos de Fichte, y es lo más importante— a partir de *nada*: pues después de todo, el choque concierne a nuestras relaciones con «algo» de lo ya *dado*, «externo» o «interno», mientras que hay un movimiento autónomo de la imaginación. Pero esta capacidad, no es simplemente posición de una imagen; se necesitaría verdaderamente no reflexionar para decir esto. Una imagen debe *mantener unido*, reúne elementos «determinados», elementos presentables; y esos elementos se encuentran siempre derivados de una cierta organización y en un cierto orden; de otra manera no habría imagen, sino simplemente caos.³⁴

Precisa nuestro autor que “Me voy a limitar a indicar aquí, sin orden lógico o cronológico, algunas de las brechas mediante las cuales la imaginación se precipita en el trinomio realidad/placer/lógica y lo hace explotar”.³⁵

Estas representaciones como tales [las manifestadas en el sueño], si tenemos en cuenta el punto de vista tradicional que Freud mismo parece adoptar la mayor parte del tiempo, serían reducibles a la simple combinación de elementos suministrados ya por el aparato perceptivo, por medio de los procesos trópicos —metáfora, metonimia, antinomia, etc.— y el «simbolismo» en el sentido estrecho. El trabajo psíquico, y en particular el del sueño, aparece así reducible a una combinatoria —probablemente indeterminada en sus resultados, pero no en sus componentes— de elementos representativos *ya dados*, que desemboca en otras representaciones más complejas y en esas historias bizarras que el sueño cuenta.³⁶

Pero en verdad, lo que aquí está en juego es la capacidad originaria de la psique de establecer y organizar imágenes y escenas que son para ella fuente de placer;

³³ *Ibid.*, p. 160.

³⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁵ *Ibid.*, p. 166.

³⁶ *Ibid.*, p. 168.

independientemente de toda «realidad» y toda representación canónica que corresponda a un placer de órgano.³⁷

Por tanto para Castoriadis, la psique crea imágenes y las pone en relación “a partir de «estímulos» que no tienen ninguna relación cualitativa con estas imágenes. En el *Proyecto*, esta capacidad aparece bajo la forma de un misterio”.³⁸ Esta creación opera en términos de “dar figurabilidad a lo que, en sí mismo no tiene figura para la psique; sea que se trate de «masas de materia y energía» externas del *Proyecto*, o de pulsiones «internas»”.³⁹

[...] las pulsiones, que «son la frontera entre lo somático y lo psíquico»; que aunque provengan, si se puede decir, de las profundidades de la organización y el funcionamiento somático, ellas deben actuar sobre el psiquismo, aunque no posean la *cualidad* (¡precisamente!) de lo psíquico. Las pulsiones deben pues, con el fin de adquirir una especie de existencia para la psique, volverse *presentes* en ésta, serle *presentadas* —es decir, representadas, encontrar un representante, un delegado, un embajador, un portavoz— *ein Vertreter*, como se dice en alemán. Pero para la psique no tiene existencia nada que no sea una representación, *Vorstellung*..⁴⁰

Es decir, las pulsiones que pueden tener un origen somático, surgir del cuerpo, para que adquieran un estatuto psíquico deben presentarse a la psique en forma de representaciones, tener figurabilidad.

No obstante: “La psique humana no puede vivir por fuera de un mundo de sentido, y, cuando, en el curso de su socialización, su propio sentido monádico es dislocado, como debe serlo, la catástrofe que de ello resulta debe ser reparada por la interiorización del sentido suministrado por las personas que han sido investidas en su medio”.⁴¹

Aquí asistimos a la dinámica de los imaginarios sociales instituyentes e instituidos, lo cuales si están imbuidos de una connotación política, en términos de las significaciones sociales que los segundos portan, de manera que el proceso de socialización implica la asignación del lugar que el individuo debe mantener en la sociedad en función de cómo se representa a ésta, lo cual podrá alterarse con la respuesta que generen los imaginarios instituyentes (más adelante hay un mayor desarrollo).

³⁷ *Ibid.*, p. 169.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

En este punto, Castoriadis trata de establecer un vínculo entre la psique y el soma, el cuerpo, de manera diferente a cómo se ha tratado como dualidad por Freud, lo cual también nos resulta de interés, dado que si bien nuestro autor no hace alusión a las emociones, en tal línea lo relativo al cuerpo ha sido tratado en nuestro seminario.

Doy algunas indicaciones en esta dirección. Debemos postular, «detrás» del inconsciente freudiano o «debajo» de éste (o del Ello) un no-consciente que es el cuerpo viviente en tanto cuerpo humano animado, en continuidad con la psique. No hay frontera entre este cuerpo viviente y animado y la mónada psíquica originaria. La mónada no es ni rechazada ni rechazable; ella es indecible. Y aún más, nosotros no «rechazamos» la vida del cuerpo. La «sentimos» vagamente, sin saber por qué y cómo [...]. Hay una presencia del cuerpo viviente así mismo, inextricablemente mezclada con lo que nosotros consideramos habitualmente como los «movimientos del alma» propiamente dichos. Y hay la homogeneidad substantiva, flagrante, evidente e incomprensible, entre la psique y el soma de la persona singular. Es por esto por lo que Aristóteles rechazó la metempsicosis de los pitagóricos, al indicar que no se puede concebir la misma alma en otro cuerpo. La fisiología humana es ya psicoide [...]. Es también bajo este ángulo que debemos considerar la idea de una imaginación sensorial y, más generalmente, corporal.⁴²

Castoriadis entonces, no se centra en la consideración de un inconsciente, el cual se ha convertido en una especie de contenedor donde se deposita todo lo que no puede ser explicado, abusándose en su uso hasta perder su significado. Nuestro autor sitúa al lado (o arriba, o abajo, o detrás, o adelante, da lo mismo) de ese inconsciente a la psique humana y es sobre ésta que elabora su teoría. Además menciona la imaginación sensorial o corporal, tratemos de ahondar en ello con lo que Castoriadis denomina como lo viviente.

Imaginación viviente

Castoriadis señala que

“lo viviente es *ser-propio (soi)*, como los inmunólogos saben. Éste es también y sobre todo un *para sí*, lo que los buenos filósofos sabían desde siempre. Como tal, debe poseer — sin lo cual no existiría como viviente— las tres determinaciones esenciales de la intención, el afecto y la representación. Intención mínima, evidentemente, la de la conservación/reproducción, con las consecuencias que ésta entraña. El afecto es, como

⁴² *Ibid.*, pp. 178-179.

mínimo, el placer/displacer («señal» de atracción/repulsión), pero para nuestro propósito presente lo que importa es la representación.⁴³

La «representación», como se ha referido, no consiste en una copia del mundo exterior, se trata de las formas imaginarias por las cuales el individuo se presenta su propio mundo:

Pero, originariamente, esta estructura subjetiva debe primero dar forma a —in-formar— la X del choque [la X consiste en algo externo —notación nuestra—] y volverla presente para ella misma. El ser-propio debe poner esta X como forma, hacerla ser como forma, esto quiere decir: hacer de ella una imagen, en el sentido más amplio del término. Dicho en otros términos, no hay nunca imagen sin puesta en relación. No existe imagen «atómica». [...] Ahora bien, esta sensibilidad no puede operar sin organizar, es decir, sin una lógica elemental, una categorialidad. La imaginación primera, originaria, radical, poder de presentación es, por ello mismo, poder de organización. La formación *ab ovo* de una «imagen» es, *ipso facto*, posición de «elementos» y puesta en relación de esos «elementos», las dos se hacen de entrada, «en el mismo momento» y el uno por el otro.⁴⁴

Lo viviente posee, pues, una imaginación «elemental» que contiene una lógica «elemental». Mediante esta imaginación y esta lógica, crea, cada vez, su mundo. Y la propiedad característica de ese mundo es que existe, cada vez, en la *clausura*. Nada puede entrar allí —salvo para destruirlo— excepto lo que según las formas y las leyes de la estructura «subjetiva» del *ser propio* cada vez considerado, y para ser transformado según esas formas y esas leyes. Pero en el caso del simple viviente, esta imaginación y esta lógica son, de un lado, fijas y, de otro lado, sometidas a la funcionalidad. Y es ésta la línea de clivage.⁴⁵

Castoriadis ha incorporado el elemento de la «funcionalidad» para comprender la operación de la «imaginación», pero ahí se genera una fractura: “Lo esencial es que en el mundo psíquico humano, mediante un desarrollo monstruoso de la imaginación, esta neoformación psíquica, deviene *a-funcional*. El hombre es un animal radicalmente inepto para la vida. «De allí», no como «causa» sino como condición de lo que es, la creación de la sociedad. [...] Esta *a-funcionalidad* se manifiesta en la insuficiencia y, propiamente hablando, en la *ruptura* de las «regulaciones instintivas»”.⁴⁶

Lo anterior: “Se funda sobre dos características del psiquismo humano:”

⁴³ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 181-182.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁶ *Idem.*

a) La autonomización de la imaginación, que ya no está funcionalmente sometida. Hay un flujo representativo ilimitado, ingobernable, espontaneidad representativa sin fin asignable, desligazón entre «imagen» y «choque = X» o, en la consecución de imágenes, desligazón entre el flujo representativo y lo que sería un «representante canónico» de satisfacción biológica. b) La dominación, en el hombre, del placer representativo sobre el placer de órgano.

La imaginación entonces, en lo humano ya no está regulada por lo instintivo como en los otros animales, si bien se mantienen ciertos elementos de la imaginación sensorial que permitirán la fabricación del individuo social: “Esta fabricación presupone, en efecto, que la imaginación sensorial persiste más o menos idéntica a través de los especímenes singulares de la especie humana, también que la imposición de la lógica social, de la lógica ensídica, cada vez recreada por la sociedad y reinstituída por ésta, encuentran puntos de apoyo en el psiquismo de los humanos singulares”.⁴⁷

A su vez, en esta fabricación social del individuo opera la «sublimación» y la «represión»: “En el acto de la palabra tenemos ya lo esencial de la sublimación, es decir, el remplazo de un placer de órgano por un placer que sólo tiene relación con la representación”.⁴⁸

En particular, todo sucede como si la institución lograra cortar la comunicación entre la imaginación radical del sujeto y su «pensamiento». Cualquier cosa que él pueda imaginar (a sabiendas o no), el sujeto sólo *pensará* y hará lo que está socialmente obligado a pensar y a hacer. Esta es la vertiente social-histórica del mismo proceso que, psicoanalíticamente hablando, es el proceso de la represión.⁴⁹

Lo referido corresponde a la explicación psicológica de cómo operan los imaginarios instituidos en la psique. En cuanto a los imaginarios instituyentes, señala Castoriadis que son difíciles de aceptar, lo cual es comprensible. “La misma situación se presenta cada vez que se debe hablar de una «potencialidad», «facultad», «potencia». Pues sólo conocemos las manifestaciones, los efectos, los productos”.⁵⁰ Pero no las funciones.

Decimos que la imaginación es una «función» de esta alma (e incluso del «cerebro», en este caso esto no es relevante). ¿En qué consiste esta función? Entre otras, lo hemos visto, en transformar «masas y energías» en cualidades; más generalmente, en hacer surgir un flujo de representaciones y, en el seno de éste, saltar las zanjas, las rupturas, las

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 185.

discontinuidades, las incoherencias y pasar del medio día a las 14 horas. Nosotros reagrupamos estas determinaciones del flujo representativo (más generalmente, del flujo subjetivo, consciente o no consciente) en una potencia, *unadunamis*, habría dicho Aristóteles, un poder —hacer-ser— respaldado siempre en una reserva, una provisión, un *plus* posible.⁵¹

Y de esta manera, tal potencia que hace surgir el flujo representativo que provoca “saltos, rupturas y discontinuidades, [...] ha permitido que durante milenios, los hombres [hayan] imputado la intervención de un espíritu o un dios, [como lo muestra] la disposición del hombre homérico, que determina la reflexión de Platón sobre la poesía cuando la atribuye a un «furor divino»”.⁵²

Pero en el caso del imaginario social instituyente, tal potencia (o flujo representativo) resulta difícil de situar cuando corresponde a un campo de creación histórica: “La idea de que existirían «sitios» de creación en todo colectivo humano, más exactamente que todo colectivo humano sería un tal sitio, que estaría sumergido en un campo de creación que lo engloba, incluyendo los contactos y las interacciones entre los campos particulares, pero no reductible a éstos; esta idea no sólo parece inaceptable sino también absurda”.⁵³

Por tanto, en los espacios comunes, se debe centrar la atención en los imaginarios instituyentes en su dimensión política y el papel que el lenguaje está desempeñando en la creación de las «representaciones» comunes. “El lenguaje no puede ser más que la creación espontánea de un colectivo humano”.⁵⁴ De la misma manera, “el pensamiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones son un momento del medio social; de este medio él procede, pero a su vez él actúa sobre el medio, y lo expresa, sin ser reductible a ese hecho”.⁵⁵

En este rechazo irreflexivo juegan sobre todo dos factores: de un lado, la limitación de la ontología heredada a tres tipos de seres: la cosa, la persona, la idea [...]. De otra parte, la idea de creación.[...] Y, en efecto, ¡son mucho más creíbles las explicaciones de la historia universal por la economía, que busca el bienestar, el nacimiento de la democracia griega por la geografía del país, la música de Wagner por el estado de la sociedad burguesa hacia 1850! ⁵⁶

⁵¹ *Ibid.*, p. 186.

⁵² *Ibid.*, p. 187.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 187-188.

Castoriadis enfatiza que “lo social-histórico es ineliminable, tanto para la filosofía como para el psicoanálisis”.⁵⁷ En cuanto a la primera: “La filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin el lenguaje o, al menos, sin lazos fuertes con el lenguaje. [...] Lo mismo vale para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social, tampoco seres humanos”.⁵⁸ Por su parte, “El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también, [por tanto, social]”.⁵⁹

Lo que nos obliga, pues, a tomar en cuenta lo social-histórico, es que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión. Esta condición no es de ninguna manera «exterior», no pertenece a la infinidad de las condiciones necesarias sino suficientes que subyacen en la existencia de la humanidad. Es una condición «intrínseca», una condición que hace parte activa de la existencia de lo que ella condiciona. Es para el pensamiento del mismo orden, que la existencia de la psique singular. Pero la psique no es suficiente para que haya pensamiento y reflexión; sino que la psique hace parte del pensamiento y la reflexión; mientras que la gravitación, por ejemplo, condiciona de mil y una maneras la existencia humana, pero no hace parte de ella. En otros términos, lo que acabo de llamar condición intrínseca pertenece a lo que es también *expresado* por lo condicionado.⁶⁰

En cuanto al psicoanálisis, el individuo con que éste se encuentra es siempre un individuo socializado (al igual, evidentemente, que el individuo que lo practica). Nosotros no encontramos jamás individuos psicossomáticos singulares en estado «puro»; sólo encontramos individuos socializados.⁶¹

Por tanto: “No hay oposición entre el individuo y la sociedad; el individuo es una creación social [...]. La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique. [...] La socialización no es una simple adición de elementos exteriores a un núcleo psíquico que dejarían inalterado; sus efectos están inextricablemente tejidos a la psique tal como ésta existe en la realidad efectiva. Eso vuelve incomprensible, la ignorancia por los psicoanalistas contemporáneos, de la dimensión social de la existencia humana”.⁶²

⁵⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 190.

Y en esta dimensión social, la dinámica de los imaginarios sociales instituyentes permiten comprender que “La sociedad es creación, y creación de sí misma: autocreación. Es la emergencia de una nueva forma ontológica —un nuevo *eidós*— y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi-totalidad mantenida unida por las instituciones (lenguaje, normas, familia, herramientas, modos de producción, etc.) y por las significaciones que esas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, *polis*, mercancía, riqueza, patria, etc.)”.⁶³

La sociedad es siempre histórica en el sentido extenso, pero propio, del término: ella atraviesa siempre un proceso de auto-alteración, ella misma es un proceso de auto-alteración. Este proceso puede ser, y casi siempre ha sido, suficientemente lento para ser perceptible. [...] La cuestión de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuándo una sociedad deja de ser «la misma» y se vuelve «otra» es una cuestión histórica concreta a la cual la lógica habitual no puede dar respuesta.⁶⁴

Puesto que ellas no son ni producibles causalmente, ni deducibles racionalmente, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales de cada sociedad son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo que les concierne. Son creaciones *ex nihilo*, pero no *in nihilo*, ni *cura nihilo*. Esto quiere decir que ellas son creaciones *bajo presión*.⁶⁵

Es decir, si bien los imaginarios sociales instituyentes son creaciones *ex nihilo*, sobre los cuales no se puede dar una explicación sobre su carácter u orientación, ya que responden a un «magma de significaciones», no son del todo aleatorios, ya que se encuentran acotados por varios tipos de presiones, entre las que señala Castoriadis las de índole externa, interna, históricas e intrínsecas.

Las presiones externas están dadas por el primer estrato natural, el cual comprende a su vez “la constitución biológica del ser humano. Esas fuerzas son esencialmente triviales (lo que no quiere decir que no tengan importancia); la sociedad está, cada vez, condicionada por su hábitat natural, por ejemplo, pero ella no es «causada» por éste”. En tal marco, la institución de la sociedad reconstituye, recrea, obligatoriamente y siempre, una lógica [...] bajo la égida de las significaciones imaginarias sociales cada vez instituidas; que así mismo le posibilita crear un mundo dotado de *sentido* (cada vez diferente). Esta lógica ensídica

⁶³ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 193.

«social» —como las significaciones imaginarias cada vez instituidas— es *impuesta* a la psique a través del largo y penoso proceso de la fabricación del individuo social.⁶⁶

Esta lógica “está evidentemente presente también en el lenguaje; ella corresponde al lenguaje en tanto código, es decir en tanto instrumento cuasi unívoco del hacer, del contar y del razonar elementales”.⁶⁷

Las presiones internas, “proceden de la «materia primera» a partir de la cual la sociedad se crea ella misma, es decir la psique. La psique debe ser socializada, y, para esto, debe abandonar más o menos su mundo propio, sus objetos de investimento, lo que hace sentido para ella, e investir objetos, orientaciones, acciones, roles, etc., socialmente creados y valorizados. Debe abandonar su tiempo propio e insertarse en un tiempo público y un mundo público («natural» al igual que «humano»”.⁶⁸

Cuando consideramos la variedad increíble de sociedades que conocemos (que sin duda sólo son, una ínfima parte de las sociedades que podrían y pudieron ser), somos casi conducidos a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que ella quiere: volverla polígama, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc. Si miramos más de cerca, constatamos que esto es en efecto verdadero, si se establece que se cumpla una condición: que la institución suministre a la psique *sentido*; sentido por su vida, y sentido por su muerte. Esto es realizado por las significaciones imaginarias sociales, casi siempre religiosas, que tejen en conjunto el sentido de la vida y de la muerte del individuo, el sentido de la existencia y las maneras de hacer de la sociedad considerada, y el sentido del mundo como totalidad.⁶⁹

En cuanto a las presiones históricas: “No podemos sondear el origen de las sociedades, pero ninguna sociedad de la que podamos hablar emerge in vacuo. Hay siempre, así sea en piezas o pedazos, un pasado y una tradición. Pero la relación con ese pasado hace parte ella misma, en sus modalidades y en su contenido, de la institución de la sociedad”.⁷⁰

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 193-194. Castoriadis, en *La institución imaginaria de la sociedad*, utiliza el término estrato en tres dimensiones: el estrato natural de la sociedad, que correspondería al hombre animal que aún no se impregna de los imaginarios instituidos; podría corresponder al «estado de naturaleza»; suponemos que la diferencia de términos se debe a que procura romper la línea de continuismo, de evolución o progreso. El estrato conjuntista-identitario, que es como una sociedad se instituye. Y el estrato que apunta a lo indeterminado gracias al «magma» en que se apoyan las significaciones sociales, que posibilitan nuevas realizaciones, tanto materiales como del mismo individuo social.

⁶⁷ C. Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión” en *Ontología de la creación*, p. 194.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 194-195.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 195-196.

Es así como las sociedades arcaicas o tradicionales tratan de producir y repetir el pasado casi literalmente. En otros casos, la «recepción» del pasado y la tradición es, al menos en parte, fuertemente consciente; pero esa «recepción» es, en efecto, recreación (la moda hoy la llamaría «re-interpretación»). La tragedia ateniense «recibe» la mitología griega, y la recrea. La historia del cristianismo no es otra cosa que la historia de las «re-interpretaciones» continuadas de los mismos textos sagrados, con, cada vez, resultados violentamente diferentes. Los griegos clásicos son el objeto de una «re-interpretación» incesante en Occidente desde por lo menos el siglo XIII. Esta recreación, es evidentemente, siempre realizada según las significaciones imaginarias del *presente*; pero evidentemente también lo que es «re-interpretado» es material dado y no indeterminado.⁷¹

Respecto a las presiones intrínsecas: “1. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser coherentes. La coherencia debe ser estimada desde un punto de vista immanente, es decir con relación a los caracteres y a los «florecimientos» principales de la sociedad considerada, teniendo en cuenta el comportamiento conforme de los individuos socializados, etc.”⁷²

La coherencia no excluye de ninguna manera las divisiones, las oposiciones y las luchas internas. Las sociedades esclavistas o feudales son claramente del todo coherentes. Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, en particular las de la madurez, pero en este caso hay innovación histórica que nos conduce a otra discusión. La coherencia no es, generalmente, puesta en peligro por las «contradicciones» entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión conjuntista-identitaria de la institución, pues, por regla general, la primera se apoya en la segunda.⁷³

2. De otra parte, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *completas*. Esto es así clara y absolutamente en las sociedades *heterónomas* y determinadas por la *clausura de la significación*.

Por clausura, Castoriadis se refiere a que:

en toda sociedad cerrada, toda «pregunta» que puede ser formulada en el lenguaje de la sociedad, debe poder encontrar una respuesta al interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esta sociedad. Esto conlleva en particular a que las preguntas que conciernen a la *validez* de las instituciones y significaciones sociales no pueden simplemente ser planteadas. La exclusión de estas preguntas le asegura el

⁷¹ *Ibid.*, pp. 195-196.

⁷² *Ibid.*, p. 196.

⁷³ *Ibid.*, pp. 196-197.

establecimiento de una fuente *transcendente*, extrasocial de las instituciones y las significaciones, esto es, de una religión.⁷⁴

De acuerdo a lo expuesto, los imaginarios sociales instituyentes son una respuesta a la institución de la sociedad y en ello está su acotamiento, pese a su apertura. Así, en la dinámica entre los imaginarios sociales instituyentes e instituidos es que “Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas son ese mundo; y forman la psique de los individuos. Crean así una «representación» del mundo, que comprende a la sociedad misma y su lugar en ese mundo”.⁷⁵

En cuanto a la apertura referida, aquí el lenguaje cumple un rol de primer orden, ya que:

a partir del momento en que hay lenguaje, en toda sociedad humana, existe la posibilidad de cuestionar. Pero lo que caracteriza la inmensa mayoría de las sociedades es que estos cuestionamientos permanecen siempre limitados, no pueden superar ni siquiera alcanzar, señalar aquello que constituye para la sociedad, para la tribu, lo que llamaríamos metafóricamente los axiomas de la institución, sus reglas de inferencia y sus criterios deductivos. [...] Nadie, en una sociedad arcaica, puede poner en cuestión las órdenes de los ancestros. Nadie, en una sociedad cristiana, puede contestar los contenidos o el origen revelado de las Escrituras, y en una sociedad islámica, el carácter sagrado del Corán.⁷⁶

Por ello el pensamiento “se mueve en la clausura instituida; y —de otra forma no habría existido historia— de una manera extremadamente lenta, en millones de años, algo de la creatividad, ya sea de la psique singular o de lo colectivo, se desliza bajo forma de cambio al ritmo del trabajo de los guijarros, después como revolución en el neolítico, y luego el resto...”⁷⁷

En síntesis: “La búsqueda del sentido está en general colmada por el sentido ofrecido/impuesto por la sociedad: las significaciones imaginarias sociales. Esta saturación va a la par con la suspensión de la interrogación: para toda pregunta, existen respuestas canónicas o «funcionarios» sociales (magos, sacerdotes, mandarines, teóricos, secretarios generales, científicos) que las poseen”.⁷⁸

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 203.

Pero lo que puede modificar lo antes dicho, es la reflexión.

Reflexión

Para Castoriadis el pensamiento no corresponde a la reflexión; ésta surge “cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga no sólo sobre sus contenidos particulares sino también sobre sus presupuestos y fundamentos. Pero después de todo lo que acabamos de decir, estos presupuestos y estos fundamentos no le pertenecen, le han sido suministrados por la institución social, por ejemplo, entre otras, por el lenguaje. La verdadera reflexión es pues, ipso facto, puesta en cuestión de la institución dada de la sociedad, cuestionamiento de las representaciones socialmente instituidas”.⁷⁹

La aparición de la reflexión solo puede tener lugar con una conmoción y una transformación fundamental de todo el campo social-histórico, ya que ella implica esta emergencia simultánea y recíprocamente condicionada de una sociedad donde no hay más verdad sagrada (revelada), e individuos para los cuales se ha vuelto psíquicamente posible poner en cuestión tanto los fundamentos del orden social (aunque llegado el caso puedan volver a aprobarlo) como los de su propio pensamiento, *es decir de su propia identidad*. Por la misma razón es claro que la reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad.⁸⁰

Entonces, cómo establecer la relación con los juicios reflexionantes, en caso de ser posible.

La reflexión implica, del lado del sujeto, mucho más que lo que Kant llama «apercepción trascendental», es decir «la conciencia pura, originaria, inmutable» de la unidad de la conciencia, la «conciencia de una unidad necesaria [...] que liga todos los fenómenos según conceptos, es decir sepan reglas». La reflexión implica el trabajo de la imaginación radical del sujeto.⁸¹

Si la reflexión no es pensamiento y consiste en que tal pensamiento se vuelque sobre sí mismo para cuestionar las representaciones sociales instituidas, cabe preguntarse cómo está operando en tal ámbito la imaginación. Al respecto Castoriadis recurre a la imaginación primera, poiética: “En efecto, para que haya reflexión, es necesario ante todo algo que sólo la imaginación radical puede proporcionar: hay que poder representarse no como objeto,

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 203-204.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 204-205.

⁸¹ *Ibid.*, p. 205.

sino como actividad representativa, como un objeto no-objeto. Se trata de ver doble y de verse doble, y actuar como actividad actuante”.⁸²

La reflexión es la transformación del pensamiento en objeto de él mismo, el contrapunto que subyace al pensamiento del objeto por un retorno del pensamiento sobre él mismo. Es necesario además que el sujeto pueda desprenderse de las certidumbres de la conciencia. Esto implica la capacidad de suspender los últimos axiomas, los criterios y reglas que fundan el pensamiento como actividad simplemente consciente, con el supuesto de que otros (axiomas, criterios y reglas), no seguros aún, tal vez aún no conocidos, podrían remplazarlos. Se trata pues de verse y ponerse como ese ser puramente imaginario en todos los sentidos del término.⁸³

Aquí Castoriadis está convocando a otra forma de pensar: “Entreveo —o no— otras posibilidades y, durante esta fase, tiendo a hacer una actividad pura suspendida entre el rechazo, de algo que soy llevado a rechazar desde entonces, y la espera, la posibilidad de otra cosa que no es de ninguna manera segura. Tiendo a ser pura actividad abierta como interrogación; o, mejor, es necesario que yo me ponga como tal”.⁸⁴

Desde luego, es siempre también mi «yo» (*moi*) el que pongo como sujeto de esta actividad; *me* pongo como *sujeto en tanto soy* esta actividad de interrogación y por eso mismo me pongo también como «conciencia de una unidad necesaria»; pero a este nivel, esta unidad no es la de una ligazón «de todos los fenómenos..., según conceptos» o reglas; es la unidad de la *intención* de una ligazón a *hacer ser*, ligazones y reglas que *están por ser descubiertas* al cabo de un proceso que pone en suspenso las reglas mismas de su desenvolvimiento. Desde luego, nunca todos los contenidos y todas las reglas pueden ser simultáneamente puestos en cuestión; pero todos pueden ser puestos a su turno como provisionalmente suspendidos.⁸⁵

En este punto (que en lo particular aún no encuentro claro del todo en su operar), encontramos una posible alusión de Castoriadis a la agencia (*me* pongo como *sujeto en tanto soy* esta actividad de interrogación) y autonomía del individuo (ligazones y reglas que *están por ser descubiertas* al cabo de un proceso que pone en suspenso las reglas mismas de su desenvolvimiento) que abren la puerta a la generación de espacios comunes.

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁸⁵ *Idem.*

Si la otra manera de pensar a que invita Castoriadis aún no se comprende con la debida suficiencia, tal vez ayude lo que a continuación se expone en cuanto al aporte de la imaginación a la reflexión y la teoría: “Este aporte consiste en la creación de figuras (o modelos) de lo pensable. Todo el trabajo teórico, toda la reflexión filosófica, toda la historia de la ciencia muestran que hay una imaginación creadora fuente de figuras-modelos, que de ninguna manera podrían ser considerados como empíricamente inferidos sino que son por el contrario, condiciones de la organización de la empiria o, más en general, del pensamiento. [...] ; se trata de la creación de nuevos esquemas imaginarios que sostienen cada vez lo pensable”.⁸⁶

La historia de la filosofía no es la historia de un «desarrollo racional» inmanente o forzado por la evolución de saberes positivos, tampoco historia de los humores y los caprichos de los filósofos, es historia de la creación de nuevos esquemas imaginarios (no de «conceptos») que intentan volver pensable, es decir, de elucidar la totalidad de la experiencia humana (comprendida en ella el desarrollo de los saberes), bajo la exigencia de coherencia interna y reencuentro con el contenido y las formas de esta experiencia. *Mutatis mutandis*, esto es igualmente verdadero para la historia de las ciencias, con la adición de consideraciones específicas en cuanto al objeto, a la manera de proceder y al resultado al que se dirige: explicación para las ciencias de la naturaleza, comprensión para las ciencias sociales e históricas.⁸⁷

Consecuente con tal planteamiento, entonces también el psicoanálisis responde a la creación de figuras-modelos, de nuevos esquemas imaginarios. Dice Castoriadis: “Releamos el Proyecto de 1895; ¿qué es este Proyecto, sino un constructum imaginario de Freud que vuelve pensable lo psíquico?”⁸⁸

Freud se fabrica una imagen mental, una figura, un modelo; y se la fabrica porque reflexiona, pero es también a partir de esta imagen que reflexiona y no lo podría hacer sin ella. [...] Un segundo ejemplo es dado por una frase célebre en *Análisis terminable e interminable*. Se puede pasar que la metapsicología, vieja bruja que cocina Dios sabe que filtros, sea llamada en ayuda; pero agregar que en la fuente de la teorización se encuentra una phantasmatización, es decir la imaginación, la loca de la casa, arruinaría para siempre la respetabilidad teórica del psicoanálisis. Hay que, en efecto, phantasmear algo sobre el aparato psíquico como sobre todo lo demás— para poder pensar algo acerca de éste.⁸⁹

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 206-207.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 207-208.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 209.

Sin embargo, la actividad de la imaginación no está sustraída al control: “No es éste el lugar para entrar en una discusión con Popper y los popperianos. Anotemos simplemente que no habría nada a «falsear» si algo no hubiese sido ya establecido”.⁹⁰

[...] la historia de la ciencia muestra que no son las «falsaciones» sino la creación de una nueva teoría la que cada vez permite «validar» las «falsaciones» existentes, que hasta entonces permanecían como simples aporías, enigmas o dificultades (así pasó con la aparición de la teoría de la relatividad como con la aparición de la teoría de los quanta). Notemos igualmente que lo que podemos imaginar y, a partir de allí teorizar sobre el aparato psíquico, por ejemplo no es, desde luego, «refutable», *falsable* en el sentido de Popper, puesto que esto está lejos de abolir la distinción entre lo verdadero y lo falso.⁹¹

Más generalmente, una nueva teoría importante —Newton, Einstein, Darwin, Freud mismo, para no hablar de los filósofos— no sólo nunca es una simple «inducción», como tampoco el simple producto «por sustracción» de la teorías existentes con anterioridad a ella. Ella es, *bajo la presión de los datos* (es a esto a lo que conduce, de hecho, tanto la empiria como la falsación), la posición de una nueva figura/modelo imaginaria de inteligibilidad.⁹²

A manera de conclusión

En estas últimas líneas, prefiero seguir manteniendo las palabras de Castoriadis.

La reflexión es entonces definible como el esfuerzo por *romper la clausura* en la que estamos cada vez necesariamente tomados como sujetos, clausura que viene de nuestra historia personal o de la institución social-histórica que nos ha formado, a saber, humanizado. En ese esfuerzo, la imaginación juega un rol central, puesto que la puesta en cuestión de las «verdades establecidas» no es ni puede ser nunca un cuestionamiento en el vacío, sino que está siempre acompañado con la posición de nuevas formas/figuras de lo pensable, creadas por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión, todo ello bajo la égida de un nuevo «objeto» de investimento psíquico, objeto no-objeto, objeto invisible, la verdad. Verdad, no como adecuación del pensamiento y la cosa, sino como el movimiento mismo que tiende a abrir las brechas en la clausura donde el pensamiento tiende siempre a encerrarse de nuevo.⁹³

Notemos de paso que esta reflexión no solamente es lo que hace posible el psicoanálisis, puesto que el psicoanálisis es finalmente un retorno del sujeto sobre sí mismo y sobre las

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 210.

⁹² *Ibid.*, pp. 210-211.

⁹³ *Ibid.*, p. 211.

condiciones de su funcionamiento, sino también puede servir como un elemento de la definición del fin del análisis (en los dos sentidos de la palabra fin). Superar la repetición, es permitir al sujeto salir del marco que le fijó de una vez por todas su organización adquirida, y abrirlo a una verdadera historia en la que él podrá ser el co-autor.⁹⁴

Desde luego, una vez más, y a menos que permanezcamos en una interrogación vacía, todo pensamiento logrado establece a su vez una nueva clausura. La historia del pensamiento es también la historia de esas clausuras sucesivas, y esto es lo que hace ineliminable una actitud crítica con respecto a los pensadores de otro tiempo. Pero es también verdad que, entre las formas así creadas, algunas poseen una misteriosa y maravillosa permanencia. Y la verdad del pensamiento es ese movimiento mismo en y por el cual lo permanente ya creado, se encuentra situado y esclarecido de otro modo por la creación nueva de la cual tiene necesidad para no hundirse en el silencio de lo simplemente ideal.⁹⁵

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 212.