

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Alternativas en la teoría de la acción. La imaginación/lo imaginario.

Javier L. Cristiano.

Cita:

Javier L. Cristiano (2009). *Alternativas en la teoría de la acción. La imaginación/lo imaginario. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1257>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbW/Knk>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Alternativas en la teoría de la acción

La imaginación/lo imaginario

Javier L. Cristiano

CEA – UE Conicet, U. N. Córdoba

javier.cristiano.m@gmail.com

Lo que me propongo en esta ponencia es presentar una idea general acerca del cruce conceptual entre la teoría de la acción social y los conceptos de imaginación/imaginario¹. La primera cuestión será indicar en trazos generales por qué creo que ese encuentro es importante y tiene sentido. Y la segunda será mostrar, también a grandes rasgos, algunos caminos de su desarrollo. Diré concretamente que podemos situarnos en la tradición filosófica francesa de las últimas décadas, porque encontramos allí una serie de enfoques teóricos que representan líneas maestras de trabajo, cada una con sus implicancias y sus promesas. En función del poco espacio asignado simplemente remitiré a un trabajo anterior, en el que pongo en práctica esta orientación general a propósito de una teoría concreta de la acción y un concepto específico de imaginación². En la medida de lo posible, la exposición oral incluirá este último punto.

1.

¹ Este cruce define una línea de investigación del CEA – UE Conicet: pueden verse información adicional en www.cea-conicet.gov.ar.

² Cristiano (2009: IIc)

Además de lo más trivial, que el cruce no está hecho³, hay algunas razones sustantivas que pasan por la importancia de la tradición que tematiza la imaginación y lo imaginario, por su densidad teórica y conceptual, por sus implicancias directas sobre los problemas sociológicos y por su proximidad, tanto teórica como disciplinaria, a las cuestiones de la acción social. Segundo por una suerte de sesgo que caracteriza en general a las ciencias sociales, que consiste en que la preocupación por “el sentido” y la preocupación por la acción no sólo no van de la mano sino que parecen excluirse. Quienes se ocupan de la acción se despreocupan en lo sustantivo del sentido. Y quienes se sumergen en los problemas del “discurso” pierden de vista la acción (ejemplos extremos: el estructuralismo y el postestructuralismo). Hacer confluir la tradición de la imaginación/imaginario con la teoría de la acción social es un modo de superar ese desencuentro.

Pero hay una razón de otro tipo, que tiene que ver con la importancia empírica de, y el desinterés teórico sobre, lo que podríamos llamar, tomando préstamos de Boltansky, *regímenes irregulares* de la acción. Ejemplos: las efervescencias colectivas de las que habló Durkheim, la fiesta, la rebelión, el ritual orgiástico, el pánico, la crisis. Es decir, situaciones en que la acción es arrancada de su inercia y su regularidad, del hábito y de la racionalidad, del sentido práctico y de la norma, y convocada como “acontecimiento”.

Digo, frente a esto, desinterés teórico, porque es poco lo que la sociología *de la acción* ha dicho al respecto, como no sea que estas cosas suceden y son atípicas. La pregunta es cómo pensarlas desde el punto de vista de una teoría de la acción: qué aspectos del actor y de su constitución se activan y se vuelven protagonistas en circunstancias de ese tipo. Dado que las circunstancias son diversas (la fiesta no es lo mismo que la crisis), es obvio que la respuesta no puede ser unívoca. Pero la apelación a la imaginación y a lo imaginario es intuitivamente pertinente por dos razones, referidas una a cada concepto. La imaginación designa la capacidad de “poner ahí lo que no está”⁴, de ir más allá de lo dado y de “lo real”. Está estrechamente ligada a la fantasía, a la fabricación de “mundos otros”, posibles o no. Y en este sentido es razonable pensar que se vincula con la novedad, la creatividad y lo evenencial⁵ que aflora en los regímenes irregulares. En cuanto a lo imaginario, designa el fondo profundo de las representaciones sociales, los esquemas últimos que ordenan y hacen posible el mundo de las ideas y los sentidos explícitos. Y es justamente ese trans-fondo lo que puede postularse que aflora en momentos de excepcionalidad. Es por lo menos una hipótesis

³ He intentado mostrar la ausencia de este encuentro en Cristiano (2008: 210 y ss.)

⁴ Una extraordinaria etimología y semántica de “imaginación” se encuentra Ferraris (1999: Cap. 1)

⁵ Tomo esta palabra de Baideu, aunque sin asumir su sentido técnico específico. Referencias más próximas a la acción cómo acontecimiento se encuentran en Crespi (2004: Cap. 5) y en Morin (1975).

presente en diversas psicologías, desde el Freud de la psicología de las masas hasta el Jung de la psicología profunda. Lo evenencial de la acción parece en suma estar privilegiadamente ligado a la imaginación creadora y al sustrato profundo de las formas ideacionales. Aunque por supuesto la relación no es pura y directa: ni se agota en lo imaginario, ni lo imaginario está solo ahí.

2.

Las perspectivas de la imaginación y lo imaginario son imposibles de abordar en conjunto. El concepto de imaginación acompaña la historia misma de la filosofía⁶ y lo imaginario, aunque mucho más acotado, desborda también cualquier consideración de conjunto⁷. Operativamente, postulo entonces que podemos situarnos en una tradición nacional (la francesa) que es la que con más insistencia y consistencia, en el sentido de las referencias mutuas, ha acometido el tema en las últimas décadas. En lo que sigue voy a esquematizar las opciones que ofrece, que en lo esencial consisten en tres *locus* desde los que pensar la imaginación, y dos *supuestos* acerca de lo imaginario. En cada caso quiero solamente mostrar lo que define a la opción, ilustrar mínimamente su contenido con una teoría representativa, y sugerir sus implicancias para la teoría de la acción social.

La imaginación desde la conciencia

La imaginación atraviesa la historia de la filosofía, acabo de decirlo, pero crece en importancia sobre todo con la modernidad y con la crítica de la razón⁸. Al mirar los filósofos no la naturaleza de las cosas, sino del medio de acceso a las cosas (la conciencia) la imaginación aparece de muchas maneras como partícipe de los procesos de conocimiento. Por eso la vemos en Kant, en Hume, en Descartes, en Locke y en todas las grandes gnoseologías modernas.

En ese marco es en primer lugar una función que contribuye al conocimiento. Puesto que la percepción es siempre parcial y siempre, a partir de los sentidos, desordenada, hay una función de la conciencia (la imaginación) que completa la parcialidad y ordena el desorden. Cuando miramos

⁶ Además del texto citado de Ferraris, dos acercamientos a esa historia son las de Lapoujade (1986) y Warnock (1981).

⁷ Cfr. para una introducción Belinsky (2007)

⁸ Cfr. Lapoujade (1986: 42 y ss.)

no vemos: sólo vemos (es decir, damos sentido a la experiencia) porque somos capaces de “crear imágenes”. Tanto para completar lo que no vemos como para ordenar lo que vemos según un parámetro (un “esquema”) que no está en las cosas mismas.

Pero además de esta función subsidiaria del conocer la imaginación es una función de trascendencia respecto de lo dado. Crear imágenes sirve no sólo para percibir sino también para ir más allá de lo percibido. No sólo imaginamos cuando percibimos, sino cuando fantaseamos. Y esta función fantaseadora es también una función de la conciencia. Que nos ayuda no ya a estar en el mundo, sino a negarlo y superarlo.

De ahí que Sartre -en la filosofía francesa el representante más puro de esta tradición⁹- diga que la imaginación no está ligada solo al conocimiento sino también a la libertad. La capacidad de ir más allá de lo dado que distingue a la imaginación es la condición de posibilidad de la libertad. Del mismo modo que la imaginación en su función epistémica es condición de posibilidad del conocimiento empírico.

Si nos detenemos aquí, y si recordamos además que este Sartre es el Sartre que sigue a Husserl, el Sartre que quiere retomar el proyecto de una descripción pura de la conciencia a partir de la *epoché*, y que desarrolla la obra de Husserl precisamente a propósito de la imaginación¹⁰, a la que llama “la gran función irrealizante de la conciencia”¹¹; si tenemos todo esto en mente, y si recordamos la importancia que la fenomenología, y por su intermedio la filosofía de la conciencia, ha tenido en la historia de la teoría de la acción, tenemos una imagen intuitiva pero suficiente de lo que sería distinto en ella de haber tomado en serio (cosa que no hizo) este enfoque sartreano de la imaginación. Por mencionar el episodio más claro e importante: Schütz conoció rigurosamente a Sartre¹², pero jamás tomó de él la cuestión de la imaginación. ¿Qué sería de la fenomenología schütziana, y de toda la tradición a que dio lugar, de haber tenido inicialmente ese gesto? Esta respuesta puede darse solo después de un estudio minucioso, pero puede plantearse por lo menos una hipótesis: la teoría schütziana de la acción tendría un sesgo menos fijista y reproductivista, y la posterior tradición etnometodológica tendría un punto de amarre teórico para su supuesto fundamental, el carácter abierto, contingente y creativo de la acción social.

⁹ Los dos textos claves son Sartre (2005; 2006).

¹⁰ Husserl explora la cuestión de la fantasía, con especial referencia a su dimensión temporal: Husserl (1980: Secciones 39 a 42).

¹¹ Sartre (2005: 9)

¹² Cfr. Schütz (1974).

La imaginación desde el lenguaje

Más ampliamente uno puede pensar en las múltiples vidas de la filosofía de la conciencia en la tradición sociológica, y muy especialmente en el hecho de que la teoría de la acción, cuando acude al concepto de imaginación en el sentido de negación de lo dado, lo hace en general para subvalorarlo: lo imaginario en este sentido es lo que se aleja de la acción o lo que tiene que ver más con el no-hacer que con el hacer. De nuevo, el texto citado de Schütz es una ilustración precisa. Y su sucesor T. Luckmann lo ha retomado en este punto al pie de la letra¹³.

Ahora bien, el giro lingüístico llegó por supuesto a la imaginación. Consiste en lo esencial en sacar a la imaginación de la conciencia, lugar en que “acontece” como una suerte de teatro interno, y ponerla en el lenguaje, en sus estructuras y en su funcionamiento. De modo que el locus de la imaginación ya no es el ego trascendental supraempírico, sino el hecho empírico, y por ende público, social, cultural e histórico, que es el lenguaje.

En el marco de la filosofía francesa P. Ricoeur es quien ha hecho explícitamente este movimiento a propósito de la imaginación¹⁴. Y ha rescatado en concreto dos usos del lenguaje, la narración y la metáfora, que a su juicio pueden tomarse como “ventanas abiertas al enigma de la creatividad”¹⁵: no sabemos qué es y cómo funciona la creación, pero la narración y la metáfora nos muestran su dinámica de modo indirecto. Ambos son fenómenos de “innovación semántica”. Por ellos y en ellos el lenguaje crece en densidad representativa, y al hacerlo crece también en riqueza nuestra relación, lingüísticamente mediada, con el mundo.

Mediante este movimiento, el fascinante mundo de Ricoeur lleva la teoría de la acción hacia terrenos completamente impensados (la retórica clásica por ejemplo¹⁶) que abren a su vez múltiples campos de investigación novedosos. Pero -y es lo que aquí nos interesa- su gesto teórico no tiene por qué agotarse en su específica comprensión del lenguaje, y en los dos mecanismos que él rescata como enclaves de la imaginación. Dicho de otro modo: el gesto de poner la imaginación en el lenguaje nos abre muchas más puertas de las que él mismo abre, porque nos invita a releer las

¹³ Luckmann (1996: 61 y ss.)

¹⁴ Ricoeur (2001).

¹⁵ Ricoeur (2001: 24).

¹⁶ Ricoeur (1977).

distintas teorías del lenguaje y a hacer un uso libre de sus enfoques de la *creatividad lingüística*. Y la apertura es todavía mayor si tenemos en cuenta el uso mucho más explícito que la teoría de la acción social ha hecho de la lingüística, comparando con las filosofías de la conciencia. Por ejemplo: la dialéctica entre lengua y habla, heredada de Saussure, está presente explícitamente en intentos contemporáneos (en Giddens por ejemplo) de pensar la relación entre acción y estructura. Si se trata de ver en el lenguaje y por el lenguaje el funcionamiento de la imaginación, hay allí un trabajo enorme y potencialmente muy fértil que desarrollar. Que consiste fundamentalmente en releer las concepciones de la creatividad lingüística y re proyectarlas sobre la teoría de la acción.

La imaginación desde la psique

Un segundo desplazamiento de lo trascendental a lo empírico nos remite a la psique, y de algún modo representa un punto intermedio: salir de la conciencia no nos obliga a ir al extremo objetivo/público del lenguaje; podemos postular una interioridad -la psique- que tiene una existencia empírica, que por ende está vinculada a lo “externo” (la cultura, el lenguaje) pero a la que el sujeto tiene un acceso privilegiado, aunque no con la plenitud y no con los medios de la filosofía de la conciencia.

¿Qué implica hacer de la psique el *locus* de la imaginación? Obviamente retomar el psicoanálisis. Lo que implica aceptar algún tipo de distinción entre procesos conscientes y subconscientes, algún tipo de concepción estratificada de la psique, y también una concepción histórica de su estructura como sedimentación.

Más allá de la remisión posible a Lacan¹⁷, el punto de referencia más importante es aquí Castoriadis¹⁸. Y no por los méritos específicos de su punto de vista, sino porque hace de la imaginación no una función más de la psique, sino su naturaleza específica, lo que hace de ella algo distinto de otros órdenes ontológicos. La psique es para Castoriadis, fundamentalmente, representación. Pero no representación como re-presentación, como presentación de algo dado (reproducción), sino como creación pura de imágenes. La psique tiene la extraña propiedad de generar representación al margen de lo real y de lo racional. En el sentido de que lo que se representa no se deriva directamente de las cosas que están dadas (lo real), pero tampoco de lo

¹⁷ Lacan (1981).

¹⁸ Castoriadis (1989: Cap. 6).

racional, en cualquier sentido en que se entienda la palabra. De suerte que la imaginación, como capacidad de poner ahí lo que no está, es la base misma de la psique y de su naturaleza, tanto en lo conciente como en lo subconsciente.

El argumento de Castoriadis tiene luego proyecciones sociológicas explícitas (y eso lo distingue también de Lacan), por cuanto ese flujo desbordante de la psique es contenido por la institución social, pero nunca de manera completa. De modo que el flujo representativo de la psique, al que Castoriadis llama *imaginación radical*, amenaza todo el tiempo a lo instituido. De manera regular y quizás inocua (el mundo onírico, las ensoñaciones diurnas), pero también de un modo sustantivo (la creación radical del arte, la locura).

También aquí podemos trascender a Castoriadis, o por lo menos no tenemos necesidad de limitarnos a su visión de la psique a su visión de la imaginación. Basta mantener su postura general (hacer de la psique el ámbito de la imaginación) para comprender las muchas proyecciones de la imaginación sobre la teoría de la acción desde esta perspectiva. Como se sabe, la psique ha estado presente muchas veces y de muchas maneras en la teoría de la acción. Pero en general para resaltar, o bien aquello que la sociedad usa como materia prima para sus propios fines (Parsons), o bien aquello que explica la regularidad y recurrencia de la acción social (de nuevo Giddens y su apelación al concepto ericksoniano de “seguridad ontológica”, pero también el Habermas lector de Piaget en vistas de justificar la existencia de una pragmática universal). Rara vez o nunca para subrayar su capacidad de desafiar la sociedad y de hacer de la acción no algo regular y pautado, sino (algo así como) un acontecimiento.

Lo imaginario como abismo

Podemos seguir un momento con Castoriadis para hablar no ya de la imaginación, como dimensión del ser humano singular, sino de lo imaginario como plexo de significaciones socialmente construidas. ¿Qué es lo imaginario? No las representaciones explícitas, no el discurso social, no tampoco la “ideología” o la conciencia colectiva de la sociología clásica. Lo imaginario es la trama profunda de sentidos que estructura esa superficie. Es una “centralidad subterránea”, al decir de Maffesoli, o una articulación última, como prefiere Castoriadis. Que no pasan sola ni necesaria ni principalmente por lo escópico (imaginario = imagen) y que más que visible o audible es significativa en el doble sentido de la palabra: hace que el mundo esté ordenado y hace que el

mundo, y la vida, tengan sentido. Por ejemplo el domino racional del mundo, la “idea” de que el mundo está ahí para nuestro uso y para nuestra satisfacción. De esa articulación profunda se desprende la coherencia del orden social que la tiene como supuesto (está en la economía, pero también en la educación, en las relaciones íntimas, etc.) pero se desprende también su sentido del mundo como valor que viven quienes la experimentan.

Frente a esa centralidad subterránea caben distintas actitudes teóricas, entre las que Castoriadis expresa una: la idea de que lo imaginario social es creación pura de cada formación social, y que detrás de ello no hay literalmente nada, ni matriz, ni forma, ni estructura, ni continuidad. En el vocabulario de Castoriadis, lo social es un cosmos que se erige sobre el caos. Y lo que hay debajo del cosmos ordenado y significativo de la sociedad es “abismo” y “sin fondo”.

Las implicancias de lo imaginario, y de esta forma de pensar lo imaginario, sobre la teoría de la acción son también extraordinariamente importantes. En primer lugar que lo imaginario es un aspecto del sentido que habita en la acción pero que el agente ni crea ni sabe. Es una centralidad subterránea también en y para el propio actor, y debe buscarse en su profundidad, no en su superficie. Segundo, que ocurre con ello lo que ocurre en general con lo subterráneo: está ahí, pero no siempre se manifiesta. Sube a la superficie en determinadas circunstancias, que no son constantes. Y tercero: que su insignificancia última, puesto que remite al caos y al abismo, es en potencia una insignificancia que amenaza el sentido en la acepción más inmediata: el sentido de la vida y el sentido de la muerte.

Lo imaginario como matriz

Por esto último, sobre todo, es que hay otra actitud teórica, la que representa también en Francia G. Durand¹⁹, y la que ha dado lugar al llamado “Círculo de Eranos”²⁰. Piensa lo imaginario no bajo la hipótesis del abismo, sino bajo la hipótesis de una matriz perdurable, que no sólo refuerza el sentido sino que hace posible la comunicación en el amplio mundo de *lo humano* en general. La extraordinaria riqueza empírica de sus análisis nos muestran la pervivencia de mitos, emblemas y leyendas que forman cuencas semánticas de amplia circulación transhistórica. Mitos como el de Prometeo tienen vidas diversas a lo largo de las más variadas culturas, y conforman una suerte de

¹⁹ Durand (2000).

²⁰ Cfr., para una introducción, Ortiz-Osés (1994); Pintor Iranzo (2001)

acervo constitutivo más o menos constante. C. Jung, uno de los inspiradores de esta corriente, describió alguna vez al ser humano con la metáfora de un edificio en el que a lo largo de los siglos se fueron anexando pisos y estilos arquitectónicos, cada uno cubriendo y remodelando el anterior²¹. La hipótesis que abre esta concepción de lo imaginario respecto de la teoría de la acción se corresponde con esa imagen. El caudal semántico de la cultura está anclado no sólo en las instituciones y las formas de vida, sino también, y quizás sobre todo, en cada ser humano singular. Habita en cada uno, y por ende en el sentido de la acción social, no sólo un marco de referencia de ideas, normas y valores explícitos, sino también un caudal de sentido que anida en lo profundo pero que, a diferencia de la perspectiva inspirada en Castoriadis, remite a formas y estructuras de amplia raigambre transcultural. En el momento menos pensado aflora a la superficie el mito menos esperado que habla a través de nuestra acción.

3.

Espero que este cuadro, en su apretadísima confección, haya llegado a sugerir el calado de un programa de investigación, pues eso es lo que conforma en su conjunto. En el trabajo mencionado en la Nota 1 he intentado desarrollarlo a propósito de una teoría concreta de la acción (la de P. Bourdieu) y una concepción concreta de la imaginación (la de C. Castoriadis). Sin poder resumir aquí su contenido, diré solamente que lo que se consigue es comprender mejor los mecanismos por los cuales la institución social estructura el flujo representativo en parte indomable de la imaginación, y cuándo y cómo opera el plus de contingencia que, no obstante la estructuración del hábitus, sobrevive en la acción.

²¹ Jung, cit. por Bachelard (2005: 27).

Bibliografía

- Bachelard, G. (2005). *La poética del espacio*, México, FCE
- Belinsky, J. (2007). *Lo imaginario: un estudio*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2, Barcelona, Tusquets.
- Crespi, F. (1997). *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Cristiano, J. (2008). "Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción", en Cabrera, D. (Coord.). *Fragments del caos: filosofía, sujeto y sociedad en C. Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos.
- Cristiano, J. (2009a). "Imaginario instituyente y teoría de la sociedad". *Revista Española de Sociología* (F. E. S.), Madrid.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*, Barcelona, Del Bronce.
- Ferraris, M. (1999). *La imaginación*, Madrid, Visor.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio. Investigación acerca del origen de la lógica*, México, UNAM
- Lacan, J. (1981). "La tópic de lo imaginario", *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 1*; Barcelona, Paidós.
- Lapoujade, M. (1988). *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI.
- **-Luckmann, T. (1996). Teoría de la acción social, Buenos Aires, Paidós.**
- **Morin, E. (1975). "El retorno del acontecimiento", Universidad Nacional de Córdoba. FFyH. Mimeo (Traducción de J. M. García del artículo publicado en francés en Communications N° 18).**
- **Ortiz-Osés, A (1994). "La escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura", Suplementos, 42, Barcelona, Anthropos.**
- Pintor Irazo, I. (2001). "A propósito de lo imaginario". *Format*, Revista Digital. Localización: http://www.iaa.upf.es/formats/formats3/pin1_e.htm
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis.
- Ricoeur, P. (2001). "La imaginación en el discurso y en la acción", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*; México, FCE.
- Sartre, J. P. (2005). *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada.
- Sartre, J. P. (2006). *La imaginación*, Bacerlona, Edhasa.
- Schütz, A. (1974). "La teoría sartreana del alter ego", en *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Warnock, M. (1981). *La imaginación*, México, FCE.