

# Extravíos por la caverna y el laberinto: divergencias entre los imaginarios sociales y otras ontologías y epistemes

## Lost through the cavern and the labyrinth Divergencies between social imaginaries and other ontologies and epistemes<sup>51</sup>

Jaime Alberto Pulido-Ochoa-[apulido36@uniboyaca.edu.co](mailto:apulido36@uniboyaca.edu.co)<sup>52</sup>  
Camila Andrea Bohórquez-Aunta-[camila.bohorquez@uptc.edu.co](mailto:camila.bohorquez@uptc.edu.co)<sup>53</sup>

DOI: 10.24267.9789585120419.5

51 El presente capítulo hace parte de la investigación: *Imaginarios sociales en la educación. Una aproximación crítica desde el pensamiento de Cornelius Castoriadis*, desarrollada en 2019 como trabajo de grado de la Maestría en Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, UPTC, dentro de la línea de investigación: *Filosofía de la educación y enseñanza de la filosofía*.

52 Docente investigador de la Universidad de Boyacá, adscrito al Grupo de Investigación: Comunicación UB. Magíster en Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, UPTC. Comunicador Social Periodista, Universidad de Boyacá. [apulido36@uniboyaca.edu.co](mailto:apulido36@uniboyaca.edu.co)

53 Docente investigadora de la Universidad de Boyacá, adscrita al grupo de investigación Comunicación UB; estudiante del Doctorado en Estudios del Lenguaje y Lingüística Aplicada, Universidad Veracruzana; magíster en Lingüística, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, UPTC; comunicadora social, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, y becaria Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACyT



## Resumen

El presente capítulo tuvo como objetivo develar los fundamentos epistemológicos y ontológicos centrales que distancian la teoría de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis del racionalismo, funcionalismo, estructuralismo, posestructuralismo y la fenomenología. El abordaje del problema se planteó desde la metodología de investigación filosófica mediante selección, lectura, interpretación y síntesis de los textos más significativos que cada corriente emplea para argumentar sus bases epistémicas y ontológicas. Se hallaron divergencias insalvables entre los imaginarios sociales y las demás epistemologías. Por ejemplo, el determinismo funcional, el logicismo racional y la noción de finalidad de estas últimas frente a la des-funcionalización imaginaria, la lógica de magmas y la ontología de la creación y lo emergente, en los primeros. Finalmente se puede concluir que desde el pensamiento de los imaginarios sociales desarrollado por Castoriadis se rebaten los postulados del racionalismo, funcionalismo, estructuralismo, posestructuralismo y fenomenología, entre otros, por considerarlas filosofías atrapadas en determinismos y teleologías funcionales que les impide reconocer el papel central de la imaginación radical y el imaginario social como fuerzas instituyentes y creadoras del individuo y de la sociedad, al tiempo que también declinan comprender lo histórico-social como una ontología propia por la cual la sociedad se crea a sí misma.

**Palabras clave:** imaginario social, imaginación, corrientes epistemológicas, ontología.

## Abstract

The present article aimed at revealing the central epistemological and ontological foundations that distance Cornelius Castoriadis' theory of social imaginaries from rationalism, functionalism, structuralism, poststructuralism and phenomenology. The approach to the problem was based on the methodology of philosophical research through the selection, reading, interpretation and synthesis of the most significant texts that each current uses to argue its epistemic and ontological bases. Insurmountable divergences were found between the social imaginaries and the other epistemologies. For example: functional determinism, rational logicism and the notion of finality of the latter as opposed to imaginary de-functionalization, the logic of magmas and the ontology of creation and emergence, in the former. Finally, it can be concluded that the social imaginary thought developed by Castoriadis rejects the postulates of rationalism, functionalism, structuralism, poststructuralism and phenomenology, among others, because it considers them philosophies trapped in functional determinisms and teleologies that prevent them from recognizing the central role of radical imagination and social imaginary as instituting and creative forces of the individual and society; at the same time, they also decline to understand social history as an ontology of its own by which society creates itself.

**Keywords:** social imaginary, imagination, epistemological currents, ontology.



en la dimensión conjuntista-identitaria– los aportes del racionalismo, de la corriente crítica, el positivismo, el estructuralismo y la fenomenología, el autor también pone en claro su distancia epistemológica y ontológica con estas corrientes al endilgarles la omisión más prominente: la dimensión imaginaria de lo social-histórico y del sujeto.

## El pensamiento imaginario no es racionalista

Como lo señala Pierre Vidal-Naquet (2007) en la presentación de la obra *Lo que hace a Grecia*, “Castoriadis era apasionadamente heleno” (p. 25). Sin embargo, sus ideas desafían con intenciones demoledoras las bases de la racionalidad occidental al cuestionarle la obsesión por un orden explicativo de la realidad observada bajo dispositivos intelectuales, logicistas, teleológicos y sistematizables que dejan fuera de sus observaciones aquellas fuerzas y emergencias surgidas del caos, el azar y la imaginación.

A partir de un rastreo histórico de las ideas y postulados centrales, especialmente desde Platón y Aristóteles, pasando por Descartes y Locke para llegar a Kant, Hegel, Marx, entre otros, Castoriadis advierte de la inercia de esta filosofía por instituir la verdad, las ideas universales, los determinismos, las clasificaciones, las causalidades, la logicidad y las leyes y teorías reductivas como presupuestos absolutos del conocimiento. Y agrega que lo que debería jugarse es “la asombrosa potencia y “universalidad” de la facultad más singular del hombre: la imaginación, no la innatez universal de la razón” (1998, p.61).

Una muestra del agudo reclamo de Castoriadis (2004) al paradigma racionalista lo consigna contra la frase que Hegel expone en *Principios de la filosofía del derecho*: “Toda realidad que no es realidad establecida por el concepto mismo, es existencia pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia superficial, error, ilusión, etcétera” (p. 364). Castoriadis interroga “¿qué pueden ser estas ilusiones, de dónde vienen, y cómo es posible que la Razón no pueda dar cuenta de ellas? (p. 365), y concluye con la irónica pregunta de “¿qué son, pues, estas ilusiones de otro tipo, que resisten a la penetración de la Razón...?” (p. 365).

En *El avance de la insignificancia*, Castoriadis (1997) recrimina los determinismos de la razón y los desvaríos del hombre en busca de un orden:

Intento perpetuo, perpetuamente en peligro, de aprehender conjuntamente en un orden, una organización, un Cosmos, todo aquello que se presenta y todo aquello que él mismo hace surgir. Cuando el hombre organiza racionalmente –ensídicamente–, no hace más que reproducir, repetir o prolongar formas ya existentes. Pero cuando organiza poiéticamente, da forma al Caos, y este dar forma al Caos (...) que es, tal vez la mejor definición de cultura se manifiesta con una claridad impactante en el caso del arte. Esta forma es el sentido o la significación. Significación que no es una mera cuestión de ideas o de representaciones, sino que debe unir, ligar en una forma, representación, deseo y afecto (p. 243).

En *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Castoriadis (1998), declara que la racionalidad tradicional de Occidente ha omitido de sus reflexiones la dimensión imaginaria en lo histórico-social e individual, a cambio de amplificar las posibilidades de la lógica conjuntista-identitaria, que él llama ensídica, y se refiere a una dimensión presente en todas partes:

Tanto en la psique como en la sociedad, en lo viviente y en el ser físico. Un chivo no puede ser a la vez chivo y ciervo; dos más dos son cuatro; no hay humo sin fuego: determinadas causas producen determinadas consecuencias. Esto es así en todas partes, pero no es más que una de las dos dimensiones que hacen lo que existe (p. 118).

Lo *ensídico* en Castoriadis (1997) emerge como una categoría que define aquella dimensión y condición según la cual, la cosa y la idea están definidas, delimitadas y contenidas en sus propias causalidades, determinaciones, finalidades y razones de existencia, pero esta es apenas una dimensión en la que las cosas, la sociedad, la historia y la psique existen, porque ante ella, el ser se abre con toda su potencia creadora.

Y creación no significa indeterminación. La creación presupone, indudablemente, una cierta indeterminación en el ser, en el sentido de que lo-que es, no es nunca de manera tal que excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Dicho

en otros términos, lo que es no está cerrado desde el punto de vista más esencial: lo que es está abierto, lo que es, es siempre *por-ser* (Castoriadis, 1997, p. 136).

Para Castoriadis la tradición racionalista debe tomarse con prudencia a raíz de que sus pretensiones se esclavizan a la “determinidad”, y se proyecta sospechosamente como sistema explicativo objetivo, capaz de dar cuenta de todos los elementos, relaciones, influjos mutuos e infinitos, transformaciones y azares de los fenómenos de la naturaleza, la sociedad, la historia, el conocimiento y los individuos. Por ello, el pensamiento castoridiano separa aguas entre las tradiciones epistemológicas más acendradas, demarcando entre estas y su forma de indagación las más provocadoras divergencias, algunas concesiones y muy poca conciliación.

Las siguientes líneas se ocuparán de contrastar el pensamiento de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis frente a los aspectos más relevantes de la tradición funcionalista, estructuralista, posestructuralista y fenomenológica.

## El pensamiento imaginario no es funcionalista

Entre 1964 y 1965, Cornelius Castoriadis escribe una serie de artículos bajo el título de *Marxismo y teoría revolucionaria*. Fueron publicados en la *Revista Socialismo y Barbarie*, y años más tarde integraron la primera parte de *La Institución imaginaria de la sociedad*. En ellos escribió quizá las palabras que mejor definen su ruptura con el marxismo y otras corrientes, en todo caso funcionalistas o fisicalistas:

Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente (Castoriadis, 2013, p. 26).





ha corrido con poca suerte. Atribuye este fracaso a la mistificación cientifista, representada en una ciencia aporética (1997), incapaz de darle sentido a manifestaciones del mundo imaginario, y a cambio, una desmedida centralidad a su funcionalidad contenida en los medios materiales de vida, las técnicas productivas, las clases sociales, los roles de género, las condiciones ambientales y la adaptabilidad biológica, entre otros factores, que parecen poder inferirlo todo de la manera de ser y estar de las sociedades primitivas, feudal, capitalista y socialista.

Castoriadis (2013) afirma que son las significaciones imaginarias las que determinan la funcionalidad de una sociedad, no a la inversa. Por ejemplo, las sociedades teocráticas accedieron a que unos pocos privilegiados atizaran guerras interminables, tanto como el capitalismo moderno no se sostiene de satisfacer necesidades, sino de inventarlas. Así, estas dos sociedades no pueden ser “descritas ni comprendidas en su funcionalidad misma, sino en relación a puntos de vista, orientaciones, cadenas de significaciones que no solamente escapan a la funcionalidad, sino a las que la funcionalidad se encuentra en buena parte sometida” (p. 219).

Así que para Castoriadis todo intento explicativo de la sociedad, el individuo, su historia, cultura y lenguaje, a través de una teoría cimentada en el sistema de necesidades, funcionalidades y finalidades materiales o representacionales, deja fuera el universo de fuerzas, energías, flujos y alteraciones azarosas, caóticas, arbitrarias y pulsionales que hacen a individuos y sociedades ser como son, y ser otros a partir de nuevas determinaciones.

## **El pensamiento imaginario y sus pugnas con el estructuralismo**

Podríamos afirmar que para Castoriadis el racionalismo, funcionalismo y estructuralismo están atrapados en un determinismo logicista, materialista y sígnico, respectivamente.

El estructuralismo es una manera de pensar la cultura, el lenguaje, lo humano y lo social. Nace esencialmente con el sorprendente análisis que a finales del siglo XIX hace Ferdinand de Saussure (1987) en el *Curso de Lingüística General*; donde de la lengua dirá que:



En estas inferencias vemos operando el mismo método de Saussure, pero aplicado a la naturaleza simbólica de la cultura. Por suerte, y en contra de lo que proponen los estructuralistas, Castoriadis (2013) piensa que toda sociedad no está necesariamente subyugada a una red simbólica porque siempre lo simbólico, aunque identifique lo social, es una elección. También citando a Levi-Strauss cuestiona la utopía estructuralista por creer en un sistema unificado de signos explicador de todo, y advierte que el interés traslapado no es otro que el de “precisamente eliminar el sentido (y, bajo otra forma, eliminar al hombre). Así es cómo se reduce el sentido, en la medida en que no es identificable con una combinación de signos” (p. 224). Pero esa intención de la eliminación del hombre (sujeto) vía eliminación del sentido no es posible por cuanto este no es resultado de la simple combinación de signos; aclarando que no es que se pueda dar un sentido independiente de un signo, solo que tampoco se puede reducir ese sentido a una estructura significante particular como lo expresara Levi-Strauss (1995, p. 222).

Cuando Levi-Strauss (1971) aspira a comprender la forma en que las sociedades objetivan el mundo, esencialmente plantea analizar no el contenido de los mitos sino “el sistema de los axiomas y postulados que definen el mejor código posible, capaz de dar una significación común a elaboraciones inconscientes debidas a mentalidades, sociedades y culturas elegidas entre las separadas por distancias mayores” (p. 132), análisis que lleva a sus últimas consecuencias cuando afirma que “no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten” (p. 132).

No cabe duda que a Castoriadis, quien atribuye una potencia creadora al sujeto, no le hacía gracia una teoría que a cambio de decir que el sujeto hablaba el lenguaje, era hablado por este. Por ello, si al racionalismo no le perdona su pretenciosa universalidad objetivista ni al marxismo su economicismo extremo, al estructuralismo le enrostra la desmesurada fe en una estructura ausente que obliga a omitir lo histórico y desemboca en la negación del sujeto.



Precisamente, esta “determinación del ser” es el centro de una de las críticas de Castoriadis a los postestructuralistas, quienes se liberan del poder determinista del viejo estructuralismo, pero se acogen a unos nuevos determinismos establecidos desde el juego de los relatos y las textualidades y la renuncia al elemento imaginario como constitutivo del sujeto. Aunque llegó a apreciar que Foucault incorporara la historia en sus genealogías y arqueologías, según Jordi Torrent (2008) criticó que él, Barthes, Lacan, Bourdieu, Deleuze, Guattari y otros hayan afectado en doble sentido el examen y la transformación social del momento. Responsabiliza a estos intelectuales de obstaculizar el examen crítico de las representaciones de «racionalidad» y «cientificidad», mediante las cuales el sistema pretende legitimar y perpetuar las relaciones de dominio que lo sustentan, y, por otro lado, mediante la difusión de “burradas” (Castoriadis dixit), tales como «la muerte del hombre», «de la historia», «del sentido» o de expresiones aberrantes al estilo del barthesiano «todo lenguaje es fascista», etc., despojar de significación la lucha emancipatoria, sin otra salida ya que la de quedar derrotada bajo el peso de “estructuras” prácticamente inamovibles (como se citó en López, 2008, p. 21).

Otro motivo de crítica al postestructuralismo es su exagerada centralidad en los dispositivos del poder. Carlos Rojas dice que mientras “Marx insistió en la determinación económica, Foucault todo lo convierte en política” (1984, p.54). Castoriadis le valora la descentración de lo político, pero le cuestiona lo abstracto del sujeto. Recordemos que para Foucault (1991) el sujeto es producido por una organización reticular del poder que circula transversalmente (p. 142). Posiblemente para Castoriadis la obsesión de Foucault con los dispositivos de poder sea una forma velada de la permanencia en su pensamiento de la estructura y del estructuralismo, al que nunca sintió pertenecer.

Frente a Lacan, el punto de discordia más importante es la naturaleza del inconsciente. El psicoanálisis lacaniano desarrolló la tesis de la constitución y acción del inconsciente como lenguaje, fundado en una estructura; idea que excluía algo crucial para Castoriadis (1998), la temporalidad. Sobre este aspecto, concluye con una mordaz sentencia:

En Lacan, está el lenguaje que el sujeto encuentra frente a él. Entonces, o bien Lacan es heideggeriano y el lenguaje es una donación del ser, el hombre no habla, sino que el ser se habla a través del hombre dándole el lenguaje —género de metafísica ideo-teológica que no me interesa para nada— (p.118).

Los mayores desencuentros entre el pensamiento imaginario y los estructuralistas y posestructuralistas residen en la relación ontológica sujeto-lenguaje. Mientras para estos últimos es la estructura la que produce al hombre y su sentido, para Castoriadis (2013) el mundo de sentidos y significados es creación humana, social e histórica.

Castoriadis (1998) halla en la otra esquina a Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, etc., liquidando al sujeto y al hombre (pp. 67-70). Contra estos predicamentos fue cáustico al decir que las muertes del sujeto, del hombre, del sentido, las significaciones o la historia no eran más que burradas de la 'ideología francesa' (1997, p. 40). Para Lacan (2007) la realidad humana, en la que el individuo pudiera construir su subjetividad está integrada por tres registros: lo simbólico, lo imaginario y lo real. Los tres se tejen en el inconsciente y define buena parte de lo que sería el 'sujeto'. Este inconsciente está organizado como lenguaje; de modo que el sujeto termina hablado por el lenguaje, pronunciado a partir del juego de relaciones estables e inherentes a una estructura significante (p. 15), una trama de significación de la que es prisionero el individuo. En sus *Escritos I*, Lacan (2009) dirá que el inconsciente organizado como lenguaje es tan importante que sus efectos como la preclusión, la represión y la denegación siguen fielmente el desplazamiento del significante, tanto que los factores imaginarios, a pesar de su inercia, solo hacen en ellos el papel de sombras y de reflejos, y que "estas leyes son precisamente las de la determinación simbólica" (p. 68). Si el sujeto es producido por una estructura operante desde fuera de ese sujeto, no hay lugar para una subjetivación posible.

Sin embargo, para Castoriadis (1998) la estructura hace lo que hace porque previamente ha sido instituida por lo social para movilizar el sentido de significaciones imaginarias ya preconcebidas por lo social, toda vez que el *legein* "es ante todo institución (implícita) del entendimiento (...), implica la relación signitiva que el entendimiento no puede construir ni producir (p. 409). Entonces, si el *legein* —llamémoslo aquí, lenguaje—, es instituido por lo social, no a la inversa, y además es el



elemento en el que toma noción de materialidad el entendimiento, todo lo que se diga sobre lo social, lo histórico y sobre el sujeto, se dice a partir de una creación social. Y este es su mayor punto de discordia; aclarando que así lo ha sido siempre y no solo en el plano del psicoanálisis o la filosofía. Por ejemplo, desde el campo de la pedagogía, Not decía, citado por Meirieu (2009), que en el sujeto se juegan las tesis que afirman la autoestructuración del sujeto y de sus conocimientos como las que reivindican su heteroestructuración (p. 37).

## Los imaginarios sociales frente a la fenomenología

Si pudiéramos mencionar una corriente filosófica que haya influido en las ideas de Castoriadis, con atrevimiento podríamos nombrar la fenomenología. Xavier Pedrol ve en la fenomenología posthusserliana de Merleau-Ponty un gran aporte al pensador de los imaginarios sociales. En el siguiente fragmento de *Lo visible y lo invisible*, parece ofrecerle a Castoriadis una muestra de su mayor punto de apoyo, o por lo menos, el más provocador para su proyecto de elucidación:

Si es verdad que la filosofía, desde que se declara reflexión o coincidencia, prejuzga lo que descubrirá, necesita una vez más retomar todo, rechazar los instrumentos que la reflexión y la intuición se han dado, instalarse en un lugar donde ellas aún no se distinguen, en experiencias que aún no hayan sido «trabajadas», que nos ofrecen a la vez, desordenadamente, el «sujeto» y el «objeto», la existencia y la esencia, y le dan entonces los medios de redefinirlos. (...) Tienen un nombre en todas las lenguas, pero en todas también tienen significaciones en manojos, matas de sentidos propios y de sentidos figurados, de modo que no son como los nombres de la ciencia, que iluminan al atribuir a lo nombrado una significación circunscripta, sino más bien son el indicio repetido, el recordatorio insistente, de un misterio tan familiar como inexplicable, de una luz que, al iluminar el resto, permanece en su origen en la oscuridad (Merleau-Ponty, citado por Pedrol, 2003, p. 119).

Lo puesto allí por Merleau-Ponty sugiere un influjo profundo en Castoriadis y sus pugnas contra el pensamiento heredado, el determinismo racionalista, las seguridades del empirismo y positivismo



o contra cualquier reflexión que cierre la mirada a lo emergente e irreductible de lo histórico y social. También le ofrece pistas para el abordaje de las cuestiones del imaginario a partir de las significaciones, aquellas “que mantienen unido al mundo, la sociedad y la vida y muerte de los individuos” (Castoriadis, 1998, p. 155).

Otra identificación —aunque relativa— entre las ideas de Merleau-Ponty y Castoriadis se debe a su mirada imaginaria en torno a la psique y cómo esta abre al ser en el mundo. El ser se crea una imagen del mundo mediada por “imágenes, objetos y criterios, investidos tanto por la psique singular como por el colectivo social” (Castoriadis, 1998, p.154).

John Searle es otro autor de la fenomenología, de quien se dice influyó el pensamiento imaginario de Castoriadis. Searle (1997) afirma que desde una filosofía del lenguaje y de la mente, el autor plantea la paradoja según la cual esperamos respuestas clarificadoras y precisas para dos asuntos tan contradictorios. Por un lado, comprender la complejidad y sensibilidad de nuestra conducta, y, de otra parte, entender su espontaneidad, creatividad y originalidad. El autor advierte que solo tenemos dos paradigmas de la explicación causal, pero ninguno adecuado para entender las relaciones de los individuos humanos con las estructuras sociales. Uno es el de la decisión racional y el otro, la explicación de la causación física, bruta, irracionalista (pp. 152-153).

Sobre la imposibilidad de que el paradigma conexionista o el conductista nos provean respuestas satisfactorias a la relación individuo-estructura social, Searle y Castoriadis coinciden en algunos aspectos. Searle (1997) expresa que para comprender las relaciones causales entre la estructura del trasfondo y la estructura de las instituciones sociales hay que darse cuenta de que el trasfondo puede ser causalmente sensible a las formas específicas de las reglas constitutivas de las instituciones, sin necesidad de contener creencias o deseos o representaciones de esas reglas. De hecho, define el trasfondo como “el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posibles los estados intencionales de función” (p. 141).

Sin que sean estrictamente lo mismo, lo que para Searle es el trasfondo para Castoriadis es la imaginación radical. Continuando con Searle (1997), el trasfondo con sus capacidades y habilidades no

conscientes y no representacionales nos permiten lidiar con el mundo, y es el elemento que ayuda al sujeto a construir su realidad social, y se suma a otros tres: la asignación de función, la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas (p. 20-32). En la relación-tensión entre individuo y sociedad a Searle y Castoriadis los une la idea de que el sujeto posee un valor singular: el trasfondo o la imaginación radical, respectivamente. Sin embargo, el primero tomará el camino analítico; y el segundo, desde el psicoanálisis. Para el primero el concepto de función es central, para Castoriadis (2013) la psique es capaz de producir una energía imaginaria desfuncionalizada.

Respecto a los filósofos fundantes de la fenomenología, como Husserl y Heidegger, Castoriadis pudo coincidir en algunas de las maneras de interrogación, aunque no necesariamente con sus respuestas.

Cuando Heidegger (2006), en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, habla de que la grandeza de la fenomenología reside no tanto en sus hallazgos, sino en su descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía «a las cosas mismas» (p. 103), nos acerca a la idea castoridiana de una sociedad, que, al haber roto su clausura y encerramiento sobre sí, debe abrirse a una interrogación infinita, ilimitada (Castoriadis, 2006, p. 93). La elucidación como acto en Castoriadis encuentra su afinidad en la reflexión fenomenológica a la que Heidegger propone liberar de los lazos inauténticos de la tradición que constantemente presionan, para no quedarse en un estado causal de la investigación que se fosilice. Heidegger (2006) defiende el sentido profundo del examen fenomenológico de cualquier banalización, señalando la obligación de “liberarnos del prejuicio de que, como la fenomenología exige que se capten las cosas mismas, las cosas deberían poder aprehenderse de un solo golpe, sin tener que hacer uno nada” (p. 47), y alude a los obstáculos que los prejuicios imponen a la compleja tarea de penetrar en las cosas mismas.

A pesar de la prudencia que invoca ante las posibles trivializaciones sobre la fenomenología, Heidegger (2006) no negocia sus ideas en cuanto al ser: “Como el «es», el «ser», la «unidad», el «esto», y demás constituyen algo no sensible, y lo no sensible no es real, no es objetivo, y, en consecuencia, es algo subjetivo, tendremos que mirar en el sujeto, en la conciencia” (p. 83). Para el filósofo alemán, esta constatación define crucialmente la noción de la realidad, lo objetivo y sus



Asumiendo el influjo recibido por Cornelius Castoriadis de algunos pensadores, especialmente Merleau-Ponty y Searle —de alguna manera recuperan la idea del sujeto, el pensamiento imaginario no podría afiliarse a la fenomenología porque no se atiene a la contingencia en que se manifiestan las cosas como ellas mismas, sometidas a la clausura del ser y tiempo en unas circunstancias delimitadas. La idea de comprender al humano, a lo social y a la historia como contingencias cerradas, determinadas por las circunstancias de lo posible objetivizado como real o presente, es una idea perturbadora para Castoriadis, ya que despoja al hombre y a la sociedad de “su sentido fuerte de autoalteración y autocreación” (Castoriadis, 1998, p. 239).

## Conclusiones

El pensamiento de Cornelius Castoriadis constituye un aporte original desde la filosofía, la historia, la economía y el psicoanálisis a la comprensión de las preguntas más complejas sobre lo social y lo humano. Sus reflexiones profundas, creativas y provocadoras impiden que pueda ser clasificado en alguna corriente filosófica; en cambio, su método de análisis y los postulados desde los cuales parte, lo enfrentan a sistemas de conocimiento establecidos, como el racionalismo, el positivismo, el materialismo dialéctico, la fenomenología, el estructuralismo o el psicoanálisis lacaniano, entre otros.

La teoría sobre los imaginarios sociales constituye un ejemplo de autonomía intelectual que no solo abre profundas grietas epistemológicas en la tradición filosófica y científica, sino tentadoras nociones ontológicas, de las cuales la imaginación —pensada desde la filosofía y el psicoanálisis— constituye en sí misma una nueva noción creadora.

El punto de mayor desencuentro con la mayoría de corrientes, a las que él llamó ‘pensamiento heredado’ (racionalismo, funcionalismo, estructuralismo, postestructuralismo y fenomenología) es porque Cornelius Castoriadis considera que aquellas filosofías están atrapadas en un determinismo racional, materialista y logicista que les impide reconocer el papel central de la imaginación radical y el imaginario social como fuerzas instituyentes y creadoras del individuo y la sociedad; al tiempo que tampoco toman lo histórico social como una ontología propia por la cual la sociedad se crea a sí misma.



- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Lacan, J. (2007). *Los simbólico, lo imaginario y lo real*. En: De los nombres del padre (Ed.). Buenos Aires: Paidós
- Levi-Strauss, C. (1971). Lo crudo y lo cocido. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, (9), 119-157. <http://cort.as/-LLDM>
- López, S. (2008). Entrevista con Xavier Pedrol y Jordi Torrent sobre Cornelius Castoriadis. *Revista Trasversales*. 13, invierno. <http://cort.as/-LLDF>
- Meirieu, P. (2009). *Aprender, sí. Pero ¿cómo?* Barcelona: Octaedro
- Rojas Osorio, C. (1984). M. Foucault: el discurso del poder y el poder del discurso. *Universitas Philosophica*. 2 (3), 45-56. <http://cort.as/-L5LI>
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós