

La teoría del imaginario social de Castoriadis: una renovación radical del pensamiento social

Castoriadis's Theory of the Social Imaginary: A Radical Reconfiguration of Social Thought

Gastón Amen 

Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República (Uruguay), gaston.amen@fic.edu.uy

INTRODUCCIÓN

El libro de Cornelius Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad* (2013/1975) cumple actualmente cincuenta años de su publicación. En esta obra el teórico greco-francés expone en forma elocuente su crítica radical al marxismo, del que provenía y con el cual rompió más de una década antes de su publicación, y presenta una novedosa formulación teórica que renovó el pensamiento social del siglo XX: su teoría del imaginario social.

La primera parte del libro está formada por el texto titulado «Marxismo y teoría revolucionaria», publicado en la revista *Socialisme ou Barbarie*¹ en el período comprendido entre abril de 1964 y junio de 1965, y que a su vez era, según sus propias palabras:

(...) la amplificación interminable de una «Nota sobre la filosofía y la teoría marxistas de la historia», que acompañaba a «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno» y fue difundida al mismo tiempo que éste en el interior del grupo *Socialisme ou Barbarie* (primavera de 1959). (Castoriadis, 2013/1975, p. 9).

Es allí donde expone su crítica a la concepción materialista de la historia, tanto en su contenido como en su forma, y donde presenta por primera vez el concepto de «imaginario social». En tanto, en la segunda parte del libro, titulada «El imaginario social y la institución», desarrolla lo más innovador y significativo de su planteo en torno a ese concepto que, como él mismo señala, comenzó a utilizar en 1964 (Castoriadis, 2013/1975, p. 11) y que dio lugar a un nuevo campo de teorización e investigación.

En los apartados que siguen se consideran los siguientes aspectos: su crítica a la concepción materialista de la historia, el desarrollo de su teoría del imaginario social, su contribución a un nuevo campo de teorización e investigación, y la propuesta de articular su planteo con la semiótica triádica de Charles Sanders Peirce (1931-1958).

¹ *Socialisme ou Barbarie* fue una revista que editó el grupo del mismo nombre entre 1949 y 1965. Este grupo estuvo integrado, entre otros, por Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Jean Francois Lyotard y Daniel Mothé. Sus ideas tuvieron una influencia destacable en el mayo francés de 1968.

CORNELIUS CASTORIADIS Y SU RUPTURA CON LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Para comprender a cabalidad el planteo teórico de Castoriadis (2013/1975) es importante tener en cuenta su procedencia marxista y su posterior ruptura, de signo revolucionario y autonomista, con respecto a ella. Esta ruptura es referida por él mismo de este modo: «Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios» (p. 26). De esta manera, es que Castoriadis pasa de su militancia en organizaciones marxistas —como la que desarrolló en la *Juventud Comunista Griega*, en su primer acercamiento a esta corriente, y en el *Partido Comunista Internacionalista*, luego de cuestionar al estalinismo y acercarse al trotskismo— a fundar en 1948 *Socialisme ou Barbarie*, un grupo que publica la revista del mismo nombre a partir de 1949 y cuyo público, como señala Castoriadis, «está formado por lo que subsiste de los grupos de ultraizquierda a la antigua usanza: bordiguistas, comunistas de los consejos, algunos anarquistas y antiguos retoños de los “izquierdistas” alemanes de los años 1920» (p. 36). El objetivo aquí no es el de reseñar la historia de este grupo hasta su disolución en 1967, sino simplemente destacar que fue desde su seno que Castoriadis desarrolló su crítica radical al materialismo histórico y propuso el primer esbozo de su teoría del imaginario social². Al respecto, como se señaló en la introducción, es en el texto «Marxismo y teoría revolucionaria», que circuló

2 Para interiorizarse en la actividad e historia de este grupo así como en la ruptura de Castoriadis con el marxismo, se recomienda la lectura del texto y entrevista *Por qué ya no soy marxista* (Castoriadis, 2006/2005, pp. 40-74). Esta entrevista, que cuenta con un apartado previo escrito por Castoriadis en el que se refiere a la historia de *Socialisme ou Barbarie*, fue realizada el 26 de enero de 1974 por el equipo de la *Agence de Presse Libération* (APL) de Baja Normandía (Caen).

primero en forma embrionaria al interior de este grupo y luego fue publicado en su revista, donde Castoriadis planteó su crítica a la concepción materialista de la historia.

Tal como señala Carretero (2001), si bien Castoriadis reivindica el «descubrimiento de la *praxis* como categoría ontológica y gnoseológica en la obra de juventud de Marx» (pp. 162-163), por otro lado da cuenta de una petrificación de la teoría marxista que anula su potencial crítico temprano a raíz de la trayectoria científicista y racionalista adoptada por Marx en su período económico, en el que adopta un materialismo objetivista: «Cuando el marxismo pretende erigirse en una teoría acabada de la sociedad y de la historia, es cuando precisamente derivaría en un potencial totalitarismo en el que se diluye aquella fuerza subversiva que radicaba en la noción revolucionaria de *praxis*» (p. 163).

En su crítica a la concepción materialista de la historia, Castoriadis (2013/1975) pone en un lugar central el cuestionamiento a la separación entre lo económico y lo ideológico planteada por Marx. Así, plantea que no puede considerarse a la economía como un sistema autónomo, regido por sus propias leyes, que funcione independientemente de las demás relaciones sociales (p. 29). De igual modo, señala que tampoco se puede plantear una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición eterna, y eternamente la misma, entre una técnica o unas fuerzas productivas que poseerían una actividad propia y el resto de las relaciones sociales y de la vida humana, dotada arbitrariamente de una pasividad y de una inercia esenciales (p. 33). Cuestiona el determinismo tecnológico del marxismo y señala que existen sociedades «construidas “sobre la misma base técnica”» (p. 35) que son muy distintas unas de otras. A lo que agrega:

Las superestructuras no son más que un tejido de relaciones sociales, ni más ni menos «reales», ni más ni menos «inertes» que las demás –tan «condicionadas» por la estructura como ésta por ellas, si la palabra «condicionar» puede ser utilizada para designar el modo de coexistencia de los diversos momentos o aspectos de las actividades sociales. (p. 35).

En definitiva, de acuerdo a Castoriadis (2013/1975), la propuesta de Marx, pese a su pretendido carácter materialista, no sería más que una forma de idealismo, dado que procura reducir el conjunto de la historia a los efectos de la acción de un sólo factor, que se abstrae del resto y que además es de carácter ideal. A saber: las ideas técnicas, que son las que impulsan el desarrollo de las fuerzas productivas, entendidas como factor autónomo y determinante de la evolución histórica (p. 37 y p. 40). Castoriadis (2013/1975) no se queda solamente en esta crítica en el nivel del contenido del materialismo histórico de Marx, sino que también cuestiona el propio tipo de teoría planteada por Marx y aquello a lo que ésta aspira, es decir, a establecer un tipo de determinismo (p. 40). Este cuestionamiento se fundamenta en que es imposible establecer un modelo de relaciones o determinaciones válidas para cualquier sociedad, pues el movimiento de la historia reconstituye y vuelve a desplegar de manera siempre distinta las estructuras sociales:

No puede decirse que, en general, «la economía determina la ideología», ni que la «ideología determina la economía», ni finalmente que «economía e ideología se determinan recíprocamente», por la simple razón que economía e ideología, en tanto que esferas separadas que podrían o no actuar una sobre otra, son ellas mismas productos de una etapa dada (y de hecho muy reciente) del desarrollo histórico. (p. 41).

Por ello, de acuerdo a Castoriadis (2013/1975), es un gran error postular que estas esferas han estado siempre separadas o son necesariamente separables (p. 40). La propia centralidad de las relaciones de producción en la vida social es un elemento resultante del accionar de la burguesía y de la institución histórica del capitalismo (p. 41). Al contrario de lo postulado por la teoría marxista de la historia, es imposible extrapolar al conjunto de la historia las motivaciones y las categorías económicas capitalistas (pp. 42-44). Dado que las categorías técnico-económicas no siempre estuvieron presentes en la historia en tanto «significaciones imaginarias sociales», es imposible que sean siempre determinantes (p. 44). La articulación entre lo económico y otras relaciones sociales ha sido muy variable a lo largo de la historia, por ende no se puede generalizar lo que acontece en el capitalismo a todas las sociedades (p. 45). En todo caso, ello implicaría imponer «significaciones imaginarias sociales» capitalistas de primacía de lo económico a otras sociedades donde se vive en otro imaginario social, en una suerte de etnocentrismo capitalista. Es así que cuestiona la concepción marxista que concibe a la superestructura como un reflejo derivado de la infraestructura, entendida esta última como una dimensión pre-estructurada independientemente de cualquier institucionalización simbólica. Es inconcebible la infraestructura como una realidad objetiva en la que se basan, a modo de fundamento, todos los otros aspectos de la vida social, dado que ella misma es configurada por la institución simbólica (p. 200). Castoriadis critica, por ende, el dualismo determinista marxista que sostiene que lo económico es susceptible de ser estudiado científicamente por su carácter objetivo, en tanto lo «superestructural» es menos importante, es determinado y encubre esas objetividades.

A partir de estos argumentos Castoriadis pone en evidencia la ilusión crítica del materialismo histórico, para adoptar una frase que figuró como subtítulo en un libro de Jean Baudrillard (1983/1973) en el que se reconoce el influjo de las ideas del greco-francés³. Es también a partir de ellos y de la ruptura teórica a la que dan lugar que se sientan las bases para el desarrollo de su teoría del imaginario social, que es en lo que se centra el siguiente apartado.

LOS APORTES DE CASTORIADIS A LA TEORÍA DEL IMAGINARIO SOCIAL

De acuerdo a Habermas (2010/1985), Castoriadis es quien «ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de pensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa» (p. 353). Una búsqueda en la que apunta a superar el estrechamiento productivista del concepto de praxis, tal cual se ha expresado en las dogmáticas marxistas, y en la que «hace del imaginario el crisol de su ontología. Y lo sitúa en una posición preponderante en su concepción de lo social-histórico» (Dosse, 2018/2014, p. 387). Lo innovador de su planteamiento «radica en que ve al imaginario como un proceso creador permanente» (Girola, 2012, p. 414). De esta manera,

³ Baudrillard (1983/1973) en ese libro cita y reivindica un fragmento de «Marxismo y teoría revolucionaria» en su versión publicada en *Socialisme ou Barbarie*. Allí el texto cuenta con la firma de Paul Cardan, que es uno de los seudónimos que usaba Castoriadis en esa revista. En esa cita Cardan plantea una crítica a «la idea que en todas las sociedades el desarrollo de las fuerzas productivas ha determinado las relaciones de producción» (Cardan citado por Baudrillard, 1983/1973, p. 113). Esa idea se basa en la creencia equivocada de que «en todas las sociedades existe la misma articulación de las actividades humanas, que la técnica, el derecho, la política, la religión son siempre necesariamente separables y están separados», lo que lleva a «extrapolar al conjunto de la historia la estructuración propia de nuestra sociedad» (Cardan citado por Baudrillard, 1983/1973, p. 113). Baudrillard (1983/1973) afirma que lo señalado por Cardan «resume la crítica» (113) que él ha desarrollado páginas antes. En páginas posteriores, y basado en ella, radicaliza aún más su crítica a Marx (Baudrillard, 1983/1973, pp. 115-116).

«el imaginario social no es reflejo de ninguna sociedad determinada, ni de ninguna realidad natural o social, sino que es una construcción simbólica que permite instituir, crear y modificar a las sociedades concretas» (p. 414).

Con la finalidad de superar la concepción marxista que reducía la praxis a los aspectos productivistas, Castoriadis (2013/1975) acentuó «la cooriginariedad de la palabra y la acción, del hablar y el hacer, del *legein* y el *teukhein*» (Habermas, 2010/1985, p.357). Estos dos aspectos remiten a la dimensión conjuntista-identitaria de la institución de la sociedad, en la que «la sociedad opera (...) según los mismos esquemas que están activos en la teoría lógico-matemática de los conjuntos: elementos, clases, propiedades, relaciones, todo lo cual es establecido de manera bien distinta y bien definida» (Castoriadis, 2006/2005, p. 84). El esquema operativo en este dominio es el de la determinidad, para que algo exista aquí tiene que estar bien definido o determinado (p. 84).

Específicamente en cuanto al *legein*, vocablo del que se deriva *logos*, significa «distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir» (Castoriadis, 2013/1975, p. 354) y es condición imprescindible para que exista la sociedad a la vez que es creación de esta: «(...) la existencia misma de la sociedad, como hacer/representar colectivo anónimo, es imposible (...) en ausencia de la institución del *legein* (...) y de la operación efectiva de la lógica de conjuntos-lógica identitaria que le es inherente» (p. 360). Castoriadis (2013/1975) señala que para poder hablar de un conjunto o pensar en él, «hay que distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir objetos» (p. 355), lo que implica la apelación a dos esquemas: el de separación y el de reunión. El primero implica la identidad y la diferencia: «poner un término o elemento como distinto y definido implica mínimamente que se lo pon-

ga en su pura identidad consigo mismo, y en su pura diferencia respecto de todo lo que no es él mismo» (p. 355). En tanto, el segundo implica la agrupación: «Poder hablar de un conjunto, o pensar en un conjunto, “reunir en un todo” objetos distintos y definidos, significa ciertamente también, disponer del esquema de la reunión. Es menester poder poner los objetos distintos como reunidos en un todo» (p. 356). Asimismo señala que «los esquemas de la separación y de la reunión se implican y se presuponen» (p. 356), lo que posibilita la operación fundamental del *legein* que es «la designación, que presupone la posibilidad de la individualización y de la reunión» (p. 357). Mediante la designación se individualizan y destacan ciertos objetos como tales, es decir, como esos objetos y no otros, lo que posibilita el armado de diferentes conjuntos, reunidos en un todo con ciertas características. Esto, «hace posible que se produzca el hacer/representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social» (Franco, 2003, p. 178).

El *teukhein*, en tanto, significa «reunir-adaptar-fabricar-construir» (Castoriadis, 2013/1975, p. 411) y también es una condición indispensable para la existencia de la sociedad y creación de esta: «Así como el *legein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje, y más en general, del representar social, el *teukhein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del hacer social» (p. 417). Al igual que el *legein*, el *teukhein* se basa en los esquemas operadores de la separación y de la reunión. Además, «*legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican de manera circular» (p. 411). Igualmente, mientras en el *legein* el esquema operador central es «la relación signitiva

en sentido estricto» (p. 414), en el *teukhein* es «la relación de finalidad o de instrumentalidad» (p. 414), que refiere «lo que es a lo que no es y podría ser» (p. 414). Con respecto a esto último, dirá Castoriadis (2013/1975):

La realidad no es únicamente (...) «lo que resiste»; es también, e indisolublemente, lo que puede ser transformado, lo que permite que el hacer (y el *teukhein*) sea el dar existencia a lo que no es o el dar una existencia distinta a lo que es. (pp. 414-415).

De esta manera, mientras el *legein* instaaura una división entre ser/no-ser y valer/no valer, el *teukhein* lo hace entre posible/imposible, factible/no factible: «De ello se desprende inmediatamente que la “realidad” es instituida socialmente, no sólo en tanto realidad en general, sino también en tanto tal realidad, realidad de esta sociedad particular» (p. 415). Mientras el *legein* opera una exclusión, una «expulsión del universo del *legein* de lo que no se adecua a sus leyes» (p. 415), el *teukhein* instaaura una bipartición en posible/imposible en lo «real», a partir de la cual «sociedad e individuos viven y funcionan cada vez en la representación obligatoria de la existencia absoluta de “posibles” y de “imposibles” preconstituidos» (p. 415). Lo que implica que lo posible sea puesto como *determinado*, en el sentido de que en cada momento se define y distingue lo posible de lo que no lo es, al mismo tiempo que también los medios son puestos como *determinados*:

(...) el *teukhein* se extiende sobre todo lo representable y redobla la *determinidad* haciéndola más densa, al postular que incluso lo que no «es» es determinado en cuanto a su poder-ser o no poder-ser. Y también se postula como determinante de las maneras determinadas según las cuales lo que puede ser, pero no es, es susceptible de recibir existencia. (p. 416).

Mediante el *teukhein* cada sociedad determina qué es lo posible y lo imposible, lo que puede ser muy distinto para cada una de ellas, de acuerdo a los distintos y respectivos «magmas de significaciones imaginarias sociales» (Castoriadis, 2013/1975). Este último concepto es muy importante en el planteo de este teórico y es indefinible en el terreno de la lógica formal u «ontología heredada» (Castoriadis, 2013/1975), dado que es indeterminado: «Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones» (Castoriadis, 2013/1975, p. 534). Mediante el planteo de este concepto, Castoriadis pone el acento en la creatividad en lo histórico-social. De esta manera, la praxis teorizada por él va más allá de la lógica conjuntista-identitaria propia del *legein* y el *teukhein*, dado que ninguna sociedad puede reducirse sólo a esta «lógica ensídica», como también la denomina⁴. Este reduccionismo, que Castoriadis considera que el estructuralismo comete, conlleva la no comprensión de lo social-histórico. El asumirlo:

(...) sería (...) renunciar a pensar en resolver la cuestión relativa al cómo y el porqué del hecho de que una sociedad dada distinga, elija, ponga, reúna, cuente y diga tales términos y no tales otros, de tal manera y no de ninguna otra; y, por consiguiente, sería actuar como si los conjuntos de elementos puestos por las diferentes sociedades fueran dados de una vez para siempre, como si fueran evidentes, o correspondieran a una organización en sí de lo dado que fuera a la vez indubitable y plenamente poseído por quien habla. (Castoriadis, 2013/1975, pp. 361-362).

Con la finalidad de superar este reduccionismo, entonces, Castoriadis le otorga un lugar fundamental al concepto «magma de significaciones imaginarias sociales»:

La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia. (Castoriadis, 2013/1975, p. 552).

En este proceso es constitutivo el papel jugado por la dimensión imaginaria, sin cuya consideración no podría comprenderse el dominio histórico-social. De igual modo, de acuerdo a su planteamiento, lo imaginario también tiene un lugar fundamental en el dominio psíquico. Por ello es que desarrolla su teorización acerca de la «imaginación radical» (Castoriadis, 2013/1975), entendida como imaginación individual: «Es la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical en tanto que es fuente de creación (...) implica creación, y no repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones» (Tello, 2003, p. 114).

Volviendo a la dimensión histórico-social, de acuerdo a Castoriadis (2013/1975) su institución, «es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales» (p. 376). Estas no responden al esquema de la determinidad, característico de la lógica conjuntista-identitaria, sino a la dimensión imaginaria, en la que lo central es la significación: «Las significaciones pueden ser localizadas, pero no están plenamente determinadas. Están indefinidamente vinculadas unas con otras mediante

⁴ La palabra «ensídica» resulta de la contracción de los términos franceses *ensemble* e *identitaire* (Cristiano, 2009, p. 57).

un modo de relación que es la remisión» (Castoriadis, 2006/2005, p. 84). Castoriadis (2013/1975) sostiene que, «el sostén representativo participable de esas significaciones (...) consiste en imágenes o figuras, en el sentido más amplio del término (...). Pero también en la totalidad de lo percibido natural, nombrado o nombrable por la sociedad considerada» (pp. 376-377). Por todo ello, su teorización de «lo imaginario» no es una nueva forma de aludir a la «cultura», la «ideología» o las «representaciones sociales», sino que:

Es una apuesta filosófica crucial por dilucidar aquél aspecto de lo social e histórico que lo distingue de otras regiones del ser, de otras formas ontológicas. Aquello que hace de lo social un ser que se crea a sí mismo y está en constante mutación. Lo imaginario en Castoriadis está destinado a hacer pensable eso que la lógica y la ontología heredada no ha podido pensar o ha pensado limitada y parcialmente. (Cristiano, 2009, p. 60).

En definitiva, lo imaginario es central en este teórico, tanto en el plano individual como social. De acuerdo a su perspectiva es imposible comprender la historia humana sin considerar la categoría de «lo imaginario», la cual implica la creación incesante y esencialmente indeterminada, tanto en el dominio psíquico («imaginación radical») como histórico-social («imaginario radical»), de figuras, formas e imágenes (Castoriadis, 2013/1975). De esta manera dirá: «lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello» (p. 12). A raíz de esto es que Castoriadis jugó un papel relevante en la conformación del campo teórico y de investigación sobre los imaginarios. Su aporte fue fundamental para que el término «imaginario» se dejara de usar como adjetivo, mayormente despectivo, y se lo utilizara como sustantivo. Al respecto, señaló:

(...) la historia humana, y por tanto las diversas formas de sociedad que conocemos en esta historia, se define esencialmente por la creación imaginaria. Imaginario, en este contexto, no significa evidentemente ficticio, ilusorio, especular, sino posición de nuevas formas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada de la que no puede dar cuenta ni una explicación causal, ni funcional, ni siquiera racional (Castoriadis, 1998/1990, p. 157)⁵.

Según su visión, la vida humana además de tener un carácter eminentemente social, se desarrolla al interior de un cosmos de sentido. Para existir, las sociedades humanas necesitan crear un mundo de significaciones, el cual, en su especificidad, constituye la *ecceidad* de cada una de estas. Nada puede existir para ellas en tanto no se refiera a dicho mundo: «Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones» (Castoriadis, 2013/1975, p. 557). Estas dan cohesión a las instituciones de la sociedad, pues «son ellas las que están encarnadas en las instituciones particulares y las animan» (Castoriadis, 2006/2005, p. 78). A la vez, estas significaciones son imaginarias:

(...) no son ni racionales (no podemos «construirlas lógicamente») ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a «ideas racionales», y tampoco a objetos naturales (...) proceden de aquello que todos consideramos como habiéndonoslas con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual (...) sino (...) el imaginario social. (p. 79).

Como ha puesto de relieve McNabb (2008), desde la perspectiva de Castoriadis, «el mundo no es algo simplemente dado que puede ser cada vez mejor percibido o racionalmente reconstruido. Más bien, la formación de símbolos está relacionada con un estado de cosas cuya existencia encuentra su génesis en un acto de creación» (pp. 54-55).

⁵ “Si bien aquí se respetó la traducción citada, sería más adecuado hablar de “institución” que de “posición”.

Esta convicción condujo a Castoriadis a señalar, al considerar la división aristotélica entre *theoria*, *praxis* y *poiesis*, que:

La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ése representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace. (Castoriadis, 2013/1975, pp. 12-13).

Este resaltar la importancia de la creatividad y la imaginación en la historia humana es uno de los rasgos más característicos de este teórico. Como bien lo expresó McNabb (2008), de acuerdo a la perspectiva de Castoriadis:

Para que algún aspecto de la infinita homogeneidad de lo desconocido se resalte hay que hacer un corte, imaginar y crear un horizonte, lo cual no puede tener como referente o condición de posibilidad ninguna observación empírica ni deducción racional, pues éstos entran en juego sólo cuando haya *algo* para ser observado o pensado, un algo que sea producto de un acto imaginativo y creativo. (p. 56).

En la teorización de lo histórico-social desarrollada por Castoriadis (2013/1975) tiene una importancia fundamental lo simbólico. Él señaló que: «Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social, está indisolublemente tejido a lo simbólico» (p. 186). Así, puso de relieve que si bien las instituciones no se reducen a ello, no pueden existir más que en un tejido simbólico. Castoriadis (2013/1975) afirmó que «lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte» (p. 377). A lo que agregó que «la relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico» (p. 377). Asimismo, como expone Honneth, «Castoriadis distingue entre tres dominios de fenómenos

que pueden actuar como los referentes del significado en la formación social de los símbolos: las esferas de lo perceptible, lo pensable y lo imaginable» (citado por McNabb, 2008, pp. 54-55). De ellos destaca en particular la relevancia del tercero, a través del concepto de «lo imaginario».

Al interior del concepto de «imaginario social», Castoriadis (2013/1975) distingue entre «imaginario radical» e «imaginario efectivo». Mientras el primero alude a la capacidad instituyente, a «la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue» (p. 204), el segundo refiere a lo efectivamente creado, a los productos del «imaginario radical», a su materialización, por ejemplo en significaciones sociales e instituciones. Cabe aclarar que Castoriadis (2006/2005) se refiere al concepto de «instituciones» en su sentido más profundo y más vasto, es decir, como el conjunto de las herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer y pensar, de las normas y de los valores (p. 77), en consonancia con la teorización de Durkheim (2001/1895) al respecto. Castoriadis (2013/1975) destaca que no es sino en relación a las significaciones del «imaginario efectivo» «como podemos comprender, tanto la “elección” que cada sociedad hace de su simbolismo institucional, como los fines a los que subordina la “funcionalidad”» (p. 236).

De acuerdo al planteo de Castoriadis (2006/2005), cada sociedad establece su propio mundo, en el que también se incluye una representación de sí misma (p. 81). A ello agrega, que «imagen del mundo e imagen de sí mismo están siempre con toda evidencia vinculadas» (Castoriadis, 2013/1975, p. 240). Toda sociedad construye un «nosotros», el cual se traduce en un nombre (Castoriadis, 2013/1975, p. 238). En la actualidad, la nación tiene esa función de identificación:

(...) mediante esa referencia triplemente imaginaria a una «historia común» –triplamente, ya que esta historia no es más que pasado, que no es tan común y que, finalmente, lo que de ella se sabe y lo que sirve de soporte a esta identificación colectivizante en la conciencia de las gentes es en gran parte mítico. Este imaginario de la nación se muestra, sin embargo, más sólido que todas las realidades. (Castoriadis, 2013/1975, p. 239).

Castoriadis (2013/1975) señala que dentro de las significaciones imaginarias centrales de una sociedad se encuentran la definición de sus necesidades y de su imagen del mundo (p. 249). Con respecto a las sociedades modernas, claramente influenciado por el planteo de Weber (1998/1905, 2008/1922) al respecto, indica: «Con el capitalismo, digamos alrededor del siglo XVII, emerge una nueva significación imaginaria social, que es la característica fundamental y el alma del capitalismo: la expansión ilimitada del control “racional”» (Castoriadis, 2006/2005, p. 97). También destaca la importancia histórico-social de la universalización de la sociedad europea capitalista:

Este mundo histórico-social, logró imponerse en todo el planeta, es decir, logró crear la primera universalización efectiva de la historia –crear la historia como efectivamente universal-. Antes había pueblos que extendían más o menos sus imperios, pero nunca ejercieron una influencia verdaderamente mundial. El universo europeo, sí. (Castoriadis, 2006/2005, p. 96).

CORNELIUS CASTORIADIS Y LA CORRIENTE AUTONOMISTA DE ESTUDIOS SOBRE LOS IMAGINARIOS

Los aportes de Castoriadis han sido muy influyentes en el campo contemporáneo de estudios sobre los imaginarios. Independientemente de que su planteo teórico no haya cristalizado en ninguna institución en particular a la que él diera origen –

como sí aconteció en los casos de Gilbert Durand⁶ y de Georges Balandier y Michel Maffesoli⁷–, su influjo ha sido muy importante y se ha extendido mundialmente⁸. Más allá de la multiplicidad de investigadores que han utilizado sus conceptos en investigaciones concretas, aquí se mencionarán primeramente los aportes de dos autores que han retomado su propuesta teórica en el contexto francés de estudios sobre lo imaginario, con su misma motivación por desarrollar «una praxis que se da como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos» (Castoriadis, 2013/1975, p. 124). Lo que «presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres» (p. 124). Ellos son Eduardo Colombo y René Lourau.

Colombo, argentino radicado en París desde 1970 hasta su muerte en 2018, profundiza a partir de su exilio francés su vínculo con la obra de Castoriadis. Adopta sus aportes sobre lo imaginario y los profundiza con una orientación libertaria. Colombo (1993/1989) señala: «toda estrategia de la dominación exige la expropiación, por parte de una minoría, de la capacidad simbólico-instituyente de lo social-colectivo. Y a ello concurren todos los intentos por mantener bajo sus velos al imaginario sagrado de la institución» (p. 25).

6 En 1966 Durand fue cofundador del *Centre de Recherches sur l'Imaginaire en la Universidad de Grenoble*. Este centro, que se basa tanto en su obra como en la de Mircea Eliade y Gastón Bachelard, dio lugar «a una proliferación de centros similares en unos cincuenta países de los cinco continentes, conformando lo que atinadamente ha venido a llamarse la “Escuela de Grenoble”» (Cristiano, 2012, p. 100).

7 Balandier y Maffesoli fundaron el *Centre d'Etude sur l'actuel et le quotidien* (CEAQ) en 1982. Este centro pertenece a la Universidad de París 5 (Sorbona) y desde él se han desarrollado distintos trabajos de investigación. En ellos, el concepto de «imaginario social» ha sido central para dar cuenta de «la gestación y de la dinámica de las nuevas fórmulas de agregación colectiva emergentes en las sociedades europeas de las últimas tres décadas; en su vocabulario, en sociedades caracterizadas por una cultura definida regida por un “neotribalismo”» (Aliaga y Carretero, 2016, p. 120).

8 Véase al respecto el capítulo titulado «La obra puesta a trabajar» de la biografía de Castoriadis escrita por Francois Dosse (2018/2014).

De ahí su interés por desarrollar una crítica institucional radical, contraria a la dominación. Desde esta perspectiva es que en línea de continuidad con los planteos de Castoriadis y basado en su posicionamiento anarquista clásico reivindica dos cosas: 1) Una de ellas es «el doble movimiento que liga una crítica radical del «imaginario social instituido» y la invención de la democracia» (p. 26) a partir de fines del siglo VII A.C. en la Antigua Grecia, en un proceso que implicó una apertura, «una brecha en el imaginario efectivo, que permitía ver el mundo como no determinado, no dependiente de ningún fatalismo» (p. 37); 2) El otro, es el movimiento de ideas que se desarrolla en la modernidad y que «configura una dimensión nueva de lo social, que se volverá plenamente visible durante la Revolución Francesa» (Colombo, 1993, p. 34).

Esta nueva dimensión conlleva la declinación del principio de autoridad y de la tradición para justificar las normas o leyes (p. 35). Se abandona el elemento sagrado, «justificación en última instancia de cualquier dominación en la organización del espacio social» (p. 35). Esto permite «la apropiación colectiva del principio instituyente» (pp. 35-36), lo que implica una ruptura en el imaginario instituido, mediante la que se introduce la razón y, por ende, la relatividad de opiniones, y se inicia así el proceso de secularización (p. 36). Desde la perspectiva de Colombo (1993/1989), el Iluminismo desarrolló la idea «de una universalidad de la razón, al mismo tiempo que construía una filosofía inmanente de la Naturaleza» (pp. 13-14), y es por esto que «produjo una ruptura del imaginario sagrado» (p. 14). Esta ruptura, si bien fue beneficiosa para el despliegue del proceso de secularización, implicó también el desarrollo de un cientismo que instaló una perspectiva dualista que separa las líneas de la ciencia y del imaginario:

«(...) la realidad y lo imaginario van a formar dos elementos, dos dominios diferentes: para el uno la materia, para el otro la imaginación; al primero los hechos, al segundo la ilusión» (p. 15). Frente a ello, destaca Colombo, «en los últimos decenios se ha ido imponiendo una cierta manera de asociar lo imaginario y lo social, la imaginación y la política» (p. 17). Es por ello que «la antropología, la sociología y la historia se orientan insensiblemente hacia el estudio y la utilización conceptual de los productos del imaginario, de lo simbólico, del ritual» (p. 17), así como también la psicología «debe abrirse al orden simbólico» (p. 17). Estos procesos implican que la relevancia adquirida por el concepto de imaginario social en el campo discursivo, «no debe ser considerado sólo como un efecto de moda sino fundamentalmente como un descenramiento del pensamiento moderno que anula la dicotomía esencialista entre lo real y lo imaginario» (p. 17).

En cuanto a la influencia de Castoriadis en su obra, ya se reconoce en su primer artículo publicado en *La Lanterne noire* en 1974 bajo el seudónimo de Nicolás y titulado *La integración imaginaria del proletariado*. En este, como señala Dosse (2018/2014), «se apoya en gran medida en los análisis de Cardan (Castoriadis)» (p. 150). Allí Colombo (1993/1974), en un enfoque que podría vincularse también a lo señalado por Marcuse (1970/1964), analiza algunos «canales» de integración imaginaria del proletariado al sistema capitalista, «gracias a los cuales fuera atenuada la exclusión original del proletariado en relación con el sistema establecido, facilitándose así una nueva unificación del espacio social» (Colombo, 1993/1974, p. 182). Estos mecanismos, no sólo «facilitan la aceptación de la ideología dominante» (p. 182), sino que también inhiben «la expresión de contenido opuesto, de signo revolucionario.

Desde este punto de vista, el imaginario colectivo oculta la “otra realidad” estructural de la dominación y la explotación» (p. 182). Esta influencia de Castoriadis en Colombo será duradera en su obra. A la vez que también, de acuerdo a lo que señala Dosse (2018/2014), se dio un reforzamiento de la propia orientación de Castoriadis hacia el psicoanálisis como herramienta de análisis a partir de su vínculo con Colombo: «Castoriadis ve ratificada su voluntad de correlacionar la psique con lo social-histórico tras la llegada a Francia de un psicoanalista argentino, Eduardo Colombo» (p. 150). Colombo (1993/1980) también efectúa un análisis crítico del imaginario estatal: «En la época de la mundialización del modelo estatal, del Estado planetario, analizar las denegaciones, las represiones, los lapsus del inconsciente estatal, es una manera de hacer estallar la ideología de la dominación» (p. 136). A lo que agrega que: «Junto a la noción de Estado marcha la “razón de estado”, y les sigue todo el cortejo: la dominación y la explotación, los aparatos, las organizaciones, textos, violencia, guerras, torturas, masacres. Que el Estado cubre y legitima» (p. 137). Cabe destacar que si bien Colombo utiliza la crítica ideológica, distingue claramente su planteamiento de aquellos que entienden al imaginario como mero engaño:

La dimensión del imaginario social no es sólo el lugar de la ilusión, de la mistificación, del engaño. La materialidad cotidiana del mundo está construida sobre proyectos que ya son tradición, sobre mitos que fueron profecías, sobre utopías convertidas en realidades. (Colombo, 1993/1980, p. 138).

En cuanto a René Lourau, efectuó aportes significativos al análisis institucional y a la problematización de la implicación del investigador en su propio campo de investigación (Lourau, 1975/1970, 2001). Barembly (2001/2000) lo ha considerado «uno de los analizadores más

conspicuos de la vocación y de la acción auto-analítica y auto-gestionaria de Occidente en estas tres últimas décadas» (p. 11). De acuerdo a Lourau (2001/1979), «los “significados imaginarios” juegan un papel primordial en el proyecto –cualquiera que sea, conservador o revolucionario– que sustenta y sostiene toda forma social, toda institución» (p. 56-57). Pero estos no sólo cumplen esta función orientada al futuro, sino que también actúan orientados al pasado, hacia la idea que se tiene de los orígenes de la institución: «(...) la institución desarrolla sin cesar un discurso oficial cargado de fantasía, de arreglos con la realidad de los hechos, a fin de justificar su existencia y su funcionamiento» (p. 57). Al tener esto en cuenta, e influenciado por los estudios del etnólogo alemán Mühlmann, Lourau acuña el término «efecto Mühlmann» o «mühlmannización» para aludir «(...) a esta construcción imaginaria de la institución, construcción que viene a legitimar los virajes y las orientaciones contrarias al proyecto inicial, a la “profecía” original (...) la institucionalización es función del fracaso de la “profecía”» (p. 57).

Frente a ello, Lourau destaca la cuestión de las contrainstituciones, que se desarrollan en la lucha anti-institucional y anti-estatal. Asimismo, entre sus aportes se destaca su análisis de lo que denomina «el inconsciente estatal», que es cuando «(...) el Estado se instala en el imaginario, donde todo lo puede» (Lourau, 1993/1978, p. 111). Al respecto, Lourau señaló que el Estado y las instituciones son «analizadores sociales» por excelencia, dado que «revelan nuestros límites, nuestras opciones verdaderas, nuestras contradicciones» (p. 117). Esto es lo que lo llevó a desarrollar un enfoque en el que se toma «(...) lo estatal, lo institucional, a la vez como objeto y como instrumento de investigación» (p. 117).

También ha sido muy importante su contribución al análisis de los procesos de institucionalización y autodisolución de las vanguardias políticas, artísticas, artístico-políticas, culturales y «cotidianistas» (Lourau, 2001).

Más allá de las especificidades de cada uno de estos dos enfoques, con una perspectiva teórica cercana encontramos en Italia a Amedeo Bertolo⁹, quien además de desarrollar un análisis clarificador acerca de los términos «poder», «autoridad» y «dominio» (Bertolo, 1999/1983), contribuye teóricamente, atento a la dimensión instituyente en el dominio histórico-social, a la temática del imaginario subversivo, del que reivindica la «utopía anarquista», que considera que «lejos de engendrar “subversiones imaginarias”, produce y alimenta un imaginario subversivo» (Bertolo, 1993/1981, p. 212). Este imaginario, desde su punto de vista, promueve una «ruptura cultural» o «mutación cultural» que no sólo supera los límites de un sistema de poder dado, sino que también rompe con «la compacta membrana cultural que separa el espacio simbólico del poder del espacio simbólico de la libertad» (p. 207). La utopía anarquista, de acuerdo a Bertolo, tiene la doble función de «actuar sobre el imaginario social (señalando las posibilidades de lo “imposible”, demostrando la credibilidad de lo “increíble”) y de experimentar mentalmente proyectos de sociedades libertarias e igualitarias» (p. 209). Esta ruptura cultural, de acuerdo a Bertolo, implica que la sociedad:

(...) debe ser capaz de imaginarse a sí misma concretamente sin roles de poder, sin estructuras jerárquicas. Debe pensar y, en la medida de lo posible, poner a prueba formas de autogestión y democracia directa, de descentralización y federalismo. Debe pensar y experimentar

relaciones no jerarquizadas entre hombres y mujeres, adultos y niños, entre ciudad y campo, trabajo manual y trabajo intelectual. En una palabra, debe pensar y experimentar modelos utópicos anarquistas. (p. 210).

Un investigador que en el contexto regional ha retomado a Castoriadis y ha destacado su relevancia teórica es Javier Cristiano, quien desde la Universidad Nacional de Córdoba, «despliega su trabajo de investigación a partir de la tesis de que la teoría de los imaginarios sociales de Castoriadis puede resultar una contribución importante en la reformulación de la teoría sociológica» (Aliaga y Carretero, 2016, p. 126). Lo que Cristiano propone son «algunas claves de lectura para entablar un diálogo entre la teoría sociológica y la teoría filosófica de Castoriadis» (p. 126), en lo que una de sus preocupaciones centrales, «es cómo establecer un diálogo entre los conceptos sociológicos de acción y agente y la de los imaginarios sociales» (p. 126).

PROPUESTA DE ARTICULACIÓN DE LA TEORÍA DEL IMAGINARIO SOCIAL DE CASTORIADIS CON LA SEMIÓTICA TRIÁDICA DE PEIRCE

Finalmente, y antes de ir a las conclusiones del artículo, en este apartado se argumentará a favor de articular la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975) con la semiótica triádica de Peirce (1974; 1931-1958), con la finalidad de extraer lo mejor de sus respectivos aportes para plantear un enfoque teórico que supere las dicotomías reduccionistas que han caracterizado al «pensamiento heredado» (Castoriadis, 2013/1975).

Peirce, quien desarrolla un sistema filosófico arquitectónico y rompe con el dualismo de la filosofía moderna, destaca la continuidad lógica en el universo:

⁹ Para una comparación sistemática entre las coincidencias y divergencias entre Colombo y Bertolo, véase el artículo de Ibañez (2018).

Materialismo es la doctrina de que la materia lo es todo, idealismo la doctrina de que las ideas lo son todo, dualismo la filosofía que divide todo en dos. Del mismo modo, he propuesto que *sinequismo* signifique la tendencia a considerar todo como continuo. (CP 7.565)¹⁰.

Este planteo, de acuerdo a Deely, y según con-signa Andacht (2013), «inaugura el momento “postmoderno” en la filosofía y la ciencia, el que abre el “Camino de los Signos”» (p. 27). Dado que «para Peirce sólo conocemos lo real mediante signos, en virtud de una continuidad lógica o “sinequismo” (CP 6.169)» (Andacht, 2013, p. 27). Esta perspectiva, posibilita superar «obstáculos epistemológicos» (Bachelard, 2000/1938) derivados de los dualismos, tales como los que separan al signo de lo real. Es en este contexto que la semiótica, entendida como modelo lógico de la significación, se propone estudiar la semiosis, esto es, la acción de los signos al generar interpretantes de sí mismos.

Peirce (1931-1958), en su elaboración conceptual, alude a tres categorías que se aplican tanto al plano cosmológico, como semiótico y psicológico. Estas categorías, de tipo fenomenológico o faneroscópico¹¹, que son relacionales y están ordinalmente estructuradas, son las siguientes: «Primeridad» (pura posibilidad cualitativa), «Segundidad» (existencia bruta y reacción) y «Terceridad» (mediación, regularidad y continuidad). En la lógica o la semiótica, que para Peirce son sinónimos, estas se expresan en las categorías de «signo» o «representamen»¹², «objeto»

¹⁰ Aquí se cita del modo convencional la obra *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*: el número que precede al decimal se refiere al número de volumen y el número que sigue alude al número de párrafo.

¹¹ La *faneroscopia* es la versión peirceana de la fenomenología: “Peirce afirma que la faneroscopia o estudio del *fanerón* (del griego *faíno*: aparecer, misma raíz que “fenómeno”) atañe a “todo lo que sea pensable o que no siéndolo admite la sugerencia de ser pensable; denota todo lo que puede venir a la mente en cualquier sentido” (Andacht, 1993, p. 21).

¹² Peirce utiliza el término *representamen* como sinónimo de signo —en el sentido del elemento del signo, no de este como totalidad—, en el período comprendido entre 1896 y 1905.

e «interpretante». Para que la acción signica tenga lugar, es necesaria la relación triádica entre ellas. De ahí, la siguiente definición de signo de Peirce (1931-1958): «Un Signo, o Representamen, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado su Objeto, como para ser capaz de determinar a un Tercero, llamado su Interpretante» (CP 2.274).

La pertinencia de articular la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975) con la semiótica peirceana tiene varias razones, entre las cuales quiero destacar cuatro: a) La compartida relevancia que otorgan al sentido, ya sea en la centralidad dada a lo simbólico en la teoría del autor greco-francés o en la atención dada a la semiosis en Peirce (1931-1958); b) Su rechazo compartido al dualismo de la filosofía moderna, a una ontología puramente materialista y a los determinismos mecanicistas (McNabb, 2008); c) La importancia que ambas perspectivas dan a la imaginación, la creatividad y lo relacional (McNabb, 2008); d) El punto de contacto existente entre la «cosmología metafísica» de Peirce (1931-1958) y la «cosmología social» de Castoriadis (2013/1975), basado, de acuerdo a McNabb (2008), en:

(...) la relación isomórfica entre las esferas de lo imaginario, lo perceptible y lo pensable de Castoriadis, por un lado, y las categorías de Peirce de primeridad, segundidad y terceridad por el otro. Lo que ambos intentan hacer en su pensamiento es romper el dominio totalitario que tienen el pensar identitario y el dualismo sobre el pensamiento occidental. (pp. 58-59).

De esta manera, la incorporación de la perspectiva triádica de Peirce podría complementar la de Castoriadis e incluso contribuir a superar algunas de sus carencias. Al respecto, McNabb (2008) sugiere que la apuesta de Castoriadis de romper con la hegemónica «lógica de la identidad», para desarrollar una ontología revolucionaria, podría encontrar:

(...) un apoyo crucial en el propio desarrollo de Peirce de una «lógica de relaciones», la misma lógica mediante la cual Peirce derivó sus categorías, que a su vez dan carne a la metafísica cosmológica en la que la ontología de Castoriadis puede hospedarse. (p. 56).

De igual modo, la teoría de Castoriadis atiende aspectos no trabajados por Peirce. Así, frente a la reivindicación de aquel de «una praxis que se da como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos» (Castoriadis, 2013/1975, p. 124) y que reconoce que esto «presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres» (p. 124), encontramos en cambio que en Peirce, «cuestiones sobre la justicia social y la experiencia concreta del hombre en su medio cultural están notablemente ausentes en su obra» (McNabb, 2008, p. 49). Estas teorías, por ende, son complementarias. Los esquemas semióticos y categoriales de Peirce:

(...) podrían fundamentar teóricamente las metas revolucionarias que definen el proyecto político de Castoriadis, así como llevarnos a una concepción equilibrada de los procesos sociales donde la innovación creativa y la estabilidad racional juegan papeles igualmente importantes¹³. Y, *mutatis mutandis*, el trabajo detallado de Castoriadis puede proporcionar a la visión de Peirce un ejemplo concreto de su funcionamiento en un contexto comunal y social. (McNabb, 2008, p. 50).

CONCLUSIONES

En este artículo, con motivo de celebrarse los cincuenta años de la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad* de Cornelius

Castoriadis (2013/1975), se repasó su teoría del imaginario social, entendida como una renovación radical del pensamiento social, y se propuso su articulación con la perspectiva semiótica de Charles Sanders Peirce (1974, 1931-1958), con miras a tomar lo mejor de ambos aportes para formular un enfoque teórico que trascienda los dualismos reduccionistas que han caracterizado al «pensamiento heredado» (Castoriadis, 2013/1975). Dado que en la estructuración de su teoría del imaginario social jugó un papel muy importante su crítica a la concepción materialista de la historia, tanto en su contenido como en su forma, este aspecto fue tratado aquí con cierta minuciosidad. Asimismo, se puso de relieve cómo, más allá de que su propuesta teórica no haya cristalizado en ninguna institución en particular a la que él diera origen, su influencia ha sido muy importante y se ha extendido mundialmente. Al respecto, además de señalarse que una multiplicidad de investigadores han utilizado sus conceptos, se destacaron especialmente los desarrollos teóricos de Eduardo Colombo (1993, 1993/1989, 1993/1980, 1993/1974), René Lourau (2001, 2001/1979, 1993/1978, 1975/1970) y Amedeo Bertolo (1999/1983, 1993/1981), quienes retomaron su teoría con igual motivación, es decir, con la finalidad de fomentar una transformación radical de la sociedad, en busca de promover la autonomía de todos. En cuanto al aporte novedoso de Castoriadis (2013/1975), se destacó el lugar nodal que en él juega el concepto de imaginario. Este, en su teoría, no se entiende como un reflejo de una realidad objetiva preestructurada sino como un factor creador permanente, como el elemento instituyente de sociedades concretas. Es por ello que sin su consideración no podría comprenderse el dominio histórico-social y, por ende, no podría buscarse transformarlo con miras a la institución de una sociedad más libre e igualitaria.

¹³ Con respecto al sobredimensionamiento de Castoriadis del papel de la innovación creativa en lo histórico-social, ver Habermas (2010/1985) y Andacht (1998).

REFERENCIAS

- Aliaga, F. y Carretero, E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto*, vol. 25, núm. 4, pp. 117-128.
- Andacht, F. (2013). ¿Qué puede aportar la semiótica triádica al estudio de la comunicación mediática? *Galaxia (São Paulo, Online)*, n. 25, p. 24-37, jun. 2013.
- Andacht, F. (1998). A semiotic framework for the social imaginary. *Kodikas= Code*, 21.
- Andacht, F. (1993). *Entre signos de asombro. Antimanual para iniciarse a la semiótica*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Bachelard, G. (2000/1938). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.
- Barembliitt, G. (2001/2000). A manera de prólogo. En Loureau, R. *Los intelectuales y el poder*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Baudrillard, J. (1983/1973). *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona: Gedisa.
- Bertolo, A. (1999/1983). Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición. En Ferrer, C. (comp.), *El lenguaje libertario* (pp.75-98). Buenos Aires: Grupo Editorial Altamira.
- Bertolo, A. (1993/1981). El imaginario subversivo. En Colombo, E. (Ed.) *El imaginario social* (pp.187-212). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad y Editorial Altamira.
- Carretero, E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* (tesis doctoral inédita). Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, La Coruña, España. Disponible en <https://www.cervantes-virtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica-ideologica-0/>
- Castoriadis, C. (2006/2005). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Castoriadis, C. (1998/1990). *Imaginario político griego y moderno. En El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, C. (2013/1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.
- Colombo, E. (1993). De la Polis y del espacio social plebeyo. En Bookchin, M. et al. *La sociedad contra la política* (pp.21-52). Montevideo: Pieda Libre.
- Colombo (1993/1989). *El imaginario social*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Colombo, E. (1993/1980). El imaginario estatal. En Colombo, E. *El imaginario social* (pp.133- 149). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Colombo, E. (1993/1974). La integración imaginaria del proletariado. En Colombo, E. *El imaginario social* (pp.171-182). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Cristiano, J. (2012). Lo imaginario como hipótesis sociológica: entre la revolución y el reencantamiento del mundo. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 6 (1), pp.99-113.
- Cristiano, J. (2009). *Lo social como institución imaginaria: Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim.
- Dosse, F. (2018/2014). *Castoriadis. Una vida*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Durkheim, E. (2001/1895). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Franco, Y. (2003). *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Girola, L. (2012). Representaciones e Imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En De la Garza Toledo, E. y Leyva, G. (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp.402-431). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Habermas (2010/1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Habermas, J. (2010/1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ibañez, T. (2018). Convergencias y divergencias en el pensamiento de Amedeo Bertolo y de Eduardo Colombo. *Libre Pensamiento*, n° 96. Disponible en <http://acracia.org/convergencias-divergencias-pensamiento-amedeo-bertolo-eduardo-colombo/>.
- Lourau, R. (2001). *Los intelectuales y el poder*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Lourau, R. (2001/1979). Autogestión e institución. En Lourau, R. *Los intelectuales y el poder* (pp.49-67). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Lourau, R. (1993/1978). El estado-inconsciente. En Colombo, E. *El imaginario social*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad y Editorial Altamira.
- Lourau, R. (1975/1970). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marcuse, H. (1970/1964). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- McNabb, D. (2008). Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis. En *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 49-63), ed. Daniel Cabrera. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Peirce, C.S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. (Trabajos originales publicados entre 1893-1909).
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks, Vol. I-V). Harvard University Press.
- Perez, S. (2017). Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, 9, 1-22.
- Tello, N. (2003). *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid: Campo de ideas.
- Weber, M. (2008/1922). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1998/1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.