

SOBRE EL “IMAGINARIO SOCIAL”

Nassif, Rosa

La noción de “imaginario social” se ha convertido casi insensiblemente en un lugar común del lenguaje cotidiano y del pensamiento posmoderno. Políticos, literatos, profesores, comunicólogos, obreros, estudiantes y amas de casa han incorporado este término en el que incluyen en forma difusa y confusa representaciones sociales, creencias, mitos, fantasías, ideales, deseos, mandatos dominantes, etcétera¹. No son muchos, sin embargo, los que conocen en profundidad el cuerpo teórico que sostiene esta noción, cuyo autor es Cornelius Castoriadis.

La muerte de Castoriadis, ocurrida en París el 26 de diciembre de 1997, genera la ocasión de reflexionar sobre su trayectoria y su obra. Ésta expresa un camino seguido por muchos intelectuales de este siglo, que adhiriendo inicialmente a las concepciones revolucionarias del marxismo terminaron atacándolo y aportando a la construcción de esa modalidad filosóficamente idealista y escéptica de pensamiento que se conoce como “posmodernismo”.

El posmodernismo

Por la importancia actual de esta corriente y la influencia de Castoriadis en la misma, consideramos pertinente resumir sus principales características.

La corriente posmoderna alberga diferentes posiciones filosóficas e ideológicas que se definen en oposición a las concepciones consideradas propias de la “modernidad”, refiriéndose fundamentalmente a las que surgen en los siglos XVII y XVIII con el ascenso de la burguesía. Se expresan en distintos campos del quehacer social: estético, filosófico, psicológico, urbanístico, científico, etcétera. En el plano gnoseológico sostienen la imposibilidad de un conocimiento *objetivo* de la realidad ya que absolutizan el aspecto subjetivo del mismo. Combaten la posibilidad de una ciencia capaz de descubrir *leyes objetivas* en la realidad y hasta la propia existencia del mundo externo independiente del sujeto. Consecuentemente rechazan la confianza en la ciencia en cuanto conocimiento objetivo y progresivo de la realidad. Para el posmodernismo no existe *orden*, *direccionalidad*, relaciones de causa-efecto, predictibilidad, determinación, sino que todo es *caos*, permanente *fluir* sin estructura, indeterminación, azar. Desde allí condenan las visiones de la historia, la sociedad y la naturaleza que buscan integraciones, articulaciones, nexos. A estos puntos de vista califican peyorativamente como “los grandes relatos”, a los que declaran construcciones caducas, ilusorias e ideológicamente totalitarias. Obviamente el marxismo es uno de los objetos centrales, si no el principal, de sus ataques.

El posmodernismo coincide con las posiciones del idealismo filosófico, el agnosticismo, el irracionalismo y el escepticismo. A este escepticismo gnoseológico lo trasladan al terreno social negando toda posibilidad de cambio revolucionario, considerando toda aspiración de una sociedad más justa una “utopía”. Tiene un nivel de expresión y a la vez de sustentación en la concepción y el discurso de los llamados “nuevos paradigmas”².

¹ Para mencionar sólo algunos ejemplos recientes de la amplitud y variedad de este uso, véase: García Canclini, Néstor, *Imaginario urbano*, y Laclau, Néstor, “La política en dimensión utópica”, Buenos Aires, *Clarín*, 11 de marzo de 1998.

² Véase en este mismo volumen: “Los nuevos paradigmas, ¿verdaderamente nuevos?”.

¿Quién fue Cornelius Castoriadis?

Cornelius Castoriadis —economista, sociólogo, politólogo y psicoanalista— nació en Constantinopla en 1922. Su juventud transcurrió en Atenas. Al terminar la Segunda Guerra Mundial se inscribió en el Partido Comunista griego, entrando en contradicción con la línea dominante a la que criticó por estalinista. En 1945 parte a Francia donde residirá hasta su muerte.

En Francia ingresa al Partido Comunista Internacional (seccional francesa de la IV Internacional, trotskista). A los pocos meses considera insuficiente la crítica del trotskismo al estalinismo ya que, según Castoriadis, “es necesario repensar de fondo la categoría de socialismo” y “profundizar en la crítica de la propia Revolución bolchevique”. A fin de 1948 rompe con el PCI y junto a Claude Lafort fundará el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie*. Reunirá, sobre todo a partir de 1953, a intelectuales y militantes de izquierda inicialmente críticos del trotskismo y del estalinismo. Más tarde ampliarán su crítica a Lenin y la Revolución bolchevique, centrando su ataque contra la burocracia, “nueva clase dominante y explotadora en la URSS”, originada, según él, desde 1917 con la toma del poder por el Partido Bolchevique³.

En 1958 se producirá una ruptura en *Socialismo o Barbarie* cuando Castoriadis propone “poner en cuestión no tal o cual aspecto de la vulgata comunista, sino el pensamiento de Marx en su conjunto”⁴. Sus posiciones, cada vez más cercanas a concepciones anarquistas, desalentarán toda organización política que se interponga a la acción “emancipadora”, “originaria” y “autónoma” de la clase obrera. Las ideas de Castoriadis tuvieron una gran influencia sobre algunos de los principales dirigentes del Mayo francés, como Daniel Cohn-Bendith⁵.

En 1966 se producirá la disolución definitiva del grupo *Socialismo o Barbarie*. Finaliza entonces lo que puede considerarse una primera etapa de la vida de Castoriadis, interesada de un modo u otro en la acción política. Durante ella transitó del marxismo “crítico” —primero crítico de Stalin, luego de Lenin y finalmente del propio Marx— a posiciones filioanarquistas.

En la segunda etapa, que se inicia luego del Mayo francés de 1968, Castoriadis pasará de las posiciones “libertarias” y “autogestivas” próximas al anarquismo a otras mucho más subjetivistas e irracionalistas. En este período comenzará sus teorizaciones sobre la sociedad y el papel del imaginario social como instituyente de la misma. Castoriadis formulará su tesis de la capacidad de “autoproducción” de la sociedad humana, producto de una “imaginación colectiva” contraria a toda ley “natural o social”. Se acercará al psicoanálisis —en particular al de Piera Aulagnier—, coincidiendo con gran parte de los llamados “nuevos paradigmas”.

Castoriadis asumirá en esta etapa un antimarxismo militante. Según él, Marx

³ “...allí donde no ha fracasado esta actividad (la actividad revolucionaria del proletariado) ha tenido como resultado (por el momento -momento que dura desde hace cincuenta y seis años) el poder totalitario de la burocracia”. Castoriadis, C., *La experiencia del movimiento obrero*, Barcelona, Tusquets Editores, enero 1979, T.I, p. 75.

⁴ “El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno”, *Socialismo o Barbarie*, Nº 31 y 32, 1960-1961.

⁵ Cohn-Bendith, conocido como “El Rojo” se acercó a partir de los 80 a las posiciones del ecologismo. Fue elegido diputado por el Partido Verde de Alemania. En 1981 escribió con Castoriadis el libro *De la ecología a la autonomía*.

“desempeñó un rol catastrófico con su influencia tanto en los trabajadores como en los intelectuales”, con su obra “contaminada hasta un grado letal por las implicancias del capitalismo en el imaginario social”. “Y si bien significó uno de los intentos más radicales y fallidos de cuestionar el orden social, produjo transformaciones en la sociedad capitalista sin las cuales quizás ésta no habría sobrevivido”. Agrega Castoriadis que “el marxismo ya sólo puede ser (...) ideología (...) invocación de entidades ficticias, de construcciones pseudorracionales. (...) Hay que ser verdaderamente marxista para ignorar, considerar como anecdótico o racionalizar como accidental, el hecho de que esta práctica sea la de una burocracia que impone su explotación y su dominación totalitaria a un tercio de la población mundial”⁶.

Advirtamos que Castoriadis escribe esto en 1973, cuando aún se desarrollaba la Revolución Cultural Proletaria en China, que conmovió a buena parte de los intelectuales de la izquierda francesa entre los que se contaba Jean-Paul Sartre, a quien Castoriadis trató siempre despectivamente⁷. En ese momento hacía tiempo que estaba claramente abierta la polémica del Partido Comunista de China con el Partido Comunista de la Unión Soviética y era pública la caracterización que Mao Tsetung había hecho de la URSS como socialimperialista. Por lo que es equivocada la caracterización que hacen de Castoriadis algunos autores como un “disidente, crítico del marxismo desde su interior”, y a su denuncia de una nueva clase explotadora en la URSS como “estrictamente marxista” (véase Dardo Scavino, *Clarín*, 8/1/98). Al igual que la de quienes lo ubican, como Ana Fernández, titular de la cátedra de Teoría y Técnica de Grupos de la UBA, enfrentado con “el dogmatismo, de una forma particular de marxismo, el marxismo burocrático, que caracterizó al PC francés y al estalinismo de la URSS y países del Este”⁸. Ya que, como vimos anteriormente, Castoriadis no critica sólo al dogmatismo o algún aspecto parcial de la teoría marxista sino al conjunto de ésta.

La difusión de la obra de Cornelius Castoriadis y su transformación en un autor de moda es coincidente con la gran ofensiva reaccionaria y proimperialista a nivel mundial que, aprovechando un momento de derrota y retroceso del proletariado, sostiene el triunfo omnímodo del capitalismo y de éste como el único mundo posible; decretan el fin de la historia y el fracaso de la revolución social y, consecuentemente, la caducidad de la teoría que la sostuvo: el marxismo. Su penetración en nuestro país ha sido coincidente también con el avance de las formas más descarnadas de la explotación capitalista sobre conquistas históricas del movimiento obrero y popular.

Procuraremos analizar el por qué de la funcionalidad de las concepciones de Castoriadis con la ideología reaccionaria hoy dominante, focalizando la atención en el concepto de imaginario social, concepto central en la obra de este autor.

¿Qué es el imaginario social?

Es a partir de la década del 70 que Castoriadis gestará su tesis sobre el imaginario social, desarrollada fundamentalmente en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*, de 1975⁹.

⁶ Castoriadis, C., *La experiencia del movimiento obrero*, Barcelona, Tusquets Editores, enero 1979, T.I, p. 86.

⁷ Véase como ejemplo: “Sartre, el estalinismo y los obreros”, artículo de 1953, publicado en ob.cit.

⁸ Reportaje en *Uno y otros*, Buenos Aires, 10 de setiembre de 1993.

⁹ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, edición en dos tomos,

Para Castoriadis el imaginario es “creación incesante, esencial, indeterminada de figuras, formas e imágenes (...) lo que llamamos realidad y racionalidad son obra de esta creación”¹⁰. Es decir, “el imaginario crea la realidad”. No se trata, dice Castoriadis, de negar que pueda existir “algo” fuera del sujeto. Pero este “algo” es lo que es, se organiza y cobra significado a partir de esta producción subjetiva, debida a una facultad esencial del sujeto individual: *las formas innatas de la imaginación*. Bastaría reemplazar *imaginación* por *formas puras del entendimiento y la percepción* para estar ante la concepción idealista objetiva de Kant¹¹. Castoriadis le criticará a éste (como a Platón, Aristóteles y Hegel) no su idealismo, sino el papel que le dan a la Razón y opondrá a este racionalismo el carácter fundante de lo no racional, de lo imaginario. Identificará existencia y significado afirmando que la significación es lo gestador, lo instituyente de la realidad a partir de esta facultad de la imaginación individual, a la que Castoriadis llamará “imaginario radical”.

El imaginario radical es innato en cada sujeto (se trata de una mónada psíquica totalmente cerrada: “*no tiene ventanas*”, dirá, citando a Leibniz). Para subrayar el carácter primario, anterior a toda experiencia, de este imaginario radical, Castoriadis afirmará que es anterior al Ello freudiano¹². Cuando este imaginario radical se pone en acción —le llamará Castoriadis “imaginario efectivo”—, produce el imaginario social. Y a partir de este imaginario social se crea la sociedad y sus instituciones. ¿Cómo las crea? Al instituir las *significaciones sociales centrales* de cada época: el esclavo, el hombre como una herramienta más, en el esclavismo; la santidad en el feudalismo; la economía y la producción en el capitalismo.

La sociedad es instituida desde el imaginario social, a través de significaciones imaginarias centrales. No emergentes de una base material sino, por el contrario, gestadoras, “instituyentes” de la estructura social. Agrega Castoriadis que “el imaginario es el principio creador y no el reflejo, ni la representación de algo. Lo imaginario es la facultad originaria de plantearse o representarse algo que aún no es, que nunca estuvo ni estará en la percepción; de representar lo no percibido”. Las significaciones imaginarias centrales no se refieren a nada, ni son imágenes de algo. “*Son como la historia, creaciones ex-nihilo*”, o sea, de la nada.

Para Castoriadis la única posibilidad de sustraerse al imaginario dominante y poder cambiar la sociedad actual estaría en preservar al sujeto autónomo que en sí encierra

Buenos Aires, Tusquets Editores, agosto de 1993.

¹⁰ Las citas pertenecen, además de las obras mencionadas, al seminario dado por Castoriadis en el Colegio Nacional de Buenos Aires en septiembre de 1993.

¹¹ Como es sabido, Kant considera que el sujeto organiza —a través de las formas *a priori*, innatas, de la percepción y del entendimiento— la realidad, para poder conocerla. Por eso afirma que sólo es dable conocer el “fenómeno” (unidad indisoluble de lo objetivo y lo subjetivo) y no la “cosa-en-sí”, la esencia, que permanece inaccesible para el conocimiento.

¹² En la concepción de Freud sobre el aparato psíquico el Ello corresponde a las instancias más primarias y pulsionales, en gran medida innatas, del psiquismo; reservorio de la energía psíquica. Concepción, a nuestro entender, errónea y metafísica, ya que sostiene la posibilidad de que algún aspecto de lo psíquico se constituya al margen de la relación con otros sujetos y con el mundo real. Sin embargo, a Castoriadis le resultará insuficientemente primitivo y cerrado el Ello freudiano y postulará una “mónada” psíquica aun anterior a él.

esta capacidad imaginaria innata y radical. Esta tesis que absolutiza el papel del individuo es una de las razones por las que las concepciones de Castoriadis resultan atractivas en un momento en que está en crisis parte importante del tejido social y desde el poder se exalta al individualismo en desmedro de lo colectivo, como parte de su estrategia de dominación.

Desde el punto de vista de las teorías psicológicas, estamos ante una concepción metafísica del psiquismo ya que Castoriadis habla de una mónada psíquica, es decir, de un sistema cerrado. En él habría una facultad psíquica: la imaginación radical, conformada fuera y anterior a toda experiencia. Esta concepción innatista se opone al hecho científicamente comprobado de que el psiquismo sólo puede constituirse a partir de la relación de cada individuo con otros hombres y con el mundo. La creación y la fantasía, la imaginación, distintivas del ser humano están siempre vinculadas de un modo o de otro, a la experiencia; el sujeto no crea sus fantasías ex nihilo, sino a partir de su relación con el mundo objetivo, relación que de ningún modo está regida por un determinismo mecanicista. Existe por el contrario una relación dialéctica entre el mundo externo y el mundo interno del sujeto¹³. Por lo cual discrepamos con la concepción racionalista característica del iluminismo que desconoce todo acontecer psíquico que escape a la razón y a la conciencia y que no se guíe por los principios de la lógica aristotélica. Por el contrario, consideramos que los sueños, los procesos y fantasías inconscientes y todo el complejo e intrincado mundo de la creación son parte indisoluble de nuestro psiquismo. Lo que objetamos es que se los considere, como lo hace Castoriadis, innatos e independientes de la experiencia. Y mucho más que se le adjudique ser los demiurgos de la sociedad.

Por estas concepciones filosóficas Castoriadis se ubica dentro del idealismo subjetivo, emparentado con las corrientes idealistas psicologistas cuyos representantes principales en Alemania son Fichte y Schelling y en Francia Henri Bergson. Estos coinciden en exaltar el papel del Yo y del Sujeto por encima de los procesos sociales objetivos adjudicando a una facultad del Yo “poner o establecer lo real”. Para Fichte, el “poner”, el “imaginar” y el “ser real” son la misma cosa¹⁴.

No estamos, por lo tanto, como pretenden algunos seguidores del escritor griego, ante una concepción innovadora que daría cuenta de “fenómenos a los que no prestó atención el marxismo”, sino ante viejas posiciones idealistas abiertamente enfrentadas con la concepción materialista de la historia y de la sociedad desarrollada por Marx.

El imaginario social y la concepción marxista de la historia

El concepto de imaginario social se ofrece —y se utiliza— para reemplazar el concepto marxista de ideología y de superestructura, sosteniendo que se trataría de una categoría que da mejor cuenta de fenómenos vinculados con las representaciones sociales colectivas que corresponden a determinada sociedad y época.

Son representativas de este punto de vista las posiciones de Ana Fernández, una de

¹³ Compartimos totalmente la concepción del sujeto y del psiquismo elaborada por Enrique Pichon-Rivière y desarrollada por Ana P. Quiroga.

¹⁴ Otro sistema filosófico emparentado con la propuesta de Castoriadis es el elaborado a principios del siglo XX por Edward Douglas Fawcett. Este habla de una *Imaginación cósmica* que permite ser a la realidad. Dice: “Nuestra hipótesis es un imaginar que concibe la realidad última; es ilógica e indefinida”. (Véase Ferrater Mora, *Diccionario Filosófico*)

las difusoras del pensamiento de Castoriadis en nuestro país. La profesora Fernández explica que su encuentro con Castoriadis se da “*cuando la noción de ideología había entrado en una profunda crisis y parecía agotarse como noción teórica. Aun así, mantenía la preocupación por indagar en los procesos sociales y subjetivos que hacen a los consensos, a los disensos, a la conservación o transformación de las ideas centrales de una sociedad, y cómo esto es parte de la subjetividad de sus integrantes... la noción de imaginario social... me permitió empezar a pensar los problemas de otro modo*”¹⁵.

Interesa indagar si este “otro modo de pensar los problemas”, alternativo al enfoque marxista, ayuda a entender mejor los complejos problemas que hacen a los contenidos ideológicos y a la superestructura de una sociedad; a la relación dialéctica entre base material y superestructura, entre condiciones materiales de existencia y su reflejo en la conciencia; a la relación entre ideales y concepciones individuales y colectivas; a la unidad y lucha entre la ideología de las distintas clases sociales; al porqué de ideas, sentimientos, fantasías y creencias que caracterizan a diferentes épocas y sociedades; etcétera. O si por el contrario, la concepción de Castoriadis y su noción de “imaginario”, en lugar de esclarecer el problema lo oscurece y aleja toda posibilidad de explicar o comprender la compleja trama que hace a lo ideológico y su relación dialéctica con la estructura social.

Pensamos que el concepto de imaginario social no da una explicación comprensible de cómo surgen las significaciones sociales centrales, ni cómo según Castoriadis, instituyen la sociedad, mientras que el análisis marxista da elementos que ayudan a explicar científicamente la relación dialéctica entre las ideas y representaciones sociales y la base material de las mismas. Elementos que sin duda es necesario desarrollar evitando cualquier tentación simplificadora y reduccionista.

Marx resume las ideas principales que hacen a esta cuestión en su conocido Prologo a la “Contribución a la crítica de la economía política”¹⁶. Allí señala que es la estructura material, histórica y social —y fundamentalmente el modo de producción— la que determina la superestructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. Estas formas ideológicas políticas, jurídicas, religiosas, artísticas o filosóficas surgen y pueden ser comprendidas a partir de las condiciones materiales en que los hombres producen su propia existencia en determinadas relaciones sociales. No es la conciencia —ni la imaginación— la que determina el ser social, sino que es el ser social, las condiciones concretas de existencia, las que determinan la conciencia. A su vez, son los propios hombres los que producen esas condiciones concretas de existencia. Las significaciones sociales centrales de las que habla Castoriadis lejos de ser instituyentes de la sociedad como él afirma, solo pueden explicarse a nuestro entender, a partir de estas condiciones de la vida material y de las complejas relaciones que descubre Marx. Teniendo en cuenta que es necesario distinguir siempre, como dice Marx, “entre los cambios materiales...que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo”¹⁷.

El estudio de esas formas ideológicas, que incluyen elementos conscientes e inconscientes, intelectuales y emocionales, individuales y colectivos, que condicionan

¹⁵ Fernández, Ana *Unos y otros*, Buenos Aires, 10 de septiembre de 1993

¹⁶ Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970.

¹⁷ Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras Escogidas*, T.I, Buenos Aires, Editorial Cartago, p.385, 1984.

las prácticas sociales de los miembros de una sociedad y de las distintas clases que la conforman, es de insoslayable importancia para las ciencias sociales. Es un aspecto necesario de desarrollar desde el marxismo vinculado a los grandes cambios que caracterizan el período histórico que vivimos.

Creemos al mismo tiempo que las ideas de Castoriadis no arrojan luz sobre el problema. Lejos de ser un concepto más comprensivo que el de ideología, el de imaginario social es sumamente impreciso. En él se borran todas las diferencias sociales objetivas que caracterizan a la ideología en cuanto reflejo de práctica e intereses de distintas clases sociales y, sobre todo, se inhibe la posibilidad de investigar la relación dialéctica entre ideología, estructura y superestructura. En lo imaginario, en este “magma”, como lo denomina Castoriadis, no es posible diferenciar causas ni efectos, es todo indiferenciado e indeterminado, y en él pueden coexistir en el puro fluir sin estructuras ni leyes: fantasías inconscientes, representaciones sociales, deseos, mitos, mandatos dominantes y aspiraciones colectivas de opresores y oprimidos.

Trataremos de mostrar —refiriéndonos a la explicación de Castoriadis sobre la formación histórica social del capitalismo— que la adopción de su punto de vista aleja la posibilidad de comprensión científica de estos fenómenos e implica un grave retroceso para las ciencias sociales y para la práctica revolucionaria.

¿Cómo se constituye la formación social-histórica del capitalismo para Castoriadis?

Para Castoriadis, cualquier formación social-histórica se constituye al *instituirse*. ¿Qué quiere decir para él “instituirse”? *Instaurar un magma de significaciones imaginarias sociales*, no reducibles a lo “real” o a lo “racional”, que valen para todos los miembros de la formación histórico-social sin ser necesariamente conocidas como tales.

Con esto Castoriadis considera que “supera el déficit de todo el pensamiento heredado”, situando su crítica principalmente en relación a tres autores: Aristóteles, Hegel y Marx. Este pensamiento sólo puede conocer, según Castoriadis, tres tipos primigenios de ser: *la cosa, el sujeto y el concepto o idea*. Pero el objeto socio-histórico es un “magma”, que no puede ser comprendido ni como cosa, ni como concepto, ni como sujeto, ni como combinación o síntesis de ellos; el magma es un algo “sin orden ni jerarquía, sin estructura ni relaciones causales”, que apunta a sustituir, según explicita el propio autor, el concepto de estructura.¹⁸ No remite a ninguna relación causal (si no sería dable pensar en un orden de producción o génesis de los distintos elementos de este “magma”), no se trata de significaciones racionales (si no tendrían que poder construirse mediante operaciones lógicas y manifestarían una relación de “verdadero” o “falso”), tampoco son significaciones o representaciones de lo “real”, ya que lo “real” es generado por el sujeto, a través de una actividad que le es propia: la imaginación, o más precisamente “el imaginario radical”.

Estamos como se ve en el terreno del puro idealismo. La innovación de Castoriadis respecto al idealismo anterior es que su innatismo es irracional ya que, en polémica explícita con Kant, la facultad individual capaz de engendrar este nuevo orden no reside

¹⁸ Castoriadis introduce junto a la noción de magma, la de “laberintos” y “encrucijadas” también en sustitución del concepto de estructura.

en la razón, ni en la conciencia o en la idea sino en la imaginación radical innata en cada sujeto.

A la vez, estamos antes un pensamiento circular que elude, como señalamos, el análisis de las relaciones causales. Esto se expresa nítidamente en el concepto de “magma” de significaciones, ya que en él “la única relación que manifiestan es la simple relación transitiva, no pueden ser tratadas como elementos distintos y definidos”. En esta idea de “algo” sin orden, ni jerarquía, sin estructura ni relaciones causales, y sin leyes, la concepción de Castoriadis de “magma” es convergente con el de “rizoma”¹⁹ de Deleuze y Guattari, dos de los principales representantes del institucionalismo francés. Ambas nociones —magma y rizoma— intentan explicar las formas en que se articulan las cosas, eludiendo toda relación de causalidad o de conexión interna. Cuestionan las teorías, particularmente al marxismo, que sostienen que existe una organización y una estructura en la realidad objetiva. Para Deleuze y Guattari en un rizoma “cualquier punto puede ser conectado con cualquier otro”. “No hay puntos o posiciones en un rizoma como se los encuentra en una estructura, un árbol, una raíz. Sólo hay líneas”. El rizoma es “una multiplicidad que no tiene sujeto ni objeto...”. Obviamente la pregunta por la causa y el efecto no tiene sentido en las “multiplicidades” de Castoriadis y Deleuze-Guattari.²⁰

La polémica con Marx

Castoriadis sostiene que existe una contradicción en el pensamiento de Marx. Según él la concepción marxista del desarrollo de la sociedad a través de sucesivos modos de producción se opone a “el otro gran tema de Marx”: el de que “la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”. Dirá Castoriadis: “Empecemos por recordar que ambas concepciones —“materialismo histórico” y “lucha de clases”— son profundamente incompatibles, ya que desde el momento que se toma en serio una de ellas, vacía a la otra de su contenido, y añade que “es la primera la que queda como fundamento del trabajo teórico de Marx”, ya que éste va a tratar de descubrir “las leyes objetivas del sistema”, “son estas leyes las que aparecen en primer plano y forman la temática de la investigación, y no la lucha entre capitalistas y proletarios”.

Castoriadis llega a esta tergiversación de Marx, adjudicándole el abandono de la lucha de clases al descubrir las leyes objetivas que rigen en el sistema capitalista por su propia incompreensión —como veremos más adelante— de que un modo de producción significa, ni más ni menos, el modo en que los hombres producen su existencia y esto implica “determinadas relaciones de producción”, es decir, relaciones entre los hombres (o más precisamente entre diferentes clases sociales), que se corresponden con determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas, como lo explica Marx. Castoriadis reduce el “modo de producción” a las “fuerzas productivas” y éstas al solo desarrollo de la técnica (ignorando que el aspecto principal de las fuerzas productivas es el hombre). ¿Influencia de Althusser y su lectura “estructuralista” del marxismo? Es posible, ya que es suficientemente claro que Marx con la categoría de modo de producción no se refiere simplemente al estado de las fuerzas productivas sino al modo

¹⁹ El “rizoma” es una especie vegetal en la que no se diferencian jerárquicamente raíz, tronco y hojas.

²⁰ Sobre Deleuze y Guattari, véase Fernando Fabris: “Deleuze y Guattari y la psicología social pichoniana, ¿encuentro o desencuentro?”, en revista *Temas de Psicología Social* N° 16, Buenos Aires, Ediciones Cinco, octubre de 1997.

de apropiación de los medios de producción y del producto social y a las relaciones sociales entre los hombres resultantes de sus vínculos en el proceso de producción. Las clases antagónicas de una sociedad se oponen objetivamente a partir de la posición que ocupan en relación a los medios de producción y a cómo se distribuye el producto social, oposición que se expresa en la lucha concreta de clases en cada período histórico. Fuerzas productivas y relaciones de producción, que en interrelación dialéctica conforman el modo de producción, aparecen en Castoriadis metafísicamente escindidas, y le atribuye esto a Marx. ¿Es posible que esto, que es verdaderamente el ABC del marxismo, sea desconocido por Castoriadis? ¿O hay una tergiversación intencional? No tiene mayor importancia. Pero veremos que es totalmente funcional a su concepción no sólo idealista, sino idealizada de la burguesía.

Concepción idealizada de la burguesía

La burguesía instaaura, según Castoriadis,²¹ un nuevo mundo —el mundo del capitalismo— al establecer una nueva significación social central: la economía, la producción, el desarrollo de las fuerzas productivas. Sólo a partir de que la burguesía eleva como significación central del imaginario social estas nuevas significaciones, es que el modo de producción capitalista puede instituirse. Nadie puede sustraerse a este “magma” —salvo, claro, Castoriadis y quienes sigan su método de “elucidación”—. Marx sería, según Castoriadis, un patético ejemplo de quien no sólo quedó prisionero del imaginario burgués sino que ayudó a reforzarlo y desarrollarlo.

Castoriadis critica el análisis de Marx sobre la acumulación originaria, ya que supone como condición para “el nacimiento del capitalismo la reunión de un conjunto canónico de condiciones necesarias y suficientes, intrínsecas al estado de las fuerzas productivas”. Pero esto no basta, dice Castoriadis, para explicar por qué una categoría social —la burguesía— adopta una conducta efectiva y se entrega a una actividad que rebasa en mucho la que le impondría su posición, por qué se entrega a desarrollar frenéticamente las fuerzas productivas y no sigue acumulando, por ejemplo, a cuentagotas. Es este exceso, según Castoriadis, “es mediante esta actividad que emprende por añadidura que la burguesía se hace finalmente burguesía en su pleno sentido y se alza a la altura de su *papel histórico*: si se desarrolla y desarrolla las fuerzas productivas es porque está verdaderamente poseída por la idea de su desarrollo ilimitado, idea (en mi terminología significación imaginaria) que a todas luces no es ni percepción de algo real, ni deducción racional”.

Según Castoriadis, no son las condiciones objetivas, ni el mundo social e histórico el que puede ayudarnos a comprender esta actividad, sino que por el contrario “lo que adviene mediante el hacer de la burguesía es un nuevo mundo social-histórico en devenir, siendo este mundo, este devenir y el modo mismo de este devenir, una creación de la burguesía, por lo que ésta se crea como burguesía”.

El error de Marx es haber creído, siempre según Castoriadis, que el carácter significativo de la burguesía en relación a la producción era extensivo a grupos sociales de otras sociedades ya que ni las castas hindúes, ni los ciudadanos atenienses o romanos, dice, pueden ser reconocidos por su lugar en las relaciones de producción sino por otras referencias religiosas, jurídicas, etcétera. “Sólo a partir del nacimiento de la burguesía el punto de referencia: *posición en las relaciones de producción* se vuelve en efecto pertinente y al final relega a todos los demás a un lugar secundario”. Marx se

²¹ Todas las citas de este punto pertenecen la obra ya mencionada de Cornelius Castoriadis: “La institución imaginaria de la sociedad”.

equivocó al creer que este concepto de “clase” era válido para todas las formaciones social-históricas, lo que es pura y simplemente falso, según Castoriadis.²² Ya que la burguesía es la clase por la que la relación con la producción adviene en la historia como relación fundamental, la clase cuyo quehacer es la producción, la clase que se define a sí misma como esencialmente preocupada o centrada en la producción, lo que, según este autor, no es el caso de los señores feudales, de los antiguos ciudadanos o de los déspotas asiáticos.

Esta afirmación de Castoriadis no resiste el menor análisis histórico dado que la actividad primera y fundamental de toda sociedad ha sido *objetivamente* la producción de los elementos necesarios para la propia vida humana. Al contrario de lo que imagina Castoriadis, es el modo de producción feudal y el hecho de que en él la apropiación del producto excedente se haga a través de la coerción extraeconómica lo que explica la rígida organización jerárquica y por estamentos o castas de estas sociedades. Lo mismo se podría decir de la antigua Grecia o de Roma donde la existencia material de los ciudadanos se sostenía en base a la producción de los esclavos.

Volvamos a la explicación de Castoriadis de cómo el imaginario instaura una nueva “significación social central” y hace posible el advenimiento del capitalismo. Dice este autor:

“La transformación social-histórica burguesa no es posible en sí misma ni comprensible para nosotros más que en relación con el magma de significaciones sociales imaginarias que la burguesía engendra y que la convierten en burguesía. El hacer y hacerse de la burguesía sólo es comprensible refiriéndolo a estas significaciones sociales imaginarias”....“El hacer de la burguesía engendra una nueva definición de la realidad, de lo que cuenta y de lo que no cuenta. Este hacer es pues institución de una nueva realidad...”.

“Esta institución es creación: ningún análisis causal podría predecirla a partir del estado precedente; ninguna operación lógica podrá producirla a partir de conceptos.”

“Todo esto sólo puede comprenderse cuando sean pensadas en conjunción con la significación imaginaria central que la burguesía, en y por su hacer, aporta e impone al mundo: el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas”.²³

O sea que, el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas es la significación imaginaria central que la burguesía impone al mundo y por la cual se engendra a sí misma y engendra la sociedad capitalista. Aquí aparece nuevamente el idealismo subjetivo de Castoriadis.

Debemos señalar que en este aspecto el autor que analizamos no es un innovador ya que antes que él muchos pensadores han buscado la esencia del capitalismo no en un modo particular de producción, como lo hace el materialismo histórico, sino en aspectos de índole espiritual o subjetivo. Por ejemplo, Werner Sombart, Weber y otros miembros de la escuela idealista alemana intentaron explicar la esencia del capitalismo por un supuesto espíritu o “geist” en el que estaría comprendida la totalidad de los aspectos que inspiran la vida de una época. En el capitalismo este principio ideal será, según

²² Habría que decir que, como señala el propio Marx, él no fue el descubridor de la lucha de clases y de su papel en la historia sino quien entendió que esa lucha llevaría a la dictadura del proletariado y a la sociedad sin clases.

²³ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad...*

Sombart, una síntesis del espíritu de empresa y de aventura con el espíritu burgués de cálculo y racionalidad. Así como para Castoriadis no puede concebirse la sociedad capitalista antes de que la imaginación radical del burgués instituyera el desarrollo de las fuerzas productivas como significación central, del mismo modo para Sombart “en algún remoto pasado el espíritu capitalista debe haber existido —en embrión, si se prefiere— antes de que una empresa capitalista pudiera volverse realidad”.²⁴ Max Weber, por su parte, caracterizará el “espíritu del capitalismo” como “la actitud que busca la ganancia, racional y sistemáticamente”. En esto es más realista que Castoriadis que como vimos le atribuye a la burguesía el objetivo del “desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas”, mientras Weber se percata que el objetivo de la burguesía es la búsqueda de la ganancia.

La concepción idealista tiene la dificultad de que si el capitalismo como forma económica es creación del espíritu capitalista es necesario explicar la génesis de este espíritu. Como bien señala Dobb, “salvo la accidental coincidencia en el tiempo de diversos estados espirituales que se unieron (...) para constituir el *elan vital* de la era capitalista, no se dio una respuesta satisfactoria a este enigma”²⁵. Castoriadis, como ya vimos, rechaza no sólo la explicación del materialismo histórico sino que tampoco tiene la preocupación del idealismo racional de explicar de un modo lógico la producción de un determinado fenómeno. La no existencia de una explicación causal no lo problematiza, por lo que se limita a señalar que *es el imaginario radical el que tiene la capacidad de instituir una significación central, capacidad, como ya vimos, innata*.

Pedirle más detalles, imaginamos que sólo revelaría para este autor nuestra incapacidad para sustraernos al espíritu científico impuesto, este sí, como necesidad de la burguesía en su ascenso como clase.

Funcionalidad del concepto de “imaginario social”

El concepto de “imaginario social” resulta funcional para las clases dominantes porque impide indagar en las condiciones materiales y en los intereses de clases que sostienen determinadas ideas e instituciones. A la vez que encubre el papel ideológico —en el sentido de legitimización y visión invertida— de las concepciones dominantes que indiferenciadas en el “magma” castoriadense genéricamente llamado “imaginario”, se protegen de cualquier análisis crítico.

Resulta evidente, a la vez, que el término “imaginario social” es incapaz de dar ninguna explicación científica para los complejos problemas planteados por la ciencia histórica y social, cuestión que, por otro lado, tampoco Castoriadis se lo propone. Considera, por el contrario, a toda aspiración científica una vana utopía racional de la “modernidad”.

Otra cuestión por la que la concepción de Castoriadis resulta útil a los sectores dominantes es que embellece a la burguesía al presentarla como fundamentalmente interesada en la producción y en el desarrollo de las fuerzas productivas; como demuestra Marx, a la burguesía esto le interesa sólo en tanto y en cuanto le signifique ganancia, producción de plusvalía, valorización del capital a través de la explotación de la fuerza de trabajo. Por esto mismo, llega un momento en que en el modo de producción capitalista el desarrollo de las fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones de producción existente y éstas se transforman en una traba objetiva. Una expresión de esta contradicción son las inevitables crisis cíclicas del capitalismo que al tiempo que ahondan los sufrimientos de las grandes masas destruyen en una

²⁴ Dobb, Maurice, Estudios sobre el desarrollo del capitalismo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

²⁵ *Ibíd.*

dimensión incalculable las fuerzas productivas. Es el desarrollo de esta contradicción inherente al sistema el que a su vez abre paso inevitablemente a un período de revolución social destinada a terminar no sólo con el dominio de la burguesía sino con la sociedad basada en la explotación de clase; surge así un nuevo sistema social: el socialismo, como transición a la sociedad comunista, sin clases sociales. Pero como señala Marx, el proceso revolucionario no es el producto espontáneo del desarrollo de las contradicciones objetivas del sistema capitalista sino que es necesario para que este se dé que *los hombres tomen conciencia de estas contradicciones y luchan por resolverla*. En el capitalismo la clase capaz de liderar al conjunto del pueblo en el cambio revolucionario es el proletariado. Así sucedió durante el siglo XX en donde se derrocó a la burguesía y se inició el difícil camino de construcción del socialismo en Rusia, China y otros países que llegaron a abarcar un tercio de la humanidad.

Al llegar a este punto se pone de relieve algo por demás significativo: Castoriadis considera “instituida” la sociedad capitalista sin darle ningún lugar en ello a la clase sin la cual la burguesía no existiría como tal: el proletariado. Por lo cual no se plantea obviamente cuál es la razón, siguiendo su tesis, de que en una misma sociedad unos hombres – los burgueses- nazcan con una facultad que los impele a acumular riqueza y otros –los proletarios- que son la inmensa mayoría solo acumulen miseria. Otra incógnita que no nos resolverá Cornelius Castoriadis.

Este autor ha dedicado, sin embargo, una gran parte de su obra al estudio del movimiento obrero.²⁶ Muchos de los artículos publicados en *Socialismo o barbarie* y en trabajos posteriores están dedicados a este análisis. Como en otros temas el blanco de sus críticas será la teoría marxista y la consecuencia que, según él, tuvo en las luchas del proletariado.

Para Castoriadis toda la historia del movimiento obrero está signada por la influencia nefasta del marxismo. Esta es la causa por la que el proletariado se dedicó a luchar por sus reivindicaciones económicas (con lo cual quedó inmerso en las significaciones imaginarias de la burguesía) y a luchar por el poder (con lo cual quedó preso de la peor de las formas burocráticas: el partido).

El proletariado debe tratar, según Castoriadis, de sustraerse a todo lo que hasta este momento ha sido su historia y valorar, por el contrario

“la actividad cotidiana colectiva, autónoma y anónima, la lucha implícita e informal de los obreros” [como cuando] “éstos desencadenan huelgas salvajes para obtener una pausa-café de un cuarto de hora”. “Mediante esta reivindicación los obreros atacan el fundamento de la organización capitalista de la empresa...”. Por el contrario, “en su lucha sindical o política se mueve siempre reforzando las instituciones impuestas por la burguesía.”

Tan es así, según Castoriadis, que en su lucha de más de ciento cincuenta años

“la clase obrera también ha transformado la sociedad capitalista”, y “el resultado ha sido *la desaparición del movimiento obrero en tanto fuerza social-histórica originaria y autónoma*. La clase obrera tiende a convertirse en una capa numéricamente minoritaria en los países capitalistas modernos; y... ya no se manifiesta ni se afirma como clase”.

²⁶ Castoriadis, C., *La experiencia del movimiento obrero*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1979. Todas las citas que siguen pertenecen a esta obra.

A su vez, sigue nuestro autor, aparecen otros protagonistas sociales: estudiantes, mujeres, intelectuales, minorías étnicas. No se justifica, entonces, plantear un lugar privilegiado al proletariado; esto sería así "...si se pudiese afirmar que en una transformación revolucionaria de la sociedad, producción y trabajo tienen una importancia desmesurada" y, como ha repetido insistentemente, esto sólo es concebible dentro del imaginario de la burguesía.

Nos encontramos aquí con otro lugar común de los actuales "paradigmas postmodernos", éstos sí instituidos por la burguesía y sus ideólogos: *la desaparición de la clase obrera, la pérdida de su rol histórico, la aparición de otros sujetos del cambio social o la falta total de sujeto y por lo tanto, el cambio sólo como una utopía, ilusión o "significación imaginaria"* (esta vez sí, por "no real").

Castoriadis afirma que no renuncia al "proyecto revolucionario" y convoca a "la aplastante mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad contemporánea" a "convertirlo en la expresión activa de sus necesidades y deseos". Pero éste se transforma en una invocación utópica y abstracta cuando afirma que: "Nos encontramos en la paradójica situación de entrever cada vez mejor lo que implica una transformación social-histórica radical y de ver cada vez menos quién puede realizarla". Desemboca así en el profundo escepticismo que es común a todas las concepciones de la posmodernidad, constituyéndose objetivamente en una traba para el desarrollo de las ciencias sociales²⁷ y de la práctica revolucionaria.

²⁷ Algunos autores, como la profesora Ana María Fernández, han propuesto incorporar el concepto de "imaginario social" en el cuerpo teórico central de la psicología social. En lo que hace a la teoría psicológica fundada por Enrique Pichon-Rivière sería contradictorio con la misma ya que no resiste el análisis epistemológico intra e intersistémico que él consideraba necesario realizar antes de incluir un concepto proveniente de otro marco teórico para garantizar la coherencia imprescindible en una disciplina científica.