

Imaginario instituyente y teoría de la sociedad

Instituting imaginary and social theory

JAVIER L. CRISTIANO

CEA-UE Conicet, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

javier_cristiano_m@yahoo.com.ar

RESUMEN

El concepto de «imaginario» y la obra de su principal mentor, C. Castoriadis, han tenido una inserción marginal, y la mayoría de las veces parcial, en la tradición teórica de la sociología. La intención de este artículo es ensayar una apropiación sociológica de Castoriadis, pero no con la intención «escolástica» (Bourdieu) de cruzar escuelas y tradiciones, sino con vocación de oxigenar y revitalizar los fundamentos de la teoría sociológica, algo que puede hacerse con provecho, se sostiene, recurriendo a Castoriadis. En concreto, se afirma que la filosofía de Castoriadis invita a (y ofrece algunos recursos para) un reordenamiento de las bases ontológicas de la teoría social, y que su concepto de «imaginación radical» habilita un replanteamiento de la teoría de la acción social. Se presenta el argumento en sendas secciones dedicadas a cada tema, que se vinculan entre sí en términos de general/particular.

Palabras clave: imaginación, acción social, creatividad, Castoriadis, hábitos.

ABSTRACT

The concept of «imaginary» and the work of C. Castoriadis, its main promoter, have had a marginal and usually partial insertion in sociology's theoretical tradition. This article attempts a sociological take on Castoriadis, but not under the «scholastic» (Bourdieu) intent of intertwining schools of thoughts and traditions, but to revitalize and to give some fresh air to the sociological theory's foundations. This can be done, this article argues, through Castoriadis' work. In particular, this article states that Castoriadis' philosophy proposes a rearrangement of ontological foundations of social theory, and that it provides some elements in order to achieve that. His concept of «radical imagination» paves the way for a

reconsideration of social action theory. Each section of the article deals with a topic, linking the general and the specific levels.

Keywords: *imagination, social action, creativity, Castoriadis, habitus.*

Aunque «lo imaginario» ocupa desde hace mucho un lugar importante en el discurso de la sociología¹, no es ni remotamente cierto que el teórico por excelencia de lo imaginario, Cornelius Castoriadis, haya merecido una atención sistemática, completa y productiva en el campo². Las razones son diversas pero el hecho, que es lo que importa, es de lamentar. Y no porque haya que sobreestimar de antemano sus ideas, sino porque son consistentes, importantes y pertinentes en suficiencia como para, al menos, merecer más atención.

La intención de este artículo es pagar una cuota de la deuda, para que en todo caso pueda estimarse si la deuda es tal. Me propongo mostrar que una asunción integral de lo imaginario, del modo en que lo tematiza Castoriadis, implica un reordenamiento de las bases ontológicas de la teoría social, primero, y un aporte potencialmente clave para repensar, en su marco, la teoría de la acción social. La tesis, que aquí no hace más que esbozarse, se inscribe tal como la veo en el panorama de inquietud respecto del estado actual de la teoría de la sociedad, y en la búsqueda consiguiente de alternativas teóricas y epistémicas para proyectar una teoría a la altura de sus desafíos actuales³.

La primera parte comienza con una aclaración operativa de las relaciones entre ontología y teoría sociológica, para presentar luego el trasfondo ontológico del concepto de imaginario que desarrolla Castoriadis y señalar sus implicancias generales para el proyecto de una teoría de la sociedad. La segunda se avoca al desarrollo de esas implicancias en el campo concreto de la teoría de la acción social. La tesis que sostengo es que la teoría de la acción encuentra en la noción de «imaginación radical» una base de sustentación para vincularse, en tanto que conceptualización parcial de lo social, con la teoría del cambio social. Muestro este argumento en el ámbito general de la teoría de la acción, y lo específico luego a propósito de una teoría concreta, la de P. Bourdieu.

¹ La cuestión ha sido recogida sobre todo en torno a la preocupación por lo simbólico y las representaciones, y tiene una circulación que no siempre hace justicia a lo específico de «imaginario» en relación a conceptos afines, como «ideología» o «conciencia colectiva». Una excelente presentación de estas relaciones se encuentra en Cabrera (2006).

² Hay importantes recepciones del pensamiento de Castoriadis hechas por protagonistas centrales de la teoría social contemporánea: J. Habermas (1989), A. Honneth (1986) y H. Joas (1998b). Se trata sin embargo de discusiones que se dan al interior de esas mismas propuestas, con lo que Castoriadis aparece o bien considerado parcialmente (el caso de Joas es especialmente significativo: digo algo más al respecto en la parte II), o bien virtualmente desfigurado por su asimilación en otras filosofías (es el caso de Habermas). Recientemente se ha publicado en castellano un muy buen esfuerzo de recepción sociológica de Castoriadis (Carretero, 2008), que constituye una excepción dentro de la simposia, y no sólo en nuestra lengua. El nombre de Castoriadis es atípico por lo demás en las currículas, diccionarios y manuales de sociología (excepción: Beriain & Iturrate, 1998).

³ La teoría sociológica tuvo hacia los años ochenta el último gran impulso integrador, con propuestas como la de Habermas, Luhmann, Bourdieu, Giddens o Alexander, tras lo cual el empuje de la empresa pareció en gran medida debilitarse. Ni bueno ni malo por sí mismo –a algunas de estas propuestas le caben sayos tan incómodos como universalismo, eclecticismo y eurocentrismo– el panorama del nuevo siglo puede describirse como una inquietud plural y dispersa por revitalizar, con la savia de nuevas raíces, pero con moderación y una cuota grande de escepticismo, la reflexión integradora sobre un objeto cada vez más complejo y acuciante.

LA TESIS DE LO IMAGINARIO Y LA TEORÍA SOCIOLOGICA

Ontología y sociología

El problema de la relación entre teoría sociológica y ontología es el mismo, en trazos gruesos, que el de su vínculo con la filosofía. De modo que traerlo a colación es poner sobre la mesa un debate tan viejo e insalvable como para implicar a la teoría crítica, la metodología, la interdisciplinariedad y la discusión desde y con nuestros clásicos, por no hablar del programa mismo de la filosofía. Lejos de pretender semejante esclarecimiento, quisiera explicitar la naturaleza de esa relación tal como la tengo en mente y a fines sólo operativos, de cara a la argumentación que sigue.

Lo primero es reconocer el estatuto, raro y dificultoso, de la teoría sociológica. Además de ser el primer discurso, dentro de la episteme occidental, dedicado exclusivamente a «lo social»⁴, se encuentra en un incómodo lugar intermedio entre la reflexión especulativa de la filosofía y el tallado de conceptos orientados a la investigación empírica. Una tensión que adopta distintas formas —orientación abiertamente empírica (Bourdieu), esfuerzo al servicio de la reflexión filosófica (Habermas), programa rigurosamente autonomizado de la filosofía (Parsons)— pero requiere siempre de un delicado equilibrio que impulsa, cuando fracasa, la crítica de los empiristas por exceso de especulación, y la crítica de los filósofos por escasez de fundamentación (Joas, 1998: 272).

En el tema que nos interesa el problema se puede encuadrar entonces en la siguiente pregunta: en qué punto la construcción de la teoría de la sociedad puede darse por satisfecha con la profundidad y meticulosidad adquirida en la discusión de sus propios fundamentos. Desde luego no es una pregunta que pueda responderse en abstracto, sin consideración de teorías y filosofías específicas. Pero puede darse sí una respuesta sumaria: un umbral mínimo deseable consiste en la explicitación de sus postulados ontológicos. En la medida en que la teoría sociológica consiste en la formulación de una red conceptual que dé cuenta del fenómeno «sociedad» (o del fenómeno *esta* sociedad), su pregunta de fundamentación por excelencia se refiere al modo de ser del fenómeno que trata. No hay por tanto teoría de la sociedad sin respuesta aunque sea implícita a esa pregunta, y en consecuencia no hay teoría de la sociedad sin ontología del ser «social».

Para cualquiera que esté familiarizado con el campo resultará claro que esta explicitación no es del todo frecuente. La pregunta por el ser de lo social aparece resguardada por un silencio que de todos modos no es tal, porque el silencio es también, como todo el mundo sabe, un modo de decir. No es éste el lugar para comentar las tensiones que algunas teorías contemporáneas deben precisamente al hecho de rejuntrar ontologías contradictorias en la superficie de conceptos en apariencia armónicos⁵. Pero un examen preciso en esa línea mostraría

⁴ Suele decirse que es la primera «ciencia» de lo social, pero esta autorestricción de su objeto (*solamente* lo social) es quizá más importante, y ciertamente mucho menos debatida en sus implicancias *no metodológicas*.

⁵ Para el caso de la «teoría de la estructuración» de Giddens, Belvedere (1997) ha mostrado por ejemplo las tensiones sin resolver que surgen al tomar prestados conceptos de la fenomenología y del estructuralismo sin reconocer la disonancia profunda de sus fundamentos. El caso de Giddens es quizá por demás ilustrativo, por cuanto lleva al extremo el uso «a la carta» de nociones de otras teorías. Pero la proliferación de «síntesis teóricas» es un fenómeno mucho más extendido y una estrategia conceptual en la que el riesgo de eclecticismo ontológico es mucho mayor.

por contraste hasta qué punto la asunción explícita de supuestos ontológicos concretos sería una práctica deseable para la solvencia conceptual y teórica.

Lo imaginario y lo magmático: elementos de una ontología del ser social

Por supuesto, el silencio ontológico de la sociología debe algo al modo en que la propia filosofía estima hoy la teoría del ser⁶. En este sentido la obra de Castoriadis⁷ es atípica también al interior de la filosofía, por cuanto se propone, contra los vientos dominantes de época, formular sin complejos una ontología como filosofía fundamental. Su concepción de «lo imaginario» supone y sustenta esa ontología, así que corresponde presentarla para desandar después hacia lo más familiar.

La descripción de síntesis podría rezar así: el ser social es caos, indeterminación y creación. Caos porque en el fondo de ser anida un «abismo o sin fondo» que puede traducirse como ausencia de orden y sentido. Y lo que viene a hacer el ser social es justamente domeñar y poner cotas al vacío mediante la conformación de un orden (cosmos) hecho de instituciones que dan previsibilidad y que sobre todo dan *sentido*. Lo que hace en primera instancia una sociedad es crear sentido para sí y para sus miembros, y crearlo desde el fondo de nada y sin sentido.

Pero se trata justamente de creaciones. Es decir, formulaciones nuevas en el sentido de que aunque tomen elementos de lo que había (no puede ser de otro modo) lo trascienden en lo sustantivo porque ponen en el mundo algo nuevo. El surgimiento de la polis en Grecia, de las religiones monoteístas en Mesopotamia o de los derechos del hombre y del ciudadano en Europa son creaciones en sentido estricto, invenciones de rigurosa novedad histórica que ningún historiador ni sociólogo podría haber previsto, aunque pueda «comprenderlas» *post facto*.

De lo que se sigue que el ser social es también indeterminado: no puede establecerse nunca por completo el estado sucesivo a partir del anterior. Indeterminado por tanto no en el sentido de desorden absoluto, sino en el sentido estricto de la posibilidad de surgimiento de algo no previsto ni previsible y por tanto apertura indefinida a nuevas formas y modos de ser. En las precisas palabras de Castoriadis, «ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes» (Castoriadis, 2005: 210).

Estas características lo son del plano más abstracto y general, al que hay que añadir la pregunta más concreta: cómo y por qué «creación». Pregunta que puede responderse en el nivel colectivo y en el singular. En el colectivo la sociedad se crea a sí misma creando sus significaciones. Crea ninfas, dioses o derechos del hombre que no pueden surgir de un individuo suelto sino siempre del colectivo anónimo. En esta «institución primera» de la sociedad,

⁶ Acerca de la discusión en torno al estatuto de la ontología y su relación con la metafísica y la gnoseología, cfr. Ferrater Mora (1964: T. II – 321 y ss.).

⁷ El texto más importante de Castoriadis, en el que se expone lo esencial de su doctrina, es Castoriadis (1983; 1989). Hay varios trabajos cortos en los que el propio Castoriadis ofrece una síntesis: por ejemplo Castoriadis, 1996. El último texto que escribió en vida (Castoriadis, 1999a) es especialmente importante, porque responde a objeciones de destacados comentaristas y da una versión nueva y depurada del conjunto. En cuanto a los textos de introducción de otros autores puede verse Poirier (2007). La página web www.agorainternational.com es posiblemente la más completa en referencia a su obra. En Cabrera (2008) se encuentra abundante información adicional, además de una contextualización de Castoriadis en el marco más amplio del pensamiento sobre lo imaginario.

como la llama Castoriadis, las significaciones son «sociales» (producto siempre del colectivo) pero son además «imaginarias» en el exacto sentido que da él a la palabra: no provienen ni de lo «real» ni de lo «racional». Ni lo que puede percibirse ni lo que puede argumentarse fundamentan la existencia y el valor de un dios o una creencia cualquiera. Puesto que la sociedad se crea a sí misma creando estas significaciones, y puesto también que esas significaciones son cambiantes por definición, la ontología del ser social puede describirse como «autocreación que se despliega como historia» (Castoriadis, 2005b: 73).

Pero también hay creación en el sujeto singular, y más concretamente en su psique. Castoriadis ensaya una sofisticada recuperación del psicoanálisis por lo que tiene de implicación ontológica: el descubrimiento de un sustrato del ser humano singular cuya característica más notable es la capacidad de producir en forma relativamente inmotivada un flujo constante de representaciones. Esta «imaginación radical de la psique» (Castoriadis, 1999b: 288 y ss.) es origen permanente de novedad, porque ni las significaciones imaginarias del colectivo pueden cubrirla por completo, ni ninguna funcionalidad o racionalidad puede explicarla, contenerla y agotarla. Vuelvo con bastante detalle a este punto en la segunda sección.

Desde este «descubrimiento de la imaginación» Castoriadis vuelve la mirada sobre la «ontología heredada» para formular su tesis más radical: poco y nada en ella ha sido pensado para un ser de estas características. Desde Parménides hasta Hegel y Heidegger, el trasfondo de la ontología ha sido la tesis de que ser es ser determinado, es decir, de que el ser está dado de una vez y para siempre, ya sea porque está hecho de esencias inmóviles, ya porque su movimiento obedece a una lógica que está dada de antemano y excluye por tanto la novedad sustantiva. Con lo que la creación en sentido fuerte, y la existencia de un ser que crea y que *se* crea a sí mismo, resulta una suerte de escándalo ontológico que queda literalmente fuera de lo pensable.

De todo lo cual se sigue la necesidad de una nueva ontología. Tarea inevitablemente colectiva y de largo alcance pero a la que Castoriadis aporta con la última de sus ideas que quiero glosar, la noción de «magma». En realidad más que noción habría que decir subnoción, porque es más bien una metáfora⁸ destinada a hacer pensable algo que, como vimos, no ha sido pensado. Para imaginarlo, Castoriadis nos invita a pensar en la totalidad de lo que resulta representable en el marco de una lengua, o la totalidad de las representaciones de que es capaz un individuo (algo así como un Aleph borgeano: lo pasado, lo presente, lo futuro, lo real, lo fantaseado, etcétera). «¿Se podría —pregunta— realmente separar, recortar, disponer, ordenar, contar? ¿O bien son esas operaciones mas bien imposibles y absurdas teniendo en cuenta aquello de que se trata?» (Castoriadis, 2005: 194). Pues lo son, porque el fenómeno de la representación no se rige por la lógica «conjuntista identitaria» (elementos separables, identificables en sus propiedades y relacionables) sino por una lógica distinta, cuya clave intuitiva es la idea de *remisión*. Si en mis representaciones, por ejemplo, quisiera separar como distintas y definidas las que corresponden al conjunto «referidas a mi familia» no podría hacerlo,

⁸ La palabra «magma» designa en geología a una capa que subyace a la corteza terrestre, que está en la base de las erupciones volcánicas y que tiene además propiedades particularmente extrañas, que no se corresponden ni con las del estado líquido ni con las del sólido. Ese carácter sui géneris, su relación con la explosión volcánica y su existencia soterrada lo convierten en un recurso metafórico extraordinariamente rico. Algunas precisiones adicionales en Castoriadis (2005a: 194).

porque las cadenas asociativas son indefinidas y remiten o pueden remitir siempre en algún punto a «mi familia».

Esta apertura del fenómeno magmático es lo que lo hace fuente de movimiento y creación. Las significaciones imaginarias que crea la sociedad, y el flujo inmotivado de representaciones que define a la psique, son fenómenos magmáticos por excelencia, sometidos a la lógica «no-lógica» de la remisión, y renuentes a la lógica cerrada que los ha querido aprender, la lógica de la identidad.

Hacia una teoría de la sociedad informada por la ontología de lo imaginario

Por supuesto que no pretendo que estos párrafos resuman el trabajo de una vida, pero sí espero que sean suficientes como punto de referencia para la discusión que sigue, a saber: qué consecuencias generales tendría todo esto para la construcción o reconstrucción, hoy, de la teoría social. En mi opinión son consecuencias de gran calado, a condición de tomar la filosofía de Castoriadis en conjunto y no por partes. Enumero a continuación algunas de esas implicancias, las que me parecen más importantes, sin pretensión de exhaustividad pero sí con la intención de abarcar una diversidad suficientemente grande de cuestiones.

En primer lugar, asumir la ontología de Castoriadis implica abrazar a nivel «macrosocial» la idea de autocreación y autoorganización. Se sabe que esta idea ha sido intuida en sociología cada vez que se ha pensado el «problema del orden» (el «hecho social» de Durkheim o el *Social System* de Parsons), y cada vez que se ha constatado la insuficiencia del individualismo y el reduccionismo para darle respuesta. Y se sabe también que es recién con N. Luhmann, y con su apelación a la autopoiesis, que encuentra un sustento epistemológico explícito y de una sofisticación acorde con su importancia.

El modo en que Castoriadis invita a pensar la autocreación tiene afinidades con la autopoiesis⁹ pero se distancia de ella, y más específicamente de su versión luhmaniana, en puntos fundamentales. En primer lugar apela como fundamento no a las ciencias de la complejidad sino a la noción de «para sí»¹⁰, lo que significa que apoya la noción de autoorganización en una tradición filosófica «veteroeuropea» (Iglesias, 2005: 57), como despectivamente dice Luhmann. Más que una diferencia superficial de apreciación de lo que sigue o no siendo válido, esto implica una diferencia de fondo respecto de las relaciones entre la sociología y la tradición filosófica, que se contrapone a la apelación de Luhmann a las ciencias de la complejidad como vanguardia epistémica y metodológica. Pero más profundamente, la autocreación a nivel colectivo no excluye para Castoriadis el énfasis en la praxis (recuérdese la evocación de la psique del ser humano singular). Lo que en lenguaje valorativo implica eludir el

⁹ Suzi Adams ha explorado introductoriamente las relaciones entre Castoriadis y la autopoiesis que, según su lectura, se limitan en gran medida a una confirmación por otra vía de lo que ya pensaba sobre lo histórico social. Más precisamente, Castoriadis habría encontrado en la autopoiesis una confirmación de sus ideas sobre la autocreación, sólo que para generalizarlas a otras regiones del ser (la vida), más allá de lo histórico social. Esto implica que Castoriadis no desarrolló los matices y desplazamientos que la autopoiesis podría implicar en su propia concepción. La obra de N. Luhmann, por lo demás, la más importante asunción de la autopoiesis en ciencias sociales, no tiene ninguna aparición relevante en los escritos de Castoriadis.

¹⁰ Cfr. al respecto, y para una introducción, el capítulo segundo del texto ya citado de Poirier (2007). Y para un desarrollo directo, Castoriadis (2005b).

antihumanismo de la «sociedad sin hombres» (Isusquiza, 1998) y en términos de teoría social implica la vocación de conectar la autocreación y la autoorganización con la teoría de la acción social. Es los escritos de Castoriadis esta conexión es un intrincado problema resuelto filosóficamente torno al concepto de hacer como praxis (Castoriadis, 1983: cap. 3), resolución que justifica y que requiere una traducción y especificación «sociológica».

Una segunda consecuencia es poner el *sentido* en el centro de la teoría, de dos maneras. Por un lado lo social *está hecho* de sentido, la significación es su materia y su sustancia. Lo que requiere de una teoría no sólo un esfuerzo de construir categorías hermenéuticas destinadas al «sentido» como una entre otras dimensiones, sino algo más sustancial: pensarse a sí misma como una construcción de sentido, evanescente e histórica en la medida en que habita su propio objeto y está hecho de su misma materia. Pero además, el sentido está propiamente en el centro por cuanto existe en toda sociedad un núcleo de significaciones imaginarias que son fundantes de todo lo demás, en el exacto sentido de *fundar* y *fundamentar* como trasfondo y telón de fondo invisible e inevitable.

Ninguna de las dos cosas es novedosa como tal pero sí lo es, amén de la particularidad del modo en que las piensa Castoriadis, el desafío de su articulación y puesta en síntesis. Los sucesivos «giros» epistemológicos y filosóficos han puesto desde hace mucho a la sociología de cara al problema sustantivo del sentido, y diversas sociologías «regionales» han ocurrido al menos desde Durkheim sobre la cuestión del «centro simbólico» de la sociedad (Pérez Agote, 1984). Una teoría de la sociedad informada por la ontología de Castoriadis tiene como tarea cruzar ambos caminos, un desafío que tiene precedentes pero que está lejos de ser dominante (Sánchez Capdequí, 2006: 7), y que en todo caso requiere recursos que es más fácil encontrar en campos conexos, como la teoría de la discursividad social¹¹.

Asumir la ontología de Castoriadis implica en tercer lugar reposicionar toda una serie de conceptos familiares que se refieren, no obstante sus diferencias, al plano «determinado» y «conjuntista identitario» de la vida social, esto es, a una de sus dimensiones. La sociedad es un cosmos que se crea sobre el caos, un conjunto de estabilidades y regularidades por debajo de las cuales habita lo fluido y lo «magmático» como desafío y como ser que es *por ser*. Lo que implica que nociones como «regla», «hábitus», «ley», «marco», «estructura» y muchísimas otras aluden a una dimensión específica —central sin duda, pero parcial— de lo social, y que deben ser completadas y complementadas con categorías que den cuenta no de lo instituido sino de *lo instituyente*.

Aquí sí el terreno es casi virgen, cosa que no puede sorprender si aceptamos el diagnóstico de Castoriadis sobre el pensamiento occidental, que por supuesto incluye a la sociología. De lo que se trata en consecuencia es de la vocación activa de abrir paso a esas categorías capaces de captar lo instituyente, en la línea que marcan justamente conceptos como «imaginario» o «imaginación radical». Lo que implica el desafío adicional de pensar el modo en que se conectan con la dimensión *determinada* de lo social, por cuanto lo determinado y lo indeterminado, lo instituido y lo instituyente, efectivamente se conectan y su conexión es crucial para la comprensión del cambio social. También sobre este punto me explayo más en la

¹¹ Me refiero fundamentalmente a las tradiciones semiológicas francesas, y a su recuperación, frente al estructuralismo, de la lógica semiótica pragmatista de Ch. Peirce (véase por ejemplo Verón, 1987: II - 5). Recientemente se ha publicado, dicho sea de paso, un interesante ensayo de confluencia entre la filosofía de Peirce y la de Castoriadis (Mc Nabb, 2008).

próxima sección, a propósito de la unidad de instituyente e instituido al interior de la acción y el agente social.

La ubicación de la temática del cambio en el centro de la discusión teórica es una más, la cuarta, de las consecuencias. La sociología surgió como se sabe en el marco de la preocupación por el cambio (sociedad tradicional/sociedad moderna) pero con el tiempo, a medida que se fueron degradando sus filosofías de origen (hegelianismo, naturalismo), fue perdiendo al respecto vitalidad y ambición. Asumir la ontología de lo imaginario es volver a poner en el centro la cuestión de la historicidad, pero en el específico sentido de promover conceptos destinados a comprender la mutabilidad no como movimiento de lo que existe, sino como rasgo *constitutivo* de lo social.

No es este el momento de hacer un diagnóstico sobre la teoría vigente del cambio social, pero su orfandad teórica parece en general poco discutible e incluso asumida, si pensamos en la renuncia explícita a las «grandes» explicaciones del cambio como las que promovieron en otro tiempo el marxismo o el evolucionismo. La forma en que la teoría social entiende hoy el cambio se reduce o bien a la descripción post facto de procesos macro no generalizables (diferenciación funcional y racionalización, especialmente), o bien a la disposición de conceptos «operativos» que, supuestamente, sirven para explicar cualquier tipo de proceso, incluidos los que implican cambios (pienso en sociologías como las de Giddens o Bourdieu). Lo que queda excluido en estas opciones es justamente la pregunta a la que pretende responder un concepto como «imaginario»: qué hay en lo social que lo haga capaz de creación, innovación y transformación. Es la voluntad de responder a esta pregunta lo que define exactamente la re-centralización del problema del cambio social.

Una última consecuencia es más indirecta pero igual de importante, o quizás más: asumir la ontología de lo imaginario es enfocar de un modo específico la cuestión del carácter crítico de la teoría. En el apartado anterior no hice ninguna alusión a la dimensión política de Castoriadis, que remite a sus orígenes marxistas y se dirige, post ruptura, a lo que él mismo llamó «proyecto de autonomía»¹². Asumir su ontología no conduce estrictamente a ese proyecto, pero sí proporciona herramientas para repensar el sentido de la teoría como esfuerzo crítico y transformador de lo dado. En concreto, su tesis de lo imaginario como potencia creadora, capaz de alumbrar nuevos mundos sin más límite que su propia productividad, pero al mismo tiempo la afirmación del carácter evanescente, sustentado solo sobre sí mismo, de todo lo instituido, hacen del pensamiento que lo capta —y en nuestro caso, de la teoría social que lo conceptualiza— un instrumento crítico específico en la estela de la tradición emancipatoria, entendiéndolo por tal aquella que (i) confía en la potencialidad del pensamiento para dilucidar limitantes y condicionantes no advertidos de la acción; (ii) descarga sobre la propia acción la potencialidad transformadora¹³. No siempre pensar el cambio social es

¹² El concepto de autonomía resume la filosofía política de Castoriadis y es el horizonte normativo de su pensamiento. Un desarrollo breve pero suficiente como introducción puede leerse en Castoriadis, 1999a: 72 y ss.

¹³ Hay una polémica explícita, por desgracia breve y no exhaustiva, entre Habermas y Castoriadis (Habermas, 1989; Castoriadis, 1999a: 53 y ss.). El centro de la discusión no se refiere sin embargo al rol emancipatorio de la filosofía, sino al punto en el cual fundamentar la crítica de lo existente y la anticipación de la vida buena. Castoriadis rechaza enérgicamente la pretensión habermasiana de fundar la razón, y Habermas le endilga a Castoriadis la incapacidad de su modelo para deslindar las creaciones humanamente deseables de las indeseables. Una síntesis comentada de la polémica se encuentra también en Kalyvas, 2001.

apostar por una teoría crítica, pero lo es en el caso de Castoriadis, al menos si se asumen sus ideas en conjunto.

Caos, indeterminación y creación son, en suma, cualidades ontológicas del ser social que repercuten no sólo sobre «el objeto», hablando en términos clásicos, sino también el «sujeto» de la teoría. También la sociología es una institución social, precariamente apoyada sobre un fondo de sin sentido que la amenaza pero al mismo tiempo la dinamiza y la renueva. Pero además de captar en sus conceptos la indeterminación y la creatividad, es ella misma, en tanto institución, un medio y un objeto de la indeterminación y de la creatividad social. En resumidas cuentas, esto quiere decir que una teoría de la sociedad informada por la ontología de lo imaginario es siempre e inevitablemente *reflexiva*, y es potencialmente, ya según su ethos y contenido, teoría crítica.

Dije y repito que no se trata de un desarrollo exhaustivo sino solo de un esbozo de las implicancias que tendría, para la sociología, renovar sus fundamentos acudiendo a Castoriadis. Va de suyo que tampoco se trata de asumir esa ontología como verdad indiscutible, y pienso incluso que la propia tradición sociológica tendría cosas importantes que aportar, aún críticamente, a esa ontología¹⁴. Y dos cosas más: esta ontología no excluye necesariamente a otras, y una teoría que desarrolle las implicancias que he comentado no estaría para nada completa (casi no he dicho nada sobre las instituciones, el poder, la desigualdad y muchos otros tópicos centrales de la teoría social). Todas estas aclaraciones se refieren a un inmenso trabajo posible y pendiente, cuya pertinencia e interés el lector está ya en condiciones de estimar por su cuenta. Lo que sigue es un desarrollo más acotado en ese marco: la discusión de la teoría de la acción social y del modo en que podría reelaborarse desde esta ontología de lo imaginario.

IMAGINARIO Y TEORÍA DE LA ACCIÓN

Sobre el estatuto de la teoría de la acción

Uno podría pensar que la cuestión de lo imaginario, y más específicamente de «la imaginación», está presente en sociología sobre todo en la «teoría de la acción»¹⁵. No es así en absoluto¹⁶ y es importante entender por qué, pero sobre todo con qué consecuencias. En términos

¹⁴ Espero poder desarrollarlas con detalle en un trabajo específico, pero se trata *grosso modo* del carácter extremadamente general de la filosofía de Castoriadis, cuyas mallas conceptuales son decididamente incapaces de sustentar la indagación de procesos históricos y sociales concretos. Así, por ejemplo, su concepto de «institución» reúne todos los requisitos de un concepto filosófico pero casi ninguno de los que se espera de uno sociológico, orientado a la comprensión de casos singulares.

¹⁵ Uso esta expresión, «teoría de la acción», para referirme a las obras y escuelas de la tradición sociológica que tratan *explícitamente* la cuestión de la acción y del actor social. No hago diferencias entre los conceptos de «actor», «agente» y otros similares, aunque sé que tienen connotaciones y raíces distintas. Si bien la tradición que evoco no tiene límites precisos, tengo en mente sobre todo las teorías contemporáneas de J. Habermas, M. Archer, P. Bourdieu, H. Joas y A. Giddens.

¹⁶ El concepto de imaginación no forma parte de la trama conceptual primaria de la teoría de la acción. Tiene, sí, apariciones puntuales en un segundo plano, que justificarían un interesante pero trabajoso proceso de exégesis. A manera de ejemplo véanse los casos de Mead (1972), Schütz (1974: 219 y ss.) y Elster (1997).

globales, se trata de la insuficiencia de la teoría de la acción para conectarse *desde sus propios conceptos* con la teoría del cambio social. Éste es el tema que trato de aclarar ahora, para avanzar luego hacia la propuesta positiva: de qué modo lo imaginario puede insertarse en la teoría de la acción.

La relación entre acción y cambio social es casi un a priori de la teoría de la acción. Nadie dedicaría tiempo a pensar la acción si no la creyese capaz de afectar el orden social e institucional. Que esa afectación sea grande o chica, que dependa de muchas o pocas condiciones, y que esas condiciones sean raras o frecuentes, es otra cuestión y depende de cada enfoque en particular. Pero se piensa la acción en lo esencial porque se le atribuye un potencial de cambio y éste es, dicho en poquísimas palabras, el estatuto de la teoría de la acción en sociología¹⁷.

En qué consiste ese potencial es por supuesto más controvertido. En el plano externo se suele resolver con algún tipo de «consecuencialismo» (Ramos, 1998), que toma a la acción como intervención causal en el mundo adoptando alguna opción entre los extremos de las «consecuencias no intencionales» (Merton, Boudon) y la teoría de la acción colectiva reflexiva o los movimientos sociales (Tarrow, Touraine). Digo que este aspecto es externo porque considera al cambio como un «efecto» de la acción que sería «causa», en un sentido amplio de ambas palabras.

Pero el plano más importante es el «interno», que debiera permitirnos entender no ya lo que sucede de la acción «hacia fuera», sino lo que sucede en la acción misma. La pregunta es qué elementos de la descripción conceptual del «actor» permiten sustanciar esa capacidad potencial de transformación, y más concretamente: qué es lo que le permite al «actor» postular formas de hacer y formas de ver distintas de las que existen, promoviendo de este modo el cambio. Es casi evidente que esta pregunta nos lleva, si no al concepto de imaginación, a uno parecido y de funciones análogas. Y apelo al background del lector para hacer plausible la siguiente afirmación: las teorías de la acción al uso son mucho más proclives a dar por sentada la contingencia y creatividad de la acción, que a sustanciarla en conceptos ad hoc¹⁸. Lo que no es más que la traducción, al campo de la teoría de la acción, del macrodiagnóstico de Castoriadis sobre la ontología tradicional: ve más y mejor lo instituido que lo instituyente.

Mi propuesta es entonces que la imaginación es un concepto ad hoc (aceptando desde luego otros posibles) y que permite conectar de un modo concreto la teoría de la acción con el cambio social.

La acción es germen de cambio en la medida en que los actores son capaces de hacer algo más que tomar lo dado y repetirlo. Y son capaces porque pueden *imaginar* hechos, normas,

¹⁷ La sociología es por supuesto una de las formas de acercarse a la acción: ni la filosofía ni la psicología ni la literatura lo hacen con el mismo espíritu y por las mismas razones, y los cruces conceptuales y disciplinarios tienen como trasfondo esta respuesta, no siempre explícita, del qué y el para qué. Un actualización reciente del debate se ha planteado en Joas (2004) y Wallerstein (2004).

¹⁸ En otro trabajo (Cristiano, 2008: 210 y ss.) he intentado mostrar esta afirmación general a propósito de las teorías de la acción que mencioné en la nota 15. Retomo más abajo el argumento para el caso específico de la «teoría de las prácticas» de P. Bourdieu. Pero en apretada síntesis se trata de la ausencia, en las teorías contemporáneas de la acción en general, de conceptos específicos para dar cuenta de la naturaleza y el funcionamiento de la capacidad inventiva y creadora de los «actores». Todas las teorías afirman esa capacidad como axioma antropológico, pero se diluyen y se vuelven inespecíficas a la hora de sustanciarla en concepto específicos. Esto no significa que la creatividad no pueda comprenderse desde esas propuestas, sino más bien que no se comprende desde conceptos *ad hoc*, y por tanto se comprende parcial y limitadamente.

instituciones o prácticas diferentes a las que existen o han percibido. Esto no agota por supuesto el vínculo entre acción y cambio, ni implica que la imaginación de cuenta del cambio por sí sola (se puede imaginar sin hacer, y se puede hacer, movido por la imaginación, sin producir cambios). Pero incorpora una dimensión del actor a partir de la cual la contingencia y la creatividad pueden entenderse y desarrollarse conceptualmente como tales.

La inserción de la imaginación en la teoría de la acción

Ahora bien, el concepto de «imaginación» es vasto y las opciones disciplinarias y teóricas son muchas¹⁹. En lo que sigue me apoyo por supuesto en la «imaginación» de Castoriadis, pero no sólo por ser el objeto de este artículo. También tiene la ventaja inicial de ahuyentar los fantasmas y peligros que la sociología ve, no sin razón, cuando se habla de «imaginación». La palabra suena a filosofía de la conciencia, a subjetivismo, a esteticismo y otras tantas filosofías incómodas, pero sobre todo convoca la ideología del genio, el inventor o el creador «libre» que se pone por encima de la sociedad. Justamente aquello contra lo que ha batallado la mejor parte de la mejor sociología. La imaginación de Castoriadis es en cambio una imaginación socializada y situada, y en ese sentido, no obstante psicoanalítica y filosófica, una imaginación perfectamente dispuesta sociológicamente²⁰.

La llave de su argumento es que lo que se opone a lo social no es el «individuo» sino la psique. Una psique conceptualizada en términos ontológicos como un ser de representación, lo que quiere decir no algo material y localizable — más allá de su «soporte» — sino un flujo representativo que responde al modo de ser del «magma», según vimos en la parte I.

La psique en tanto representación-magma tiene la particularidad de ser *constante, ilimitada y desfuncionalizada*. No se detiene nunca: comienza con la vida y fluye sin interrupciones hasta la muerte, noche y día, en el sueño o la vigilia. Pero además es una actividad carente de determinación: su flujo excede cualquier lógica rígida y es por definición abierto, contingente e imprevisible (recuérdese lo que dijimos sobre la «remisión»: I. 3; pero hágase también un sencillo ejercicio de autointrospección). De lo que se sigue que no responde tampoco a ninguna funcionalidad, como ocurre en los animales inferiores. La actividad representativa de la psique no está atada a las necesidades orgánicas y tiene su propia vida, independiente en parte de cualquier exigencia exterior.

Ese sustrato psíquico es la materia prima sobre la que se desarrolla el proceso de socialización. Que por supuesto viene a poner cotas y límites al flujo representativo pero —y esto es lo central para nosotros— sin hacerlo nunca de manera definitiva y completa. Por debajo de las imposiciones, encausamientos y límites que «la sociedad» impone a la psique, permanece ese flujo constante y en parte autónomo de representaciones, que responde a su propia lógica y que sobrepasa cualquier intento de encapsularlo *in toto*. De modo que la psique no sólo va más allá de las exigencias biológicas sino también de las exigencias sociales de

¹⁹ Hay varias presentaciones globales de la historia del concepto de imaginación. Cfr. por ejemplo Warnock (1981), Lapoujade (1988) y Ferraris (1999).

²⁰ Castoriadis ha dicho más de una vez que en el capítulo sexto de *La institución imaginaria de la sociedad* superó «el letargo sociológico de los psicoanalistas y el letargo psicológico de los sociólogos y politólogos» (Castoriadis, 1999a: 45-46). Sería largo discutir si es cierto (Habermas lo ha negado: 1989: 277), pero en todo caso es verdad su clara vocación de transponer ambas fronteras.

cualquier tipo. Contempla por supuesto esas exigencias, pero hasta cierto punto. También las desborda, porque deja un espacio para sí misma, para su propia lógica y para su propio despliegue.

Castoriadis ha llamado «imaginación radical» a este sustrato de la vida psíquica, porque es una fuente de dinamismo y creatividad que, desde el corazón mismo del ser humano singular, desafía y transpone lo instituido. Y es exactamente en este punto que constituye un concepto estratégico para la teoría de la acción. Las definiciones y descripciones al uso del «actor social» ofrecen toda una gama de conceptos que describen justamente aquello que en el agente ya es *institución social*. El «sentido práctico», la «conciencia discursiva» y «pre-discursiva», los «acervos de conocimiento», y por supuesto las «expectativas de rol» o el «otro generalizado», son todas dimensiones del actor que recogen lo dado socialmente y expresan, por así decirlo, la inscripción *en* el agente de las instituciones sociales. Todas se valen de algún modo de la psique —y al revés, la psique se vale de ellas— pero no terminan nunca de cubrirla y «cerrarla» por completo. Aluden a aquello del actor en que se expresa lo social, y por lo tanto actualiza sus parámetros, instituciones y sentidos. Pero tienen como fondo y base a ese flujo de novedad representativa que es la imaginación radical.

La imagen que surge entonces es la de un agente compuesto por dos planos, solo analíticamente diferenciables y de mil maneras entrelazados, pero distintos en sustancia. De un lado la psique como fluir de representaciones inmotivadas y abiertas, y del otro las formas, estructuras y parámetros que lo social, en tanto medio de instituciones y sentidos, imprime en la constitución del agente. Lo que traducido en los términos de Castoriadis implica la unidad compleja, al interior mismo del actor social, de lo instituido y lo instituyente.

Por supuesto que este dibujo general debe plasmarse y validarse en el ámbito de teorías y conceptos concretos. En el próximo apartado doy un paso en esa dirección, pero antes me gustaría responder una inquietud probable y razonable: ¿no es acaso, esta inserción de la psique en la teoría de la acción, un revival de lo que ya hicieron Parsons, Habermas, Giddens, y más recientemente Joas? La respuesta es que no por motivos sustantivos. Primero que «la psique» de la que hablan no es en ningún caso la de Castoriadis, lo que no es un detalle nominal o de «escuelas» sino una diferencia de fondo: lo que distingue la apropiación castoridiana de Freud es precisamente su énfasis en la creatividad²¹. Y segundo, como consecuencia: la función de lo psíquico en el modelo esbozado es virtualmente opuesta a la que cumple en esas obras. Con la excepción de Joas²², todos apelan a lo psíquico para indicar aquello que hace del agente o bien algo universal y constante (Habermas lector de Piaget²³), o bien algo fijado e instituido de lo que puede esperarse respuestas determinadas (la «personalidad»

²¹ Para una presentación breve, pero contextualizada en el resto de la teoría, cfr. Castoriadis (1999b).

²² El proyecto intelectual de Joas tiene con el argumento de este artículo un contacto mucho más estrecho del que he hecho explícito. Intenta desarrollar un concepto de «acción creativa» con los recursos filosóficos del pragmatismo, y en más de un punto se cruza explícitamente con la filosofía de Castoriadis. Un hecho por demás curioso, sin embargo, es que en el momento de buscar en la psicología apoyo a la idea de creación —y específicamente a lo que llama «capacidad para desear y soñar»— reconoce expresamente la importancia de Castoriadis pero elige, sin mayores argumentos, a la psicología social de D. Winnicott. Las consecuencias son profundas porque la creatividad no es en Castoriadis, como en Winnicott, un hecho psicológico más, sino el que resume la especificidad de la psique en tanto tal.

²³ Una introducción a la lectura y uso que hace Habermas de Piaget puede leerse en McCarthy (1997: 344 y ss.).

convertida en «sistema funcional», en Parsons²⁴, y la apelación a Erikson para conceptualizar la «seguridad ontológica», en Giddens²⁵). En pocas palabras, la psique de la teoría de la acción al uso es la psique de lo reprimido y de lo funcionalmente domeñado, y no la psique de la imaginación.

Esbozo de un desarrollo específico: hábitus e imaginación radical

Voy a tratar entonces de desarrollar con más detalle el argumento considerando una teoría concreta de la acción, la de P. Bourdieu²⁶. La elijo por su indiscutible importancia teórica y por su predicamento en el campo, pero también por lo que me parecen mayores afinidades electivas entre Bourdieu y Castoriadis²⁷, si comparamos con otras opciones.

La traducción del esquema general al caso de Bourdieu sería la siguiente: el hábitus es un concepto clave pero incompleto para dar cuenta del agente y de las prácticas. Y lo es porque representa más y mejor una de las dimensiones del agente, la instituida, excluyendo en gran medida la instituyente. De lo que se sigue que el hábitus debe ser complementado, en tanto concepto eje de la teoría de la acción, con la referencia a la imaginación radical, y por tanto con la referencia a la psique en tanto flujo representativo. Un complemento del que surge un retrato más completo y complejo del agente que enriquece ambos paradigmas, la «teoría de las prácticas» y la teoría del imaginario.

Recordemos primero lo esencial de Bourdieu: la acción social no puede entenderse ni con la imagen cartesiana del sujeto intencional ni con la opuesta del sujeto sobresocializado. Las personas se mueven por sus propios fines sin necesidad de que sean conscientes, y se mueven también de acuerdo con pautas sociales, sin convertirse en marionetas inertes. La clave de esta alquimia es el concepto de hábitus, que implica la existencia de un esquema de actuación y apreciación forjado en la experiencia social, y por tanto ajustado a sus exigencias y necesidades (las del medio y las del agente). La puesta en juego de los hábitus en situaciones similares a las de su formación garantiza una «orquestación sin director de orquesta», que se parece a la del buen jugador de cualquier deporte: hace lo que corresponde sin necesidad de pensar y calcular.

Pero el hábitus no es sólo reproductor sino también creador. No es un molde rígido sino un «esquema», que permite respuestas innovadoras a situaciones cambiantes. La cuestión ha sido largamente debatida²⁸ y es clave para nuestra discusión, porque señala precisamente el límite del concepto de hábitus. En tanto esquema abierto puede en efecto dar lugar a muchas acciones de un mismo tipo, y puesto que esas acciones no pueden perverse implican por

²⁴ Cfr. por ejemplo Parsons, 1982: 501 y ss.

²⁵ Cfr. Giddens, 1995: 86 y ss.

²⁶ A los efectos que aquí interesan, basta tener en cuenta los escritos teóricos centrales de Bourdieu: 1988 y 2007, además de Bourdieu & Wacquant (1995), que es a la vez sintético y aclaratorio.

²⁷ Además de un ethos político comparable, provienen del mismo entramado intelectual de época y tienen con frecuencia interlocutores polémicos comunes (Sartre y el francoestructuralismo entre otros). Por supuesto que esto no dice nada sobre confluencias sustantivas, pero acorta el camino respecto de, por ejemplo, propuestas como las de Habermas o Giddens.

²⁸ El tema está hoy bastante saldado, pero vuelve cada tanto a la discusión con motivo de las equivocadas pero persistentes lecturas estructuralistas de Bourdieu. Cfr. al respecto la síntesis de Baranger (2004: 21 y ss.).

supuesto una inventiva del actor. Pero lo que explica la inventiva no es, hablando estrictamente, el hábitus. El hábitus explica aquello en que las acciones se parecen y por qué se parecen, pero no por qué y cómo se diferencian en lo que se diferencian. Un ejemplo lo aclara mejor.

Desde el concepto de hábitus podemos entender por qué las cosas que hace un miembro de la clase obrera son coherentes entre sí y respecto de sus condiciones. El sujeto en cuestión no se priva de comer en cantidad cuando puede, ni se fija en tal caso en modales de mesa. Además se desentiende de la planificación familiar y no tiene una disposición al ahorro. Todo esto se explica por un hábitus de hedonismo inmediateista (Bourdieu, 1988), que define a la clase obrera y se ajusta a sus condiciones. Pero imaginemos al mismo individuo en una situación nueva, que no admite las respuestas repetidas y que lo fuerza a la innovación, como puede ser un brusco ascenso social. Todo lo que puede el hábitus en tanto concepto es mostrar que las nuevas respuestas seguirán el viejo patrón. Pero no de dónde salen las nuevas respuestas, por qué son ésas y no otras (otras también coherentes con el hábitus y la situación) y en suma, qué es, en qué reside y qué es lo que fundamenta la capacidad creativa.

Este límite del concepto sugiere la necesidad de extender la concepción del actor mediante la psique y la imaginación, como vengo indicando. Pero hay que aclarar de inmediato en qué sentido preciso psique y hábitus pueden convivir en un mismo cuadro conceptual. El hábitus supone la existencia de una «materia prima» sobre la que inscribirse, y esa materia prima puede perfectamente ser la psique. La afirmación es contraintuitiva porque Bourdieu insiste mucho en la palabra «cuerpo» y porque «psique» sugiere «mente» o «conciencia». Pero el obstáculo es aparente porque el cuerpo de Bourdieu no se refiere sólo a lo material-externo²⁹, y porque la psique de Castoriadis encierra tanto «psique» como «soma»³⁰. «Lo psíquico» incluye en suma «lo corporal», no se limita a «lo mental» y define la superficie de inscripción, primero presocial y luego socializada, de la institución social.

Desde este punto de vista, psique y hábitus son expresión concreta de la relación abstracta entre psique y «sociedad». Y en su concreción, el concepto de hábitus permite precisar el modo en que lo social «ocupa» la psique:

- Lo social vive en la psique en forma de disposición o inclinación. Eso que en la exterioridad del agente existe como red de instituciones «hechas cosa», adopta en su interior la forma de esquemas orientadores de la acción y de la percepción del mundo.
- Pero además, el hábitus es lo que da forma a la materia informe de la psique. Hemos visto que la psique es un flujo representativo constante e indeterminado al que «lo social» limita y encausa. Las disposiciones del hábitus son justamente ese cauce que lo social impone a la psique, y que puede describirse como estructuración y puesta en forma de algo que carece, en última instancia, de forma y de estructura.

²⁹ «La visión mentalista, que es inseparable de la creencia en el dualismo del alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, se fundamenta en un punto de vista casi anatómico, y por lo tanto, típicamente escolástico, sobre el cuerpo como exterioridad [...]. Este cuerpo-cosa, conocido desde afuera como mera mecánica [...] se opone al cuerpo habitado y olvidado, sentido desde el interior como apertura, impulso, tensión o deseo, y también como eficiencia, convivencia y familiaridad...» (Bourdieu, P. 1999: 176-7).

³⁰ «No estamos hablando de una psique “cartesiana”, externa a un cuerpo en cuyo “interior” se halla aprisionada, y con el cual tiene como único punto de contacto la glándula pineal. Hablamos de una psique/soma, de una psique que es la dimensión “imperceptible” del cuerpo, “revestido” en toda su extensión» (Castoriadis, 1999a: 47).

- Finalmente, la estructuración de la psique por el hábitus no se refiere a «la sociedad» en general sino a posiciones concretas al interior de la sociedad, definidas en términos de poder diferencial. La psique no se socializa en un medio abstracto sino en la realidad concreta de posiciones dominantes o dominadas, que configuran el hábitus y por consiguiente también la psique.

Ahora bien, la estructuración de la psique nunca es completa como vimos, y de eso se sigue que la psique conserva una cierta «autonomía» frente al hábitus, en dos sentidos. Por un lado el flujo representativo tiene un campo de actividad al interior del esquema, campo que no es infinito pero sí indefinido. No toda representación es posible al interior de un hábitus, pero las que son posibles están abiertas y carecen de determinación. Pero además, el flujo representativo puede desbordar cualquier esquema, incluido el del hábitus. Puesto que la imaginación radical de la psique no se agota en la sujeción a ninguna funcionalidad, puede por definición romper las mayas que le impone el hábitus y, literalmente, salirse del cauce socialmente instituido.

Por supuesto que esto último no es lo habitual, y el campo de exploración que se abre es el de las condiciones en que puede suceder. Más precisamente, cuáles son las condiciones en que el dinamismo de la psique puede más que la estructuración del hábitus, o lo que es lo mismo, en qué circunstancias la imaginación radical hace su aparición, y lo instituyente desborda a lo instituido a escala de la acción social. En mi opinión, una de las razones por las que vale la pena intentar esta confluencia Castoriadis/Bourdieu es que ofrece recursos para pensar este crucial problema, que como se entenderá en profundo y trasciende con mucho lo que aquí puede darse por saldado. Sin más ánimo entonces que ensayar una aproximación, propongo las siguientes hipótesis cuya validación, dicho sea de paso, excede ya un trabajo solamente conceptual.

- La primera es que no todos los hábitus son iguales, y puede pensarse en esquemas más o menos abiertos o cerrados respecto de las representaciones de la psique. B. Lahire ha mostrado en sus trabajos que el carácter irreflexivo del hábitus no es inevitable, y que incluso puede hablarse de «hábitus de reflexión» (Lahire, 2004: 111). En la misma línea puede pensarse en hábitus más o menos abiertos y más o menos flexibles respecto del fluir representativo de la psique, y en el extremo en la idea misma de hábitus de creación o de innovación, cuya vocación es justamente la de trascenderse a sí mismos. Esta paradoja tiene estricta afinidad con lo que Castoriadis llama «proyecto de autonomía», que consiste justamente en la promoción de instituciones inclinadas a la exploración de sus propios límites, y con lo que Bourdieu denomina «autosocioanálisis», la orientación a reconocer los propios hábitus con la intención de domeñarlos y trascenderlos.
- Lo que sugiere en seguida una segunda hipótesis, que es la desigual distribución de ese tipo flexible de hábitus. No todas las posiciones permiten la misma flexibilidad, y los hábitus de creación, innovación y autotrascendencia no están homogéneamente distribuidos. Qué tipo de posiciones son más o menos proclives es una cuestión desde luego empírica, aunque parece claro que existen «campos» más propicios, posiciones

mejor dispuestas al interior de los campos, y ciertamente clases y posiciones de clase que lo hacen más o menos probable. A lo que hay que agregar las particulares trayectorias sociales, que pueden mezclar campos y posiciones de clase y configurar entonces disposiciones compuestas. Y también el hecho de que el tipo y la forma de la innovación y la creatividad depende en parte, en su orientación y contenido, de las posiciones y de los campos (piénsese por ejemplo en la diferencia entre la creatividad artística y la creatividad política).

- En tercer lugar, hay no ya posiciones, sino circunstancias que llaman al desborde del hábitus por la imaginación. También aquí se trata de una cuestión empírica, pero pueden plantearse un par de cuestiones a priori. Una, que las circunstancias no operan por sí solas sino en consonancia con las disposiciones. No existen circunstancias sino percepciones de las circunstancias, puesto que las circunstancias lo son para alguien (sujeto socializado, con trayectoria y disposiciones específicas). Segundo: las circunstancias que desbordan el hábitus son situaciones de crisis en un sentido amplio, es decir, aquellas que ponen en tela de juicio el desempeño regular y más o menos espontáneo de la acción social en tanto *instituída*. El flujo representativo de la psique, y su capacidad de invención y de innovación, es convocado especialmente cuando las formas y los usos regulares han sido puestos en crisis por las circunstancias. Fenómeno que incluye una infinita variedad empírica, que va desde momentos críticos de la biografía individual hasta acontecimientos excepcionales y disruptivos en el plano colectivo.

Pienso que estas hipótesis dan idea suficiente de la productividad potencial del encuentro Castoriadis-Bourdieu, pero más ampliamente, y es lo que me interesa, de la inserción de la imaginación en la teoría de la acción. Queda en manos del lector, y de la continuidad de este mismo trabajo, avanzar sobre otras teorías de la acción, y también por supuesto sobre otras teorías de la imaginación. La apelación exclusiva a Castoriadis es un recurso metodológico y en parte sustantivo, pero obviamente debe abandonarse donde sea necesario. Y una última aclaración: me he limitado en lo anterior a una sola dimensión de «lo imaginario», que es la «imaginación radical de la psique». No he hecho alusión a lo imaginario como producto del colectivo anónimo, que ciertamente se conecta con la acción social y con su proyección sobre el cambio social. La densidad de esa trama es intuitivamente evidente a la luz de lo dicho, y no tiene sentido ensayar aquí ni siquiera un marco general. Amerita sin duda otro trabajo, aunque no agota tampoco, de por sí, la confluencia imaginario/acción social.

CONCLUSIÓN

Quisiera terminar marcando de nuevo los límites de este trabajo, pero también subrayando su sentido. Los límites: el argumento ha sido simplemente esbozado, y es mucho más lo pendiente que lo concluido; se trata de un argumento que nos lleva seguro no sólo más allá de Castoriadis, como acabo de indicar, sino también más allá de la sociología instituida, del cuerpo canónico de autores y escuelas que más o menos he respetado. En cuanto al sentido, no se trata de un ejercicio escolástico en el sentido de Bourdieu, una inflación artificial de teoría sin

más sentido que su propia existencia. Es, creo, un encuentro factible y de verdad enriquecedor, de cara a problemas medulares de la teoría social y de la ciencia social en general. Me doy por satisfecho si he conseguido hacerlo plausible, despertando en el lector el interés por continuar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, S. (2007), «Castoriadis and Autopoiesis», *Thesis Eleven*, núm. 88.
- BERIAIN, J. & ITURRATE, J. (eds.) (1999), *Para comprender la teoría sociológica*, Estella, Verbo Divino.
- BARANGER, D. (2004), «Acción y estructura en la teoría de la práctica», en *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.
- BELVEDERE, C. (1996), «Interacción y estructura: algunas consideraciones críticas», en Aronson, P. & Conrado, H., *La teoría social de A. Giddens*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones CBC, UBA.
- BOURDIEU, P. (1988), *La distinción*, Madrid, Taurus.
- (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- (2007), «Crítica de la razón teórica», en *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1995), *Respuestas*, México, Grijalbo.
- CABRERA, D. (2006), «Imaginario, imaginación y significaciones sociales», en *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Biblos.
- (2008), «Imaginos de lo imaginario», en Cabrera, D. (coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos.
- CARRETERO, A. (1983), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1: «Marxismo y teoría revolucionaria», Barcelona, Tusquets.
- (1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2: «La institución y lo imaginario», Barcelona, Tusquets.
- (1996), «Antropología, filosofía, política», en *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1998), «Poder, política, autonomía», en Ferrer, C. (comp.), *El lenguaje libertario; antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Buenos Aires, Altamira.
- (1999a), «Hecho y por hacer», en *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1999b), «Imaginación, imaginario, reflexión», en *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba.
- (2005a), «La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía», en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- (2005b), «La creación en el dominio históricosocial», en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- (2008), «El imaginario social en Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada» en Cabrera, D. (coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos.

- CRISTIANO, J. (2008), «Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción», en Cabrera, D. (coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos.
- ELSTER, J. (1997), «Recuerdos, previsión, imaginación», en *Economics*, Barcelona, Gedisa.
- FERRARIS, M. (1999), *La imaginación*, Madrid, Visor.
- FERRATER MORA, J. (1964), *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Losada.
- GIDDENS, A. (1995), «Conciencia, propio ser y encuentros sociales», en *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HABERMAS, J. (1989), «Excurso sobre C. Castoriadis: la “institución imaginaria”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- HONNETH, A. (1986), «Rescuing the Revolution with an Ontology: on Cornelius Castoriadis’s Theory of Society», *Thesis Eleven*, núm. 14.
- IGLESIAS, C. (2005), *Pensar un mundo sin Dios. La sociología de Niklas Luhmann*, Entre Ríos, UNER.
- IZUSQUIZA, I. (1990), *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos.
- JOAS, H. (1998a), «La institucionalización como proceso creativo. Acerca de la filosofía política de Cornelius Castoriadis», en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS.
- (1998b), «La creatividad de la acción y la intersubjetividad de la razón», en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS.
- (2004), «The Changing Role of the Social Sciences: An Action-Theoretical Perspective», *International Sociology*, vol. 19, núm. 3.
- (2005), *The Creative of Action*, Cambridge, Polity Press.
- KALYVAS, A. (2001), «The politics of autonomy and the challenge of deliberation: Castoriadis contra Habermas», *Thesis Eleven*, 64.
- LAHIRE, B. (2004), *El hombre plural: los resortes de la acción*, Madrid, Bellaterra.
- LAPOUJADE, M. (1988), *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI.
- MCCARTHY, Th. (1997), «Fundamentos: una teoría de la comunicación», en *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- MCNABB, D. (2008), «Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles Peirce y Cornelius Castoriadis», en Cabrera, D. (coord.), *Fragmentos del caos*, Buenos Aires, Biblos.
- MEAD, G. H. (1972), «La función de la imaginación en la conducta», en *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.
- PARSONS, T. (1982), «La clasificación de las ciencias de la acción», en *El sistema social*, Alianza, Madrid.
- PÉREZ AGOTE, A. (1984), «La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual», AA VV, *Sociología contemporánea: ocho temas a debate*, Madrid, CIS.
- POIRIER, N. (2007), *Castoriadis. El imaginario radical*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- RAMOS, R. (2002), «Sobre los orígenes del principio consecuencial: Leibnitz, Mandeville y Vico», en Iglesias de Ussel, J. *La sociedad, teoría e investigación empírica: estudios en homenaje a José Jiménez Blanco*, Madrid, CIS.

- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2006), «Presentación: la teoría social entre la metáfora de los flujos y los flujos de la metáfora», *Política y sociedad*, vol. 43, núm. 2.
- SCHÜTZ, A. (1974), «Sobre las realidades múltiples», en *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- VERÓN, E. (1987), *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa.
- WALLERSTEIN, I. (2004), «The Actor in the Social Sciences: A Reply to Hans Joas», *International Sociology*, vol. 19, núm. 3.
- WARNOCK, M. (1981), *La imaginación*, México, FCE.

Recibido: 18/09/08

Aceptado: 22/01/09