



LO IMAGINARIO COMO HIPÓTESIS SOCIOLOGICA: ENTRE LA REVOLUCIÓN Y EL RE-ENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Javier Luis Cristiano

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen:

El concepto de “imaginario” ha circulado sobre todo en el ámbito de las humanidades, con menos fuerza en la sociología y prácticamente nula en la teoría sociológica. Este artículo se propone analizar las implicancias de su inmersión en este último campo, para lo cual procede en primer término a aclarar el panorama del concepto sobre la base de una comparación de las propuestas de G. Durand y C. Castoriadis, inspiradoras de sus dos principales tradiciones. En un segundo momento analiza las implicancias sociológicas de lo imaginario, partiendo de los acuerdos entre ambas corrientes primero, y de sus diferencias principales después.

Palabras clave: Durand / Castoriadis / Instituyente / Imaginación / Teoría Sociológica

La intención de este artículo es aproximarse a una evaluación del interés del concepto de *imaginario* para la teoría sociológica. La tarea requiere por supuesto mucho más que un artículo, a la luz de la diversidad y complejidad de los ámbitos que se conectan, pero antes de esa inmersión en profundidad es necesaria una puesta a punto y primer esbozo, que es lo que me propongo realizar aquí. Puesta a punto y primer esbozo en dos sentidos concretamente: aclarar un poco, puesto que no es nada evidente, de qué puede hablarse, y de qué puede hablar la teoría sociológica en concreto, cuando habla de “imaginario”, y estimar el lugar que podría ocupar lo imaginario en el marco de algunas de sus preguntas centrales y de sus tradiciones más influyentes.

La primera cuestión no es obvia porque “imaginario” designa tantas cosas y tan distintas que ni siquiera varios “estados de la cuestión” aclara las cosas, más bien al contrario¹. A decir verdad, hay un uso que puede consi-

¹ Pueden verse para apreciarlo los trabajos de Vèdrine (1990), Belinsky (2007), Escobar Villegas (2000), Barbier (s/f) y Carretero Pasin (2001: 156-250), excelentes en sí mismos pero desconcertantes por la diversidad no coincidente de autores y tradiciones que mencionan. Lo que queda inmediatamente claro con ellos es que se trata de un concepto

derarse específico de la noción, donde quiere designar algo distinto de nociones como “ideología” o “representaciones colectivas”, y un uso prácticamente intercambiable por esas nociones, sólo que librado de sus connotaciones e implicancias². De hecho, uno de los usos de lo imaginario, posiblemente el más extendido, consiste en nombrar con una palabra menos cargada de supuestos el mundo de las representaciones y las creencias, nada menos, pero tampoco nada más.

El otro uso, el que aquí nos interesa, pretende especificidad y gira mayoritariamente en torno a dos grandes obras del pensamiento francés contemporáneo: las de Cornelius Castoriadis y Gilbert Durand³. La apropiación sociológica de lo imaginario puede cortar camino tomándolas como punto de partida, pero choca con el extraño fenómeno de que se han ignorado mutuamente entre sí, no sólo los autores cabecera sino las tradiciones a que dieron lugar⁴. Simplificando al extremo la enorme y multilingüe bibliografía sobre el tema, puede decirse que Durand y Castoriadis son el centro de dos constelaciones autónomas e incomunicadas, que sin embargo emplean el mismo concepto y lo defienden como indispensable para una renovación profunda del pensamiento social.

Mi primer paso será entonces establecer un contraste explícito entre ambas propuestas, algo que tiene interés en sí mismo porque de momento no se ha hecho en forma sistemática⁵, pero que además pone blanco sobre negro no sólo diferencias sino también importantes acuerdos. Sobre esa base voy a tratar después de acercar el concepto, como se verá muy marcado por el lenguaje de las humanidades y de la filosofía, a algunos aspectos de su posible recepción por y para la teoría sociológica. En ese apartado diré algo de los antecedentes que existen al respecto, que son importantes pero que no son muchos, y que justifican precisamente por su escasez esta suerte de vuelo de reconocimiento que propongo.

sumamente ambiguo y elástico, lo que obviamente dificulta su apreciación y abre el juego a posiciones valorativas también múltiples.

² Ejemplos consagrados de este uso son los de Ch. Taylor (2006: 37-45) y B. Baczko (1991: 11-32), pero cualquier búsqueda hemerográfica brinda abundantes ilustraciones.

³ No son por supuesto los únicos que han pretendido esa especificidad, pero sus obras son por lejos las de mayor envergadura e influencia. En el caso de Durand, la creación en 1966 del *Centre de Recherches sur l'Imaginaire* en la Universidad de Grenoble dio lugar a una proliferación de centros similares en unos cincuenta países de los cinco continentes, conformando lo que atinadamente ha venido a llamarse la “Escuela de Grenoble”. Por el lado de Castoriadis la influencia no está tan institucionalizada pero para nada es menor: véase para comprobarlo la bibliografía de y sobre Castoriadis en diversos idiomas que recoge periódicamente el sitio web www.agorainternational.net. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Durand, 2004) y *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 1999; 1993) son las obras centrales e inspiradoras de cada corriente. Para un repaso integral de la obra de cada autor puede verse Pintor Iranzo (2001) en el caso de Durand y Poirier (2007) en Castoriadis.

⁴ Corresponde a Daniel Cabrera el mérito de haber advertido esta extraña incomunicación, y de haber sugerido la necesidad de investigarla (Cabrera, 2008: 23-24). Cabrera informa además que Durand y Castoriadis no se han citado entre sí, con una excepción en Castoriadis (1998: 268) que, agrego por mi parte, demuestra una lectura curiosamente simplificada de Durand. Jean Jacques Wunenburger, el principal discípulo de Durand, ha citado a su vez a Castoriadis en el mismo tono ocasional y distante (Wunenburger, 2008: 53), precisamente en un libro que se presenta como un acercamiento a la noción en todas sus vertientes. Muchos seguidores de ambas tradiciones han reproducido esa ignorancia mutua y han hablado de “lo imaginario” en general como si fuese un concepto exclusivo de una de ellas: véase por ejemplo Pintor Iranzo (2001), Franzone (2009) y Solares (2006). Los trabajos de Beriain (1996: 262-285), de Sánchez Capdequí (1997; 1999) y de Bergua (2007: 85-127) son importantes excepciones a esa tendencia.

⁵ Aunque hay esbozos en los textos ya mencionados de Cabrera (2008: 22-31) y Carretero Pasin (2001).

1. El concepto detrás de la palabra

En su libro de introducción recuerda J. Belinsky (2007: 11-12) la importante diferencia entre palabras y conceptos, un recordatorio que para lo imaginario es más que pertinente como acabamos de ver. Se puede decir que en los acuerdos que pueden establecerse entre Durand y Castoriadis despunta con cierta nitidez un concepto, en el sentido de una categoría que ilumina una dimensión del mundo social que en general no puede apreciarse desde otras. El acuerdo incluye como mínimo las siguientes afirmaciones de síntesis: (i) lo imaginario es un plexo de sentido que precede a lo racional; (ii) lo imaginario escapa a cualquier explicación realista-reduccionista; (iii) lo imaginario descansa sobre un sustrato onto antropológico; (iv) lo imaginario encierra una potencia instituyente. El interés de esos acuerdos reside en que surgen de premisas y razonamientos distintos, y tienen por ende justificaciones diferentes. Amén del hecho de haber llegado cada uno a formularlas en completa independencia del otro, ofrecen una plataforma de coincidencias que recorta lo esencial del concepto.

Lo imaginario precede a lo racional

La imbricación entre razón y cultura no es nada nuevo por supuesto, pero el concepto de imaginario la ilumina de un modo específico y radical, por cuanto afirma que los significados creados socialmente son axiomáticos respecto de la razón razón. A diferencia de los verdaderos axiomas, sin embargo, los de lo imaginario no son ni explícitos ni completamente explicitables. Por lo que designan una suerte de subsuelo de la razón, creado socialmente y oculto siempre al menos en parte. En resumen, una especie de inconsciente sociocultural.

Los componentes de ese trasfondo son para Durand los símbolos, los mitos y los arquetipos, y para Castoriadis un universo abstracto de representación al que denomina “formas”. Estos cuatro fenómenos constituyen “imágenes”, no en un sentido escópico⁶ sino de una suerte de trasfondo implícito no verbal y no verbalizable. Los símbolos en efecto, en el sentido en que Durand usa la palabra, no son representación de algo que puede darse directamente como percepción o sensación, ni tampoco de algo simplemente abstracto como puede ser una cualidad moral. Son, en sus propias palabras, “epifanías de un misterio” (Durand, 2007: 15), artefactos culturales que más que remitir-a pretenden abrir-hacia experiencias inefables, de la que son ejemplo la religión, el arte o la metafísica. Mitos y arquetipos comparten ese carácter de contacto con lo insondable y precisamente por eso -después lo veremos mejor- tienen esa extraña persistencia a través del tiempo y de las culturas. En cuanto a las “formas” de Castoriadis, lo son el sentido griego de la palabra, *eidos*, matrices puras susceptibles de contenidos indefinidos que sin embargo quedan contenidos en ella. La sociedad capitalista es por ejemplo una forma, un *eidos*, lo mismo que la ciudad antigua o que la democracia (Castoriadis, 1998: 247-265; 1988: 97-131).

Ahora bien, estos cuatro fenómenos son fundamentalmente sociales. Todo ser humano tiene experiencias de sentido con y desde ellos, pero ninguno puede crear una forma o un símbolo y más bien al contrario: los símbolos, formas y mitos impregnan la cultura en que el ser humano se introduce y de la que depende. En este sentido forman una suerte de “urgrund” de cualquier experiencia, incluida la experiencia del argumento, el análisis y la reflexión. En palabras de Durand, “el gran semantismo de lo imaginario es la matriz original a

⁶ La relación de lo imaginario con la imagen en sentido visual es una de las fuentes de confusión en torno al concepto, pues a primera vista la noción parece remitir necesariamente a lo escópico, lo que no es el caso. Ejemplos de enfoque escópico en contexto completamente distintos son los de Sartre (2005), Wunemburger (2005: 21-32) y García Canclini (2007).

partir de la cual se despliega todo pensamiento racionalizado” (Durand, 2007: 35), una suerte de punto ciego de sus propios procesos que por supuesto puede tematizar pero nunca transparentar por completo. Hay en este sentido una precedencia lógica de lo imaginario sobre la razón, que se inscribe en la larga tradición de la crítica de la razón pero que la radicaliza, puesto que ubica en lo social y en lo cultural una suerte de trascendencia que no es del “sujeto” sino del colectivo y de lo sociohistórico.

Lo imaginario no admite explicaciones realistas reduccionistas

Precisamente porque es una especie de trascendental, la resistencia de lo imaginario al análisis pasa también por no permitir una operación explicativa en sentido realista empírico. No es posible pensar los mitos y las formas como “reflejo” de algo más sustantivo o hacerlo, como lo intenta en general el pensamiento social, manifestación funcional de unas necesidades previamente definidas. Si en el punto anterior lo imaginario guarda todavía cierta afinidad con nociones como “mundo de la vida”, en este se distancia de ella y mucho más claramente de “ideología”, “representaciones”, “discurso social” y similares. Pues la conexión de lo imaginario con “lo real” no es del orden de la copia, el reflejo, la derivación, la causalidad o la finalidad, sino del orden de la *constitución*: es “una res real más real que lo real” al decir de Castoriadis (1999: 244), *forma* lo real, más que depender de él.

Como consecuencia, lo imaginario no se explica sino que en todo caso explica. No depende de factores sociales sino que hace de esos factores lo que son. Lo que tiene profundas consecuencias para un pensamiento social que en casi todas sus formas no sólo ha confiado en un resguardo de “realidad” sino que ha remitido el sentido a ese resguardo. Ejemplos, tomados de los textos de Castoriadis y de Durand: Marx, y su insistencia en que las fuerzas productivas son el anclaje último y sustantivo de cualquier manifestación cultural; Freud, con sus pulsiones, cargas y energías, que supuestamente cimentan las manifestaciones de la psique; Levy Strauss, kantiano sin sujeto trascendental que precisamente es tal porque supone una suerte de universalidad empírica de las estructuras cognitivas. Todos ellos ilustran lo que Durand llama “hermenéuticas reductivas” (Durand, 2007: 47-67), formas de abordaje del sentido que consisten en reducir la densidad a explicación, y a las que hay que oponer a su juicio las hermenéuticas “instaaurativas”, que más que reducir y simplificar quieren acompañar y promover la expansión del sentido.

Esto no quiere decir que las hermenéuticas reductivas no sirvan ni se correspondan con un tipo legítimo de análisis: las explicaciones de Freud “son preciosas y verdaderas” dice Castoriadis (1999: 222), pero lo son en su plano de análisis distinto del que compete a lo imaginario. Existen relaciones discernibles entre imaginario y real, pero el real que se vincula en ese plano es un real constituido por lo imaginario, del que el propio análisis es parte.

Lo imaginario descansa sobre un sustrato

¿Qué puede hacer el pensamiento frente a un “explanans” que en sí mismo no se explica? Lo que ha hecho siempre desde Kant, a saber: reflexionar. Pues inexplicable no significa impensable, y lo imaginario se comprende (más que se explica) a partir de una discusión de fundamentos. Tanto para Durand como para Castoriadis lo imaginario tienen en este sentido un sustrato, antropológico en el caso del primero y ontológico en el segundo, que lo hace ser lo que es.

Así, Castoriadis defiende una ontología en donde la psique y la sociedad son manifestaciones del ser, mutuamente dependientes pero al mismo tiempo irreductibles. Entre otras propiedades, la psique tiene la de ser completamente plástica a su conformación por lo social, como lo muestra la historia de las culturas conocidas

y la infinidad de tipos humanos habidos y por haber. Sin embargo, la psique requiere de lo social algo imponible, a saber: sentido. Rompe su estado original de mónada cerrada sobre sí a cambio de recibir de la sociedad y de sus instituciones un cierto ordenamiento del mundo y un valor para la vida y para la muerte. Puede darlo la sociedad de mil maneras, pero *debe* darlo. Y este “debe” es ontológico en sentido fuerte: no hay existencia posible de la psique sin que se cumpla ese requisito, y por ende no hay sociedad posible si no se cumple. Lo imaginario es por tanto respuesta a un primado ontológico, un modo de ser de la sociedad que se ajusta al modo de ser de la psique.

El equivalente teórico en el caso de Durand es su noción de “trayecto antropológico”. También él parte de pulsiones elementales de la psique entre las que destaca la de “eufemizar la muerte”, que rige como una suerte de patrón permanente las creaciones culturales. El trayecto arranca a nivel ontogenético, pero en el interjuego con condicionantes “cósmicos y sociales” va decantando un precipitado que pasa a lo filogenético, que arraiga como memoria de la especie y que está en la base de la persistencia de los mitos y de una gran cantidad de símbolos. La obra inicial de Durand, titulada precisamente *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, trata de hacer visible el impresionante arraigo transcultural de esas imágenes, cuya elucidación es imposible desde un reduccionismo explicativo y requiere por eso una antropología.

El “por qué” de lo imaginario (por qué existe y tiene la naturaleza que tiene) no es reducible en consecuencia en términos explicativos, aunque sea posible, como ya vimos, conectar sus plasmaciones concretas con otros ámbitos de lo social (el poder, las instituciones, las acciones). El trasfondo de lo imaginario es ontológico o antropológico, responde a un modo de ser de lo humano y de lo social y tiene en ese modo de ser su fundamento. Con lo que damos un paso más para alejarnos de nociones en apariencia equivalentes, como “ideología” o “representaciones” sociales.

Lo imaginario encierra una potencia instituyente

Hasta aquí lo imaginario se presenta como una materia inerte, un fondo de sentido que simplemente está y que como tal *no hace nada*. La gran apuesta teórica en la que también coinciden Castoriadis y Durand es por el contrario que lo imaginario *actúa*, y más concretamente que actúa como trasfondo dinámico de las cristalizaciones institucionales. La expresión “potencia instituyente” es de Castoriadis pero vale para ambos, puesto que en ambos lo imaginario se mueve por debajo de las cristalizaciones institucionales concretas que son en definitiva su producto.

En el caso de Castoriadis esa potencia consiste en la fuerza creadora de todo grupo humano cuando se instituye como tal. La psique que requiere sentido no puede crearlo por sí misma, y ningún ser humano puede crear en soledad significaciones y valores. Es la propia sociedad, como modalidad específica del ser (un ser que hace ser, dirá Castoriadis), la gran creadora de sentido, la que dispone en cada contexto histórico el cosmos de significado que los individuos habitan. Esa fuerza creadora no se detiene nunca, aunque en algunos momentos irrumpa con más claridad que en otros. Castoriadis usa la metáfora del magma volcánico para expresar la idea de un movimiento perpetuo que no siempre se aprecia pero que va erosionando y a veces explota en la superficie. Erosiona lo creado y ya cristalizado, pero crea constantemente cosas nuevas. Y esa dialéctica de lo instituyente y lo instituido es la esencia misma de la historicidad de lo social.

Por el lado de Durand los argumentos han variado con el tiempo pero siempre en la idea de que las imágenes tienen un dinamismo propio, se organizan en polaridades, forman estructuras dialécticas, atraviesan ciclos. Por ejemplo, en sus primeros trabajos sigue la tesis de Bachelard según la cual existen regímenes de la imagen (en Durand el “diurno” y el “nocturno”) que imponen una cierta gramática en que las combinatorias no son aleatorias ni son aleatorios los pasajes de un régimen a otro. Más cerca en el tiempo estudia con el concepto de “cuenca semántica” los ciclos más o menos recurrentes de emergencia, arraigo, debilitamiento y decaden-

cia de los mitos, como grandes matrices culturales que alientan las energías creadoras de un momento histórico y que siempre, más tarde o más temprano, dan paso a otros trastocando las estructuras culturales. Por ejemplo, en nuestra modernidad tardía asistimos “una enorme y anárquica aspiración hacia todas las cosas maravillosas, todos los sueños, todas las utopías posibles” (Durand, 2003: 36), que es la consecuencia dialéctica de su imperialismo prometeico.

Estas cuatro afirmaciones-síntesis deben tomarse en conjunto y no por separado si se quiere que esbocen, como de hecho propongo, los contornos generales y compartidos del concepto. No son exhaustivas pero sí ofrecen una plataforma a partir de la que puede construirse un desarrollo más completo. También pueden tomarse como una matriz con la que ordenar otros usos de la noción, yendo de los más específicos a los más difusos. Marcan en cualquier caso una trama de coincidencias que a simple vista no es evidente y tal es la importancia de destacarla.

2. Las tensiones detrás del concepto

Los acuerdos han sido oscurecidos sin embargo por las diferencias, que a simple vista son más claras y que tienen como punto de partida un profundo desacuerdo político. Castoriadis viene del marxismo y lo imaginario es para él un modo de continuar y radicalizar el espíritu revolucionario, mientras que Durand se ha mantenido en general ajeno a las contiendas políticas de época⁷, adoptando una actitud desapegada y el gesto egregio del humanista clásico. Estas diferencias de superficie expresan sin embargo distancias filosóficas, que son mucho más profundas y también más importantes respecto de lo imaginario como concepto.

Sentido versus abismo

En primer lugar, lo imaginario puede concebirse por igual como un modo de acceder al sentido o como un modo de ocultar el sin sentido. O si se prefiere mejor, bajo el supuesto metafísico de que hay un sentido fundante y primero, o bajo el supuesto de que no lo hay. Durand abraza claramente la primera alternativa y Castoriadis la segunda, tomando lo imaginario un cariz cuasi religioso en el primero y virtualmente trágico en el segundo.

La apelación que hace Durand al concepto de símbolo retoma de hecho la vieja concepción hermenéutica de la palabra, cargada de resonancias religiosas y asociada a la experiencia de lo sagrado⁸. Símbolo es para él todo producto cultural que tiene por objetivo abrir la experiencia de lo inefable, una especie de puerta abierta a un mundo que no se puede trocar en palabras pero que es un mundo de sentido y no de absurdo. Como ha dicho su comentarista Delvoy, esto implica que detrás de lo imaginario “se escucha el rumor de los dioses” (Delvoy en Cabrera, 2008: 23), y de hecho el propio Durand argumenta que lo imaginario conduce, por lo menos en uno de sus niveles de análisis, a una “teofanía” (Durand, 2007: 125).

Hay ciertamente textos menos herméticos del autor, en los que muestra un talante de científico social e incluso de analista empírico. Pero incluso allí la hermenéutica se pone al servicio de un argumento sustantivo según el cual la constancia de los productos culturales, su misteriosa presencia a través de los tiempos y los

⁷ De acuerdo con Perlonguer, Durand fue “el único intelectual francés que no adhirió a mayo del 68” (Perlonguer, 1999: 52).

⁸ Wunenburger (2006: 31-56).

lugares, pone en evidencia el trasfondo de sentido que le subyace en última instancia y que precisamente las hermenéuticas “reductivas” no pueden capturar.

El punto de partida de Castoriadis no puede ser más opuesto: remite a Hesíodo y al viejo concepto griego de “caos”, que designa precisamente la ausencia de sentido sobre la que se edifica cualquier orden. En sus propias palabras: “en el principio es el caos, el abismo, lo sin fondo” (Castoriadis, 1988: 64). Y la sociedad y la cultura, con lo imaginario como centro, no son otra cosa que el esfuerzo clamoroso a lo largo del tiempo y las civilizaciones por ocultar y hacer soportable el *silencio* de los dioses. El sentido que la psique reclama a la sociedad y que no puede crear por sí misma es precisamente eso: necesidad ontológica de suplir un vacío.

Permanencia versus novedad

De esta opción metafísica se derivan muchas consecuencias, pero una sobre todo para el análisis de lo imaginario: el interés predominante por lo que permanece en el caso de Durand y su escuela, y el interés por lo nuevo en el de Castoriadis. Pues si lo imaginario es exploración de un mismo sentido a través de los tiempos y las culturas, lo esencial de su naturaleza es lo que se condensa en la memoria filogenética, y si por el contrario es un esfuerzo precario por ocultar la nada, lo que importa es la creación de formas siempre novedosas, que es lo que interesa a Castoriadis.

De aquí también que para Durand lo imaginario se manifieste esencialmente en fenómenos como el simbolismo, el mito y los arquetipos, cuya constancia a través de las culturas han destacado tantos y ha desafiado a tantos a lo largo de la historia moderna. Pues de hecho se contraponen a la historicidad radical que la modernidad atribuye a la cultura y a las sociedades, además de contraponerse también a la razón, por lo menos a su sueño de omnipotencia. Lo mítico y lo arquetípico desafían también a la voluntad prometeica de hacerse con el mundo, puesto que si bien puede reflexionarse sobre ello representa como vimos un trasfondo de opacidad irreductible.

El estudio sistemático de lo imaginario es por eso para Durand el estudio de lo constante y de lo permanente, de esas *estructuras* de lo imaginario que no son de este o aquél imaginario sino de lo imaginario como tal, capital acumulado del homo sapiens como especie. Y la multiplicación de centros multilingües y multiétnicos de lo imaginario bajo su órbita inspiradora (véase la nota nº 3) expresa esta orientación de un modo muy coherente.

Para Castoriadis, en cambio, lo imaginario expresa “el perpetuo rezumar de lo nuevo en la porosidad del ser” (Castoriadis, 1999: 119). Llega a lo imaginario después romper con una teoría y una práctica política (la del marxismo de partido) que bajo el supuesto conocimiento científico de la historia impuso la asfixia de toda novedad que escape a sus predicciones. En su larga disquisición filosófica llegó a la conclusión de que el marxismo no es más que la expresión pura de una lógica y una ontología que en occidente ha buscado siempre lo constante debajo de lo que cambia, que ha operado bajo el principio de que “ser es ser determinado” (1993: 154) y que por ende nunca ha sido capaz de comprender adecuadamente la sociedad y la historia, terrenos por excelencia de la contingencia y la novedad.

Antropología universalista versus elucidación

¿Qué tipo de teoría de lo imaginario emerge a partir de estas decisiones? En el caso de Durand una universalista, que busca capturar lo esencial de lo humano más allá de las culturas y de los períodos históricos. Esto es, una antropología en el sentido fuerte de la palabra, que defiende explícitamente y que debería construirse

con nuevos recursos que los de antaño. La antropología como ciencia de las culturas, los estudios culturales y los estudios de la diversidad en sentido amplio, la filosofía que reniega de la especialización y que pretende recuperar la vieja idea de sabiduría, las mismas ciencias antes llamadas “duras”, que han descubierto sus límites: todo eso forma parte del entramado de época con el que debe construirse para Durand un “nuevo espíritu antropológico” (Durand, 1999), menos centrado en la razón dominante de occidente, más abierta a la experiencia universal del sentido, y más respetuosa de las diversidades de superficie.

Para Castoriadis, en cambio, la única teoría posible frente a un objeto creador de formas es una que acompañe la creación, en un sentido a la vez epistemológico y político. Por un lado no hay otro modo de capturar ese objeto y lo esencial de su naturaleza, que es el surgimiento de lo nuevo; pero por otro, *queremos acompañarlo* porque queremos lo nuevo, y queremos lo nuevo porque no deseamos lo viejo. Aunque rompiendo con Marx Castoriadis retoma en este punto casi al pie de la letra sus principios de juventud en torno a la unidad de teoría y praxis. Lo que intenta la teoría de lo imaginario es elucidar el mundo (ni atraparlo en un sistema de conceptos definitivos, ni agotar su inagotable productividad), y hacerlo al servicio de la propia acción creadora, acompañando y liberando su potencia instituyente.

Humanismo ecuménico versus revolución

Puestos directamente en este plano normativo, tanto Durand como Castoriadis son por ende muy explícitos. Para Castoriadis “no estamos aquí para decir lo que es sino para hacer ser lo que no es” (1999: 285), lo que de cara a lo imaginario implica, primero, poner en cuestión hasta donde sea posible las construcciones culturales heredadas, sabiendo del carácter creado y de su carencia última de fundamentos. Y después, liberar las energías creadoras de lo instituyente que lo instituido, más o menos según los contextos, tiene atenazadas. Denomina “proyecto de autonomía” a este esfuerzo de crítica y creación colectiva, y considera que es un proyecto revolucionario en el sentido pleno que Marx abrazó al principio pero que después abandonó: un proyecto de cambio permanente que no tiene más límite que sus propias energías y que viene fundamentado por una descripción no determinista del objeto.

Durand en cambio apunta a lo que puede llamarse un humanismo ecuménico, de encuentro de culturas en base no a la razón, sino de la común pertenencia a ese trasfondo de sentido que define al *anthropos*: “el consentimiento y la comunicación arquetípica de las almas” (Durand, 2004: 435), más que las verdades restringidas de la ciencia. Más que cambiar el mundo pretende “una pedagogía de la pereza, de la liberación y de los ocios”, atento a que “en este siglo de la ‘iluminación’ demasiados hombres son usurpados de su imprescriptible derecho al lujo nocturno de la fantasía” (Durand, 2004: 434).

3. Imaginario y teoría sociológica

La problemática que he presentado no ha tenido una incidencia apreciable en la tradición sociológica⁹, por razones diversas entre las que hay que incluir el lenguaje en que está formulada, el talante y los recorridos

⁹ Por supuesto, al hablar de tradición sociológica operamos una selección arbitraria en base a la arbitrariedad que representa a su vez la institucionalización de un núcleo de tradiciones como específicas del campo. Nos basamos en este sentido en el plexo de autores y escuelas que, partiendo del tronco común de la sociología “clásica”, alcanza a las obras teóricas más importantes de la actualidad, centrada en nombres como los de Habermas, Bourdieu, Giddens, Touraine, Castells, Luhmann, Joas, Honneth y Alexander, entre otros. En ese contexto general la problemática de lo imaginario ha tenido una repercusión prácticamente nula, excepción hecha de algunos encuentros episódicos sobre todo con Castoriadis (por ejemplo: Joas, 1998: 143-166; Habermas, 2008: 353-360; Honneth, 1986). En la vertiente de Gilbert Durand

disciplinarios en que se inscribe, pero sobre todo el desafío que implica para la sociología y para la ciencia social en general. Por decirlo rápido, nada obliga en principio a la sociología a cruzarse con un tema tan espinoso, y resulta simplemente más fácil dejarlo discurrir en sus ámbitos naturales, el de la filosofía y las humanidades. La idea de que el encuentro imaginario/teoría social vale la pena supone por el contrario que hay materia aprovechable en esta discusión, y que los desafíos que en efecto impone son desafíos no sólo en el sentido de crítica sino también de oportunidad. Esta es por lo menos la hipótesis, a la que el siguiente análisis pretende dar plausibilidad.

Desde las coincidencias

Si partimos de las coincidencias Durand-Castoriadis, y por ende de lo que sería específico del concepto, podemos postular por lo menos cuatro consecuencias concretas respecto de su impacto sobre el discurso corriente de la sociología: (i) ofrece un recurso nuevo para la comprensión del cambio social; (ii) designa un ámbito de fenómenos que integra el objeto-sociedad, pero que la teoría sociológica no ha contemplado hasta ahora en forma sistemática; (iii) cambia el significado y abre nuevas oportunidades a un conjunto de nociones profundamente arraigadas en el campo; (iv) reconecta la teoría de la sociedad con discursos fuertes de fundamentación.

(i) Respecto de lo primero, la potencia instituyente de lo imaginario es un modo de abordar el cambio social que la sociología ha contemplado pero nunca teorizado de este modo en particular. Más precisamente, la potencia instituyente pueden considerarse un modo de tematizar ese aspecto enigmático del objeto, que no admite la reducción analítica y que responde a una lógica que no es la de las intenciones explícitas pero tampoco la del puro azar. Con ese problema se ha enfrentado la sociología una y otra vez, y una parte de sus conceptos clave apunta en esa dirección. Así, el carisma weberiano, las efervescencias colectivas de Durkheim (Durkheim, 1982: 202), la autoorganización de los sistemas cibernéticos, la autopoiesis o el despliegue dialéctico de las totalidades, son ideas que a pesar de su disparidad comparecen frente a la misma cuestión. La idea de que existe un sustrato profundo de “imágenes”, que tiene una lógica propia y que dinamiza de un modo no aleatorio las construcciones culturales (Durand), o de que el colectivo social es un tipo de ser que encierra una potencia creadora de sentido que organiza cosmos culturales autónomos (Castoriadis), ofrece un medio concreto y alternativo de respuesta.

Por supuesto que el primer paso para discutir su alcance consiste en compararlo con esas otras nociones y eventualmente integrarlo con ellas. Hay al respecto trabajo hecho¹⁰ y también hay hipótesis importantes, por

merece una consideración especial la obra de M. Maffesoli, que además de discípulo de Durand en sus comienzos contribuyó de manera directa a la institucionalización del movimiento de Grenoble, siendo de hecho co-impulsor del pionero *Centre de Recherches sur l'Imaginaire* (nota nº 1). Sin pretensión de evaluar la recepción de lo imaginario que se despliega en su obra para la sociología, en líneas generales puede decirse que conduce a un abandono de las aspiraciones fuertes de la tradición sociológica y a la consideración de una sociología de la vida cotidiana ligada fuertemente a una tradición ensayística y emparentada explícitamente con un abandono de la postmodernidad. En el mundo de habla hispana, los trabajos ya mencionados de Bergua, Beriain, Carretero Pasín, Pintos y Sánchez Capdequí son esfuerzos concretos de hacer de la problemática de lo imaginario un elemento de la teoría de la sociedad. Aunque no se proponen la construcción concreta de teorías sociales, sí ofrecen indicios concretos del lugar que puede ocupar lo imaginario en el marco de esas construcciones. Los trabajos del chileno Manuel Baeza (2000; 2008) van en la misma dirección.

¹⁰ Véase, respecto del vínculo con la autopoiesis, los trabajos de Adams (2007) y de Pintos (1995), este último con una interesante proyección hacia el análisis empírico.

ejemplo respecto de la dialéctica, el carisma y la autopoiesis¹¹. Lo que puede afirmarse a priori es que el tipo de cambio que se convoca es, hablando en un lenguaje clásico de la sociología, estructural-macro y de largo plazo. Pues tanto Castoriadis como Durand apuntan sobre todo a los grandes ciclos y procesos el segundo, y a las grandes irrupciones y emergencias el primero. Esto es, a una teoría del cambio social a gran escala y en el espíritu de la tradición sociológica clásica más que de la actual.

(ii) En segundo lugar, lo imaginario puede cumplir en la teoría sociológica simplemente el papel que Durand y Castoriadis le asignan en del pensamiento social en general, es decir, iluminar una dimensión del fenómeno que en general ha permanecido oculta. Desde algunos episodios de la tradición sociológica la afirmación podría matizarse¹², pero está claro que la centralidad subterránea de lo imaginario es un plano de análisis no convencional, especialmente porque alude a un tipo de experiencia del objeto que rompe con las matrices fundamentales del campo. Pues el *sentido* a que se refiere no es ni del orden de lo subjetivo ni del orden de lo semiótico, no se encuentra “en el interior” de los sujetos pero tampoco puede reducirse/traducirse/expresarse completamente en signos, sean lingüísticos o de otro tipo.

Semejante fenómeno plantea dificultades epistemológicas que pueden resumirse en la pregunta de cómo hablar teóricamente de algo que escapa a su traducción semiótica, y más precisamente cómo hablar de ello sin desconectarlo del lenguaje teórico que se refiere a otras dimensiones del objeto, cuyas exigencias son diferentes. Lo que en otro plano es el desafío de no reducir la teoría sociológica a teoría de lo imaginario, reverso pendular de su negación que indudablemente ejerce seducción¹³.

Complementariamente este redescubrimiento trae consigo el análisis de su ocultamiento y de las razones de su ocultamiento, pues no se trata de un capricho de originalidad sino de razones sustantivas para sostener que lo imaginario *existe* y tiene la forma que tiene. No es posible desarrollar este punto en pocas líneas, pero como mínimo hay que recordar que para Durand el abandono del mito y del símbolo es producto de un racionalismo científico menguado que ha impregnado a la ciencia social lo mismo que a la cultura moderna en general, mientras que en Castoriadis se trata de un error de origen de la lógica y de la ontología occidental, que se manifiesta en el pensamiento social pero que cubre ampliamente a la filosofía heredada. Aunque no se asuman estos argumentos sin más, su análisis se impone en la justificación de un uso sociológico de lo imaginario, y con ello se impone también una revisión de los fundamentos de la teoría social.

(iii) El tercer campo de implicancias tiene que ver con el modo en que aparecen algunos conceptos importantes de la sociología cuando se miran desde lo imaginario. Pues desde la lógica instituyente/instituido una cantidad de conceptos aparecen como referidos a lo instituido y correspondiendo por tanto a un plano de lo social y solo a uno. Ejemplos no polémicos serían los de “norma”, “institución”, “estructura”, “marcos”, “representaciones colectivas”, “rol”, “expectativas de rol”, “habitus” y “campo”, lista que podría ampliarse y cuyo efecto no es relativizar estos conceptos sino darles una nueva valencia teórica. Pues si lo instituyente y lo instituido

¹¹ En cuanto a la dialéctica, los propios Durand y Castoriadis abren la discusión (Castoriadis, 2004: 381-390; Durand, 2004: 395; 2007: 136). Lo mismo ocurre con la autopoiesis, evocada expresamente por Durand, aunque de un modo muy impreciso (la idea de que las imágenes tienen propiedades autoorganizativas), y también por Castoriadis, sin bien en contacto con su versión biológica más que con Luhmann (por ejemplo en Castoriadis, 1988: 210-212). La temática del carisma se conecta en algunos análisis de Weber con su trasfondo místico religioso, y es por demás importante que asocie su fuerza a la creatividad y la innovación cultural (Weber, 1996: 328 y ss.). En este sentido hay una intuición profunda en la teoría weberiana del cambio social para cuyo desarrollo parecen convenir los análisis de Durand.

¹² En el marco de la sociología de la religión de raíz durkheimiana, y en los cruces más fructíferos de la sociología con la antropología, la cuestión de lo sagrado, lo ritual y lo mítico han tenido presencia en la teoría social. Véase al respecto Pérez Agote (1984), y en una versión muy reciente Caillé, 2010: 47-48.

¹³ Pues es tentador postular que lo imaginario, precisamente por central y por oculto, debe ser el centro excluyente de la teoría de la sociedad.

están intrínsecamente relacionados, y si la fuerza dinámica de lo imaginario es el trasfondo de esas cristalizaciones, las múltiples conexiones posibles de estos conceptos con lo imaginario abren un campo de investigación cuya orientación general es ni más ni menos que abrir y dinamizar la teoría social, haciéndola más permeable a la contingencia¹⁴.

(iv) Finalmente, la inserción de lo imaginario obliga a reponer discursos fuertes de fundamentación, que en el caso de Castoriadis y Durand remiten a lo ontológico y a lo antropológico. La importancia de esto reside en la polémica que no ha dejado de actualizarse acerca del lugar de esos discursos con pretensiones más o menos axiomáticas en la construcción de la teoría de la sociedad, una polémica que en general se ha saldado desde cierto rechazo preventivo que implica como contraparte la asunción en los hechos de fundamentaciones no explícitas. La naturaleza del ser de lo social, sea que se lo exprese o no en el lenguaje clásico de la ontología, y la naturaleza de lo humano como sustento de esa otra naturaleza, son discusiones que lo imaginario obliga a plantear y con ello la cuestión clásica del vínculo sociología-filosofía y más ampliamente sociología-humanidades.

Estas cuatro implicancias lo son en un sentido lógico, en la medida en que la coherencia lógica de una teoría que incluya lo imaginario las impone. No son por supuesto exhaustivas ni implican necesariamente efectos deseables. Lo deseable es en todo caso la centralidad de los problemas que actualizan y la diversidad de direcciones de análisis que permiten, lo que implica a su vez apertura de posibilidades teóricas.

La vía durandiana

Junto con los acuerdos hay como vimos diferencias, que son sustantivas en el enfoque de lo imaginario y que inevitablemente se trasladan a su apropiación sociológica. Esas diferencias rompen la homogeneidad y obligan a tomar posiciones que tienen mucho de irreductibles, por lo menos si se asumen los planteos en todas sus implicancias. Así, desde la perspectiva de Durand, una teoría de la sociedad informada por lo imaginario supone como mínimo: (i) una pretensión de validez transcultural de por lo menos una parte de sus descripciones; (ii) una autolimitación paralela de sus alcances como discurso racional; (iii) una orientación normativa hacia la crítica de la modernidad, en la línea específica de un re-encantamiento del mundo.

(i) Respecto de lo primero, vimos que su énfasis está puesto en una antropología universalista a la que la teoría de lo imaginario aporta con la identificación de constancias transculturales y con el concepto de “trayecto antropológico”. Una teoría social que asuma ese postulado no es sino parte de esa antropología en construcción, e incluiría en su objeto ese entramado de imágenes que son el sustrato de toda cultura, y no sólo de algunas. Recuperaría por tanto un gesto de ecumenismo cuyos antecedentes pueden remitirse a la sociología cosmopolita de Weber o a algunas versiones del estructuralismo, pero que en absoluto forma parte de sus tendencias principales de la actualidad, aunque entronque también con una preocupación internacionalista y no eurocéntrica más en boga.

Desde el punto de vista teórico, el desafío principal que plantea reside en la conceptualización del modo en que ese trasfondo universal de mitos y símbolos tiene incidencia en formaciones sociales e históricas concretas, lo que implica vincular el trasfondo dinámico de lo imaginario con fuerzas y mecanismos “de superficie”. Nociones como la de “cuenca semántica” desarrolladas por Durand y sus colaboradores son un indicador de

¹⁴ En dos trabajos anteriores intenté precisar esta línea de reflexión en referencia al concepto de habitus de Bourdieu (...) y al concepto de “estructura” tal como se presenta en Giddens (...). En ambos casos la inserción de lo imaginario opera como dinamizador de conceptos que, aunque se proponen contemplar la creatividad de la acción, son mucho más eficaces para captar lo recurrente y lo regular.

ese vínculo pero también de la necesidad de teorizarlo, pues muchos de sus análisis, referidos al modo en que los mitos se reactivan, emergen a la superficie, arraigan en las instituciones y finalmente decaen, están marcado por supuestos propios de una sociología espontánea que requieren una profunda teorización¹⁵. El papel de una teoría sociológica re-mitizada sería como mínimo esclarecer esas mediaciones.

(ii) Al mismo tiempo se trata de una teoría que fija un límite a sus propias pretensiones de racionalidad. Pues el carácter irreductible de los símbolos, los mitos y los arquetipos, la pregnancia semántica que implican y que la razón analítica no pueda capturar por completo, es también un límite de la teoría de la sociedad como discurso racional. En este sentido, el desafío que plantea es el que el propio Durand formula en otro contexto respecto de la necesidad de combinar las hermenéuticas “reductivas” con las “instaurativas”. Si esta combinación es posible, o si se trata de un simple acuerdo de convivencia, es un arduo problema que incluye de nuevo entre otras cosas al vínculo entre la ciencia y las humanidades. Lo importante es que del hecho de que sea posible depende la viabilidad de una teoría de la sociedad que incluya a lo imaginario en la perspectiva de Durand.

(iii) El tercer punto está unido a este y recoge el fondo normativo de la propuesta de Durand. En términos estrictos la teoría no estaría obligada a asumirlo, pero el desafío que plantea a la razón científica lo impone de modo inevitable. La pregunta sería a qué apunta una teoría social que se autolimita como discurso racional y que postula un trasfondo de sentido compartido entre las culturas y las sociedades. Y la respuesta posible, por lo menos una de ellas, es que apunta a una crítica de la modernidad cuya alternativa es el re encantamiento del mundo. Durand se ubica en este sentido en el corazón del clásico dilema weberiano, que obliga a decidir qué hacer con la ciencia que denuncia el proceso de racionalización pero que al mismo tiempo forma parte de ese proceso. Dotado de otros recursos que los de Weber, lo que propone Durand es una antropología que exalte el misterio del sentido y que de tal modo re encante el mundo desencantado por la razón científica. Una teoría de la sociedad informada por lo imaginario adoptaría por lo tanto ese perfil normativo, que sin renunciar a comprender, incluso posiblemente a explicar, apunte más a un interés práctico que a uno técnico o emancipatorio, con la importante salvedad respecto de Habermas de que el fundamento de la comunicación no sería tanto la razón como, en la expresión de Durand, “la comunión arquetípica de las almas”.

La vía castoridiana

La propuesta de Castoriadis está formulada en un lenguaje más próximo a la sociología; incluye elementos que le son más afines, como el psicoanálisis o la filosofía política, y su espíritu está un poco más cerca de la ciencia social que de las humanidades. Mínimamente su apropiación para la sociología implica: (i) la asunción de una idea de totalidad, y por ende el regreso a las vocaciones más ambiciosas de la sociología; (ii) el carácter sin embargo no sistemático de la teoría, de acuerdo con la idea ya comentada de *elucidación*; (iii) una particular actualización de la tradición crítica-emancipatoria.

(i) En lo primero hay cierta afinidad con Durand, con la diferencia de que no se trata de una teoría de validez transcultural sino de una totalización históricamente situada. Castoriadis le asigna a la filosofía la tarea de asumir “la totalidad de lo pensable” (Castoriadis, 1998: 34) en rechazo de sus actuales tendencias de autolimitación, y lo mismo *prima facie* correspondería a una teoría de la sociedad que asuma su concepto de imaginario. La totalidad de lo pensable en el ámbito de lo social consiste en todo aquello que compete al fenómeno, que la teoría habría de captar sin ningún género de reducción analítica o de parcialidad provisoria y acu-

¹⁵ Por ejemplo, en el análisis del mito franciscano (Durand, 2003: 90 y ss.) atribuye un papel determinante en el momento de las “confluencias” a la figura de Inocencio III, lo que plantea innumerables preguntas teóricas acerca del papel de la acción individual en el arraigo de un mito.

mulativa. En este sentido, la teoría de lo imaginario de Castoriadis implica una reposición de las ambiciones clásicas de la teoría social, devaluadas desde hace tiempo, vigente casi en exclusiva en la escuela luhmaniana, y contraparte de Luhmann en un sentido esencial, pues se trata aquí de un “humanismo” que no reniega de las tradiciones “veteroeuropeas”, por lo menos en el sentido y con la radicalidad de Luhmann.

Sin embargo, la totalidad a la que aspira es una totalidad histórica, un esfuerzo de totalización que tiene fecha y lugar y que no es nada parecido a una *filosofía perennis*. Como ya vimos, la posición de Castoriadis es elucidar y totalizar para la acción, y por ende a la luz de un proyecto. Esto es lo que está en la base de su preocupación por lo imaginario, que además de teórica y antes que teórica es política en un sentido sustantivo: pretende apoyar desde lo teórico un proyecto político fundado en la praxis, el hacer creador que tiene precisamente en lo imaginario un punto de apoyo y de potenciación.

(ii) La implicancia de esto es rechazar cualquier concepción de la teoría como sistema, entendiendo por tal, a la manera de Parsons, la descripción exhaustiva de las principales articulaciones del fenómeno *en tanto tal*, esto es, tal como funciona en cualquier tiempo y lugar. Aún cuando la teoría adopte formulaciones de este tipo -por ejemplo, el tipo de relación que establece entre psique y sociedad- descansa sobre la asunción de su propia historicidad, que sabe que los elementos que articula no se refieren a sustancias sino a concretizaciones históricas, tanto en lo referente a su “realidad” como a su propia conceptualización.

(iii) En ambos puntos (totalidad y carácter no sistemático) la teoría social informada desde Castoriadis se conecta con la tradición frankfurtiana, a cuyo espíritu emancipatorio ofrece también una orientación alternativa. Puede decirse en este sentido que si la propuesta de Durand apunta a un interés práctico la de Castoriadis lo hace hacia un interés emancipatorio, en el sentido de que su trasfondo normativo se orienta no tanto a reencantar un mundo sino a una reposición de la razón como medio de crítica y de liberación. Al igual que sucede con Durand, la teoría social no está obligada a asumir este costado normativo, pero también aquí se impone casi inevitablemente, por lo menos como problema a discutir. Pues la pregunta por el sentido de una teoría de la sociedad, que asumiendo lo imaginario castoridiano es la pregunta por el sentido de una teoría sobre algo evanescente y contingente, no puede menos que interrogar sobre las posibilidades y los límites de la captación de ese tipo de fenómeno, y por ende del sentido de un intento en cierto modo condenado al fracaso. La respuesta la encuentra Castoriadis como vimos en el proyecto de autonomía, que en pocas palabras puede describirse como el proyecto de poner la razón teórica al servicio de la demostración del carácter evanescente de un objeto que convoca por eso nuestra voluntad creadora. Al igual que en Frankfurt, el punto de partida lógico es el rechazo del mundo tal cual es, y el interés normativo de hacer uno mejor.

Conclusión

Mirando a cierta distancia estas diferencias, aparecen como actualización de una contienda más vieja asociada no ya al concepto de imaginario sino a su antecedente, la imaginación. Pues la imaginación ha sido, por menos en la reflexión filosófica moderna¹⁶, un arma de doble filo normativo: ha servido para exaltar el mundo a través de un enriquecimiento de la percepción, de una salida de su pobreza cotidiana a través de la recreación, pero ha servido también como medio para hacer otro mundo, como utopía más que como estética, volcada a la acción antes que a la contemplación. Filosofías como la de Bloch o Benjamin demuestran que los caminos no son irreconciliables, pero la tensión que acabamos de analizar muestra también su persistencia y quizás la fuerza de sus razones de fondo.

¹⁶ Lapoujade, 1988: 42 y ss.

En este sentido, una teoría de la sociedad que incluya la noción de imaginario incorpora por añadidura, aunque lo haga de un modo remozado e indirecto, las viejas contiendas asociadas a la imaginación, contiendas clásicas de la razón y de sus límites, y de la acción y de sus posibilidades en el mundo. Es por ende una teoría autoreflexiva tanto en lo epistemológico como en lo político, porque introduce un tema que obliga a sentar posición en ambos niveles.

Bibliografía

- ADAMS, S. (2007). "Castoriadis and Autopoiesis", *Thesis Eleven*, no. 88, pp. 76-91.
- BAEZA, Manuel Antonio (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Santiago de Chile, RIL.
- BAEZA, Manuel Antonio (2008). *Mundo real, mundo imaginario. Teoría y práctica de sociología profunda*, Santiago de Chile, RIL.
- BACZKO, B. (1990). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BARBIER, R. (s/f). "Histoire du concept d'Imaginaire et de ses transversalites". Disponible en: <http://www.barbier-rd.nom.fr/Histoiredimaginaire.htm>
- BERGUA, J. (2007). *Lo social instituyente: materiales para una sociología no clásica*, Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- BERIAIN, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- BELINSKY, J. (2007). *Lo imaginario: un estudio*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- CABRERA, D. (2008). "Imaginarios de lo imaginario", en CABRERA, D. (coord.). *Fragmentos del caos*, Buenos Aires, Biblos.
- CAILLÉ, A. (2010). *Teoría anti-utilitarista de la acción. Esbozo de una sociología general*, Buenos Aires, Waldhuter.
- CARRETERO PASIN, Á. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Santiago de Compostela. Tesis doctoral
- CASTORIADIS, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2: *El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1988). *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (1996). *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba.
- CASTORIADIS, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE.
- DURAND, G. (1999). *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Barcelona, Paidós.
- DURAND, G. (2004). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México, FCE
- DURAND, G. (2003). *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos.
- DURAND, G. (2007). *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.

- ESCOBAR VILLEGAS, C. (2000). *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, Fondo Editorial Universidad Eafit, Medellín.
- FRANZONE, M. (2005) "Para pensar lo imaginario: una breve lectura de Gilbert Durand", *Alpha* nº 21. Localización: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012005000100008&script=sci_arttext.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2007). "¿Qué son los imaginarios y cómo actúan en la ciudad?", *Eure*, Vol. XXXIII, nº 99.
- HABERMAS, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- HONNETH, A. (1986). "Rescuing the Revolution with an Ontology: About Cornelius Castoriadis's Social Theory", *Thesis Eleven*, nº 14.
- JOAS, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS.
- LAPOUJADE, M. (1988). *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI.
- PÉREZ AGOTE, A. (1984). "La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual", AAVV, *Sociología contemporánea: ocho temas a debate*, Madrid, CIS.
- PERLONGHER, N. (1999). "Nueve meses en París", *Hispanamérica*, nº 84.
- PINTOR IRANZO, I. (2001). "A propósito de lo imaginario". *Format*, Revista Digital. Localización: http://www.ia.upf.es/formats/formats3/pin1_e.htm
- PINTOS, J. (1995). "Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social", *Cuadernos F&S*, Madrid, Sal Terrae.
- POIRIER, N. (2007). *Castoriadis. La imaginación radical*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1997). "El imaginario cultural como instrumento de análisis social", *Política y Sociedad*, nº 24.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1999). *Imaginación y sociedad. Una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos.
- SARTRE, J. (2005). *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada.
- SOLARES, B. (2006). "Aproximaciones a la noción de imaginario", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVIII, nº 198.
- TAYLOR, Ch. (2006). *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós.
- VÉDRINE, H. (1990). *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Le Livre de Poche.
- WEBER, M. (1996). *Economía y sociedad*, México, FCE.
- WUNENBURGER, J. (2005). *La vida de las imágenes*, Buenos Aires, Jorge Baudino – Universidad de San Martín.
- WUNENBURGER, J. (2006). *Lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos.
- WUNENBURGER, J. (2008). *Antropología del imaginario*, Buenos Aires, Del Sol.