

Vigencia de Cornelius Castoriadis: actualización del significado del imaginario instituido en el mapa de las sociedades actuales

Validity of Cornelius Castoriadis: update of the meaning of the imaginary instituted on the map of current societies

Angel Enrique Carretero Pasin

IES Rosalía de Castro/Universidade de Santiago de Compostela
angelenrique.carretero@usc.es

Resumen

El imaginario instituido ha constituido una pieza fundamental en el entramado teórico de Cornelius Castoriadis. Esta noción le sirvió para hacer ver que la inteligibilidad de la totalidad de lo real obedece al papel atribuido a una significación central sobre la que se articula el sentido conjunto de las cosas. Para él la sociedad moderna se caracterizará por la institucionalización de dos grandes significaciones: la objetivación / racionalización del mundo social y el surgimiento de una autonomía del individuo con respecto a los lazos de la tradición. En la actualidad urge, no obstante, reactualizar el perfil funcional de estas dos significaciones teniendo en cuenta los cambios más relevantes acaecidos en la modernidad avanzada.

Palabras clave: imaginario; racionalización; autonomía; capitalismo de consumo; discurso de expertos; contingencia.

Abstract

The instituted imaginary has been a fundamental piece in the theoretical framework of Cornelius Castoriadis. This notion served to make him see that the intelligibility of the totality of the real obeys the role attributed to a central meaning on which the joint meaning of things is articulated. For him modern society will be characterized by the institutionalization of two great meanings: the objectification / rationalization of the social world and the emergence of an autonomy of the individual with respect to the ties of tradition. At present, however, it is urgent to update the functional profile of these two meanings taking into account the most relevant changes that have taken place in advanced modernity.

KeyWords: Imaginary; Rationalization; Autonomy; Consumer Capitalism; Expert Speech; Contingency.

Recepción: 22.2.2019

Aceptación definitiva: 6.6.2019

Introducción

A mediados de los setenta del pasado siglo, el filósofo, economista y psicoanalista de origen griego, afincado en Francia, Cornelius Castoriadis sostuvo que un correcto entendimiento del funcionamiento interno de las sociedades modernas debería incidir en el punto de inflexión histórico ocasionado por el apogeo y complementaria articulación de dos "significaciones imaginarias centrales". En primer lugar, la de una objetivación y racionalización, plasmada en términos económicos, de todo lo real. En segundo lugar, la de una conquista de autonomía del individuo como fruto de la ruptura con su apego a la tradición.

Nuestro punto de partida aquí, en concomitancia con el de Castoriadis, es deudor de una línea de trabajo según la cual el análisis actual del imaginario social sigue siendo indisoluble, además de barajarse, en virtud de los avatares evolutivos de la modernidad. En este proceso se conserva y prolonga el papel nuclear del imaginario social como matriz de sentido fundante sobre la que pivota, en su conjunto, el significado de la realidad social, es decir, lo que las cosas globalmente son, debieran y pudieran ser.

Ahora bien, el desafío sociológico actual que pretendemos glosar consistirá en el proyecto por detenerse e incorporar una elucidación de la fisonomía funcional de unos nacientes imaginarios sociales constitutivamente armonizados con las mutaciones acontecidas en el devenir más próximo de la modernidad avanzada. Que duda cabe que, apuntado esto, no entra en nuestro objetivo, en modo alguno, un afán por emprender una tarea consagrada a una revisión crítico-hermenéutica, o tarea similar, del legado teórico aportado por Castoriadis, sino una tentativa de complementarlo, afinarlo y añadirle una mayor complejidad con la presencia de unas decisivas variables sociológicas que hace casi medio siglo eran prácticamente inexistentes o no se encontraban todavía claramente dibujadas.

El imaginario instituido en la modernidad avanzada

A juicio de Castoriadis, a las dos mencionadas "significaciones imaginarias centrales", a estos dos macroimaginarios sociales, les compete el papel de servir como construcciones narrativas donadoras de un umbral de sentido global y común a la experiencia colectiva, empapando sus entresijos más recónditos. Como tales, ambas pertenecen al registro de lo socialmente instituido por una colectividad en un determinado periodo histórico. Por tanto, poseen un carácter inconscientemente imperativo, no solo sobre la manera en cómo se nos hacen inteligibles las cosas sino, incluso, sobre el modo en cómo se configura el formato de las subjetividades sociales.

Conviene recordar que, según el teórico griego-francés, estos imaginarios sociales no tendrían una realidad estrictamente material, objetiva, sino que su modo de ser estaría preñado y condensado en el dominio de lo simbólico. El símbolo sería, pues, el recurso gnoseológico por excelencia para el acceso al dominio del imaginario social implicado, en su encarnación

concreta, en la totalidad de las cosas. Con anterioridad al advenimiento de una, en apariencia, desmitologizadora y secularizadora modernidad, la centralidad simbólica ocupada por los imaginarios sociales nucleares anteriormente señalados lo había sido por instancias de orden mítico-religioso.

El salto existente entre los macroimaginarios sociales y el horizonte de la cotidianidad más cercana e inmediata se salvaría a través de la mediación e institucionalización de éstos en unas "significaciones imaginarias" o imaginarios sociales segundos. Castoriadis nos ofrecía un abanico de ellos: "familia", "ciudadanía", "ciudad" o "empresa capitalista" entre otros. En su conjunto, todos ellos estrechamente coaligados, en un continuismo interno, con los imaginarios sociales centrales. De manera que los segundos carecerían de entidad sin la sobredeterminación de los primeros. Recurramos a una magnífica ilustración brindada por el propio autor:

Sea la religión mosaica instituida, como toda religión está centrada sobre un imaginario. En tanto que religión, debe instaurar unos ritos; en tanto que institución, debe rodearse de sanciones. Pero ni como religión ni como institución puede existir si, alrededor del *imaginario central*, no comienza la proliferación de un *imaginario segundo*. Dios creó el mundo en siete días (seis más uno). ¿Por qué siete? Se puede interpretar el número siete a la manera freudiana; podríamos eventualmente también remitirnos a cualquier hecho y a cualquier costumbre productiva. Siempre resulta que esta determinación terrestre (quizás "real", pero quizás ya imaginaria), exportada al Cielo, es de allí reimportada bajo la forma de sacralización de la *semana*. El séptimo día se convierte ahora en día de adoración a Dios y de descanso obligatorio. Las incontables consecuencias comienzan así a desprenderse. La primera fue la lapidación de ese pobre desgraciado que recogía briznas de hierba en el desierto en el día del Señor. Entre las más recientes, mencionemos al azar el nivel de la tasa de plusvalía, la curva de la frecuencia de los coitos en las sociedades cristianas que presenta unos máximos periódicos cada siete días, y el aburrimiento mortal de los domingos en la semana inglesa. (Castoriadis, 2007: 120)

Pues bien, la interrogación esencial motivadora de nuestra indagación podría ser formulada en los siguientes términos: A día de hoy, inmersos en las pautas estructurales características de la modernidad avanzada, ¿qué examen cabría hacer acerca del paradero y vigencia de la articulación de los dos macroimaginarios sociales despuntados como inequívoco signo de la modernidad, así como definitorios de la sintaxis que, en adelante, gobernará el *modus operandi* de sus instituciones? Dicho de otro modo: ¿cómo repensar la actuación de los imaginarios sociales en el curso actual de la modernidad, haciendo hincapié en las modificaciones estructurales más relevantes acontecidas en el último medio siglo?

Este propósito nos induce a una toma en consideración de los cambios surgidos en los macroimaginarios sociales sobre los que se había vertebrado canónicamente la modernidad. Cambios favorecedores de la irrupción de una nueva modulación operativa de estos macroimaginarios sociales, antes imprecisa o inexistente, así como, asimismo, de las novedosas modulaciones operativas de los imaginarios sociales segundos del imaginario social primero derivadas. La especificidad de dichos cambios se concreta, guardando fidelidad a las directrices abiertas por Castoriadis, en el doble escenario por él delineado. En lo relativo al primer macroimaginario social, con la introducción de dos factores determinantes en el espectro de la "pseudo-racionalidad" –por utilizar el vocablo de nuestro autor– de la economía como pivote

angular de la totalidad del cuerpo social: la consagración del consumo como centro neurálgico en la producción del modo de vida y la gestión técnica del "mundo de la vida" por obra de discursos de corte biopolítico.

En lo tocante al segundo macroimaginario social, con la revelación de la inevitabilidad de la contingencia como efecto resultante precipitado por el espíritu autorreflexivo instado por la misma modernidad.

En adelante desgranaremos la singularidad de ambos factores, teniendo presente el modo en cómo se ensamblarían e interactuarían con las nuevas gramáticas adoptadas por los imaginarios sociales.

Avances en una analítica de la “pseudo-racionalidad” económica capitalista

Por “pseudo-racionalidad” entiende Castoriadis la absoluta subordinación de los diferentes modos singulares de expresión de lo real al dictado de un imaginario social instituido basado en una objetivación y racionalización. Su manifestación más evidente es la burocracia, y su campo de exhibición más genuino es la economía.

Con todo, en el diagnóstico revelador de los productos de una perversa racionalidad anclada y gobernante de las instituciones modernas Castoriadis no será demasiado original. Ya había sido anunciado en la "reificación" de la vida social preludiada por la teoría marxista marcada por una mayor impronta hegeliana -la lukácsiana y la de la primera generación frankfurtiana- y, por supuesto, en la ontología de Martín Heidegger. Si bien nuestro autor, sin desprenderse de la preocupación ontológica albergada en estos otros planteamientos, le dará al diagnóstico un sello con un mayor calado histórico-sociológico y, sobre todo, lo hará dependiente del papel jugado, en este aspecto, por el imaginario social.

Veamos como Castoriadis explicaba el papel desempeñado por esta “pseudo-racionalidad” en el ámbito de la lógica económica:

Pero lo que importa sobre todo es evidentemente lo segundo, lo que puede verse en acción cuando una economía moderna funciona eficaz y realmente, según sus propios criterios, cuando no es ahogada por las excrecencias de segundo grado de su propio simbolismo. Pues entonces el carácter pseudo-racional de su "racionalidad" emerge claramente: todo está efectivamente subordinado a la eficacia –pero la eficacia ¿para quién, con miras a qué, para qué?- El crecimiento económico se realiza; pero ¿es crecimiento de qué, para quién, a qué precio, para llegar a qué? Un momento parcial del sistema económico (ni siquiera el momento cuantitativo: una parte del momento cuantitativo que concierne a ciertos bienes y servicios) se erige en momento soberano de la economía y, representada por este momento parcial, la economía, ella misma momento de la vida social, se erige en instancia soberana de la sociedad. (Castoriadis, 2007: 148-149)

El despliegue de un capitalismo de consumo

A Castoriadis no le pasa desapercibido el comienzo de las implicaciones consiguientes al volcado del imaginario social de la “pseudo-racionalidad” sobre un diseño social a merced del consumo. En efecto, llega a constatar que la moderna economía capitalista se mantiene viva en

base a la confección de una artificial definición de necesidades a las que se supone que tratará a posteriori de responder, asegurando la expansión de los mercados.

Empero avanzar en un análisis clarificador de las atribuciones asignadas al imaginario social en las sociedades de la modernidad avanzada implica realzar la solvencia concedida al consumo, todavía en un estado prefigurado en el sistema de Castoriadis. Por tanto, encabalgarse en un descifrado de la radicalidad del consumo no solo, que también, como estructurante de una "hegemonía", de una unidimensional significación de lo real, sino como elaborador de subjetividades e identidades sociales. El consumo comparece, entonces, como una de las grandes "significaciones imaginarias", como un macroimaginario social, que atravesará y sobre el que se articulará enteramente el sentido e inteligibilidad de la experiencia social en la fase histórica de la modernidad avanzada.

El célebre análisis de la mercancía llevado a cabo por Karl Marx (2014: 41-46) al inicio del Libro I de *El capital* es un buen punto de arranque. El "valor de uso" de la mercancía, explicaba Marx, es su valor naturalmente cualitativo, cuya utilidad radica en la satisfacción de una necesidad. Por el contrario, el "valor de cambio" implica la transformación de este valor en una forma común cuantitativa expresada en dinero y sujeta a unas arbitrarias leyes de proporcionalidad entabladas con otras mercancías. Lo propio de la lógica de un sistema de mercado capitalista consistirá *de facto* en una mutación del significado general del valor que entraña un secuestro del "valor de uso" por un abstracto y universal "valor de cambio". Una transfiguración ocurrida en el valor del objeto en la que su genuina utilidad se ve atrapada e inmersa en las leyes del "valor de cambio", acabando por ser considerado absolutamente todo únicamente bajo la mediación de este último tipo de valor. El "valor de cambio" queda así institucionalizado como la expresión del valor, como la única fórmula posible de inteligibilidad del valor atesorado en las cosas.

Esta transfiguración entronca, obviamente, con las atribuciones conferidas por Castoriadis al macroimaginario social de la "pseudo-racionalidad" económica instalada en el corazón de la dinámica histórico-social capitalista. Lo interesante, va a decirnos Marx (2014: 72-82), es ver que, a través de la mirada deformada -por ideológica-, la mercancía se presentará mistificada, fetichizada, marcada por una nueva transfiguración. Vista, en lugar de lo que en verdad es -un producto social con un determinado valor resultante del trabajo humano-, como una cualidad mágica que habita en el carácter íntimo o naturaleza intrínseca de la misma cosa.

El capitalismo de consumo ha extendido una generalizada fetichización de la mercancía, fraguando la interesada percepción de que el valor de algo se iguala a secas con su valor en tanto mercancía oportunamente dispuesta para ser consumida, y, a la postre, desigualando socialmente a los individuos en virtud de sus diferentes capacidades de acceso al caudal de mercancías. La resultante final de esta fetichización será una mistificadora naturalización de todo objeto, dado que el consumo, erigido en único referente factible de valor, solapa y

connota el carácter esencial a éste. Con ello propicia una generalizada percepción social del objeto mediatizada por la estricta equivalencia del valor con el consumo. Así, la sociedad de consumo instituye el macroimaginario social de acuerdo al cual el único lenguaje determinante de lo que las cosas son, el que da valor a lo que son o a lo que estas pudieran ser, vendría exclusivamente cincelado por su valor en cuanto objeto de consumo, incluyendo en este proceso la manufactura de subjetividades encajadas a las prerrogativas de un tal imaginario social.

Jesús Ibáñez en España y Jean Baudrillard en tierras galas han sido probablemente los dos mejores descodificadores de las claves de este tránsito de un capitalismo de producción a otro de consumo que habría tomado un curso incipiente a partir de finales de la década de los sesenta en Europa.

Así, el primero traza un hilo de encadenamiento en la evolución del capitalismo que va desde la devaluación del "valor de uso" a una consiguiente sobrevaloración del "valor de cambio" y, finalmente, a una fase actual dominada por lo que él llama un "valor semántico", originado por la construcción social de la realidad en manos de la publicidad (Ibáñez, 1994: 214-241).

Por su parte, el segundo entiende que, volatilizado el fantasma de la transcendencia en nuestro horizonte cultural y metodológicamente ya inservible la humanista idea de alienación, la "metafísica del valor de consumo" comparecerá como reemplazo inmanente de aquella conducente una entera disolución semiótica de las cosas. Por eso, nos dirá, el consumo es un proceso de absorción de signos y de absorción por los signos conformador de una moral epocal. De modo que el consumo debiera ser considerado como el gran mito, como el sistema de interpretación global por antonomasia –como el macroimaginario social diríamos nosotros-, del capitalismo tardío (Baudrillard, 1970: 301-316).

Nos interesa detenernos en esta inflación del valor semántico de las cosas conducente a una autointerpretación de la modernidad avanzada en base a la expansión del imaginario social instituido del consumo. Su hiperbólico despliegue más reciente habría derivado en una extendida fetichización de lo real que habría dado pie, en última instancia, a la cristalización de un capitalismo ficcional. En el punto álgido de este decurso, cuando el principio de sobreabundancia se acabe transformando definitivamente en vértice de un estilo de vida connaturalizado y comúnmente asumido, entonces y solo entonces es lógico admitir que la "pasión por lo real" caracterizadora del siglo XX, la de una entrega al compromiso por poner al desnudo lo que en verdad las cosas son, se vea suplantada por la inmersión en la vaporosidad de una diseminada cultura microatmosférica en donde la atracción del consumo jugará un papel identitario y comunitario determinante (Sloterdijk, 2018: 63-89). Y, nuevamente siguiendo el hilo conductor de Castoriadis, los diferentes imaginarios sociales segundos, que como hemos visto se entrelazan en una solución de continuidad con los macroimaginarios sociales, se verán a este macroimaginario social del consumo ahora subordinados. Recordémoslo, de acuerdo a

las ilustraciones planteadas por el pensador griego: "familia", "ciudad", "ciudadanía", "empresa capitalista", entre un abanico de imaginarios sociales segundos.

La ampliación de una gestión del "mundo de la vida": los discursos de expertos

El tránsito de las sociedades tradicionales a las modernas implicó la erosión de un marco normativo que, basado en cosmovisiones mítico-religiosas vinculantes y fijado a la tradición, le había servido a aquellas como soporte legitimador para el ejercicio de sus instituciones. El despliegue de la racionalidad capitalista logrará invadir y apoderarse de dicho marco, provocando que las orientaciones conjuntas de la acción social -las relativas a la articulación del acervo simbólico-cultural, la integración social y la configuración de la personalidad- pasen a ser a ser gestionadas desde las directrices externas de la Economía y la Administración Pública (Habermas, 1992: 53-112).

A partir de entonces, el paulatino vaciado de la responsabilidad de las instituciones familiares, educativas y religiosas en el manejo de la transmisión de valores y el trato con los procesos de socialización, en otra hora condiciones para el logro de una armoniosa integración socio-cultural, propició una transferencia prácticamente absoluta de dicha responsabilidad a instituciones con un perfil específicamente diseñado para tal cometido. El resultado de esta dinámica es una final gestión del *Lebenswelt* –según la célebre acepción de la fenomenología husserliana- por parte de instancias institucionales gobernadas por discursos en manos de expertos.

Paralelamente, desde los análisis llevados a cabo por Michel Foucault (1992: 175-189) sabemos que cada modelo social instituye su "régimen de verdad", su economía política de la verdad, constituida por una red de discursos capilarizados por el entramado colectivo, además de organizados por reglas implícitas en las que se discrimina lo verdadero de lo falso, con unos consiguientes efectos *políticos*. Foucault revelará que el tipo de saberes técnicos en torno a lo social, puestos en funcionamiento en el interior de las instituciones nacidas de la modernidad, son indisolubles de un ejercicio de poder orientado a la producción y al control de las subjetividades.

De manera que, bajo la aureola de legitimidad con la que se presenta el discurso científico, se delinea un "régimen de verdad", una subyacente "episteme", desde la cual se dictamina lo que es válido, diferenciándolo de lo que no lo es; y, a nivel de normativa conductual, lo que es normal de lo que es anormal. El camino señalado por el filósofo francés es el de habernos apuntado la creciente administración de la cotidianidad, en manos del aval proporcionado por un caudal de saberes en manos de expertos, como un móvil esencialmente biopolítico.

La definitiva institucionalización de la sociedad de consumo ha desatado la eclosión de una constelación de estrategias discursivas funcionales a ella, implantadas en el seno de las instituciones y sirviéndose del carácter imperativo a éstas adosado. Su propósito, dondequiera

que estas estrategias actúen: una modelación de las subjetividades de acuerdo a los patrones establecidos en una nueva fase del capitalismo. Primero la infancia (crianza), más tarde las distintas etapas secuenciales recorridas por el individuo en su conquista de una maduración afectiva y social (socialización), luego su inclusión en los órdenes productivo (trabajo) y reproductivo (sexualidad), hasta el fin de sus días (duelo), son todas ellas gobernadas por una "pseudo-racionalidad" discursiva contaminada por el imaginario social del consumo como núcleo de significación dimanante. Por eso, discursos funcionalmente acordes al capitalismo en su anterior fase de producción resultan inservibles y, por ende, son denostados como anacrónicos por el cuerpo discursivo hegemónicamente alentado por las instituciones. El viejo andamiaje discursivo, el objetivado en pautas notoriamente disciplinarias como vehículo forjador de subjetividades, el antaño transmitido a través de la familia, la escuela, el cuartel y la fábrica, el que perseguía la conformación de individuos marcados por el aplazamiento o sometimiento del deseo a las imposiciones de una "Ley simbólica" con acento coactivo incrustada en las instituciones, da paso a uno nuevo: el de una estructuración de las subjetividades en virtud de una liberación del deseo normativamente aceptada y premeditadamente instada; en el que, sin embargo, perduran, aunque sofisticados, los mecanismos de control de las subjetividades (Deleuze, 1995: 277-286).

Así, el macroimaginario social central instituido del consumo se complementa armónicamente con el otro macroimaginario social centralmente instituido: el de una hegemonía en la gestión experta del "mundo de la vida".

Pero, además, este último macroimaginario social instituido se proyecta, como ocurría en el caso del primero, sobre una variada gama de imaginarios sociales segundos afincados en múltiples escenarios de una por doquier más privatizada vida cotidiana, articulados y a merced éstos del *dictum* de aquél. Ejemplos paradigmáticos de esta fenomenología pueden ser imaginarios sociales ligados a discursos emergentes con un pronunciado calado en la opinión pública, tales como la inteligencia emocional, la psicología de la felicidad, la innovación educativa, la actitud emprendedora o el "nuevo espíritu del capitalismo" introducido en la eficiencia de la lógica empresarial al decir de Boltanski y Chiapello (2002).

Un sinfín de imaginarios sociales segundos de vitola a-sociológica y subrepticamente moral, aún barnizados de un tono psicologista y pedagogicista. Impulsados incluso en ocasiones desde recetarios de dudoso aval científico, son puestos a disposición de los consumidores en los dominios de la privacidad doméstica, de la esfera laboral o de la del ocio; y, por extensión, en otros tales como la educación y la salud. No es de extrañar que, a efectos prácticos, la cita semanal con el sermón moralizante ofrecido en la homilía dominical, la consulta con el confesor y orientador sacerdotal en lo relativo a enrevesadas situaciones cotidianas, hubieran sido funcionalmente sustituidas por un arsenal discursivo "pseudo-racional", o cuando menos de sospechosa credibilidad epistemológica. Una amalgama discursiva personalizada en figuras profesionalizadas, respaldadas en su quehacer por la supuesta utilidad encerrada en un cúmulo

de técnicas fabricadas para su empleo resolutivo en el trato con la problematicidad inherente al "mundo de la vida", sin por ello desembarazarse, sino por el contrario apuntalar, su compromiso con el viejo "poder pastoral" del que nos hablara Foucault (2007: 7-51).

En efecto, sin duda Castoriadis concentró su preocupación filosófico-política en torno a los desarreglos precipitados por una gestión tecnocrática que amenazaba por colonizar enteramente lo social. Sin embargo, lo que, por razones obvias, no estuvo en disposición de incluir como prioritario objeto de atención temática en el seno de su cuerpo teórico es el extremado alcance *político* adosado a las fórmulas discursivas promotoras de un extendido perfil de gestión, en manos de saberes tildados de expertos, de lo cotidiano aquí explicitado, junto a la trascendencia operativa de los imaginarios sociales derivados de tales discursos.

Avances en una analítica de la autonomización del individuo de sus lazos con la tradición

Castoriadis veía en la ruptura de la sujeción del individuo con respecto a las formas de legitimación ancladas en la tradición y representadas en las cosmovisiones religiosas una fuente de conquista de autonomía por parte de las sociedades modernas. Las sociedades heterónomas serían aquellas caracterizadas por la hipóstasis e incuestionabilidad de sus imaginarios sociales centrales como instancias históricamente instituidas. Por el contrario, las sociedades autónomas estarían presididas por una inacabada interrogación y praxis reflexiva en torno al fundamento de sus imaginarios sociales instituidos. Nuestro autor ubica los albores históricos de este espíritu de autonomía en la Grecia Clásica, con el nacimiento de la conjunción de democracia y filosofía. Un espíritu que, siglos más tarde, cristalizará con la defensa de los valores aunados de libertad e igualdad del individuo, victoreadas por las revoluciones liberales europeas modernas en su esfuerzo por erradicar el marchamo de las expresiones político-religiosas del Antiguo Régimen.

En su ambivalente lectura de la modernidad, haciéndose cargo de sus luces pero sin omitir sus sombras, Castoriadis encuentra en ella un factor inspirador de un auténtico progreso histórico, a saber: el desvanecimiento de la firmeza de la herencia cultural transmitida por la tradición por mor de la consecución histórica de mayores cuotas de reflexividad en las sociedades. Si bien, eso sí, desalineándose de la bifronte connotación valorativa en torno a la época moderna instada por la emblemática rotulación que diera título a la conocida obra de Marshall Berman (1988). Éste, recordémoslo, invocaba una aireada constatación de Karl Marx -visto como aventajado lector y protagonista de la modernidad- en el *Manifiesto comunista*, según la cual "*todo lo sólido se desvanecería en el aire*". En realidad, aquello que, según el judío de Tréveris, se *desvanecería* no sería otra cosa que la textura relacional colectivamente vinculante fraguada en la argamasa de la tradición, la cual se verá manoseada y *profanada* por las reglas internas al capitalismo.

A contracorriente de ello, aunque sin silenciar sus desacuerdos en lo tocante al devenir tecnocrático del mundo moderno, Castoriadis conservará fidelidad a una premisa neurálgica de la modernidad: el avance más genuino de las sociedades modernas comporta un trabajo de superación del legado atesorado en el imaginario social de la tradición, concebido éste como un obstáculo que dificulta la consolidación de una autonomía tanto individual como colectiva. Dice Castoriadis, a este respecto:

Basta examinar las sociedades y los periodos históricos que conocemos para ver que casi todas las sociedades en casi todas las épocas se han instituido no en la interrogación sino en la clausura del sentido y de la significación. Para ellas siempre ha sido verdadero, válido y legítimo lo que estaba ya instituido y lo que había sido recibido, heredado, como instituido. El hombre es un ser que busca el sentido, y que por ello, lo crea; pero primero y durante muchísimo tiempo, crea el sentido en la clausura y crea la clausura del sentido, e intenta siempre, también hoy, volver a ella. Es la ruptura de esta clausura lo que se inaugura con el nacimiento y renacimiento, conjugado, en dos ocasiones, en Grecia y en Europa occidental, de la filosofía y de la política. Pues ambas son a la vez cuestionamientos radicales de las significaciones imaginarias establecidas y de las instituciones que las encarnan. (Castoriadis, 1998: 114)

En otro contexto, prosiguiendo con el cometido filosófico-político presidido por un móvil desacralizador como detonante de un incremento del grado de autonomía colectiva, nuestro autor afirmaba:

Lo sagrado es el simulacro instituido del abismo: la religión confiere una figuración o figura al abismo y esa figura es presentada a la vez como sentido último y fuente de todo sentido. Para tomar el ejemplo más claro, el Dios de la teología racional cristiana es a la vez sentido último y fuente de todo sentido. De modo que es también fuente y garantía del ser de la sociedad y de su institución. De esto resulta –y siempre resultó así, en diferentes formas– la ocultación de la metacontingencia del sentido, esto es, de que el sentido es creación de la sociedad, del hecho de que el sentido es radicalmente contingente para quien está fuera de la sociedad y, por tanto, no es ni necesario ni contingente. Esto equivale a decir que tal ocultación es ocultación de la autoinstitución de la sociedad y ocultación de esta doble evidencia: que la sociedad no puede existir sin las instituciones y las significaciones que ella crea y que tales instituciones y significaciones no pueden tener ningún fundamento absoluto. (Castoriadis, 1994: 217)

Se ha recalcado que, a sabiendas de sus imperfectas concreciones y sus efectos no deseados, el cuño más distintivo que juega en apoyo del crédito conferido a la modernidad es la inherente faceta autorreflexiva por ella inaugurada. Quienes, en décadas cercanas, la han defendido como proyecto histórico y cultural frente a las constantes envenenadas en su contra surgidas desde la década de los setenta desde diversos frentes, se han visto obligados a subrayar una virtud capital suya consistente en que únicamente desde la modernidad, y no desde ninguna otra instancia ajena a ella, se contiene no solo la posibilidad de poner en cuestión todo lo extraño a su axiomática, sino de ponerse en cuestión a sí misma (Habermas, 1989; Touraine, 1993; Giddens, 1994; Beck, 1998). Por otra parte, aseveración que, indudablemente, avalaría el propio Castoriadis.

Empero lo que parece resultar desapercibido a Castoriadis, el ángulo ciego de su empresa reflexiva empapada por un -aunque heterodoxo- racionalismo, son los efectos precipitados por la irremediable contingencia consecuente a la pérdida de la absolutez del imaginario social acaparador de la centralidad simbólica de la sociedad -el de la tradición-, así como un

fidedigno diagnóstico sociológico de sus secuelas concomitantes. En rigor lo que no contempla es el *efecto bumerang*, el tornado sobre sí mismo, despertado, como reverso, por la irreversible autonomía conquistada por la modernidad a raíz de la conversión de la autoinstitución de lo social en programa unilateral e insoslayable.

Así, la resultante de la disolución ontológica de la unicidad y holismo antaño ofrecidos desde un punto de referencia de sentido instituido por la tradición será, ahora, la inevitabilidad de una vida al arbitrio de una desorbitada contingencia y la multiplicación de un raudal de opciones de sentido consiguiente (Beriaín, 1996; Luhmann, 1998; Taylor, 2014; Joas, 2017). Y, al unísono con lo anterior, una *licuación* de la solidez de todo sentido (Bauman, 2002), simultaneada con un repliegue defensivo en extremas dislocaciones individualistas de éste que bien pueden ser vistas como nostalgia de la tradición (Lasch, 1999) o ineluctable decurso adoptado por la modernidad (Livopetsky, 1983). Una tradición que, al fin y al cabo, con sus deficiencias, había mantenido a raya a la contingencia.

La independencia de las sociedades para construir su destino sin recurrir a instancias metasociales extrañas a su voluntad de decisión -que será la tópica doctrinal forjada en la modernidad- transforma la, antes infranqueable, versión única de sentido en un heterogéneo abanico de variantes o versiones, no más, de éste. Por lo demás cada versión lleva incluida la provisionalidad, la precariedad, como sus marcas definitorias, y, por tanto, la contingencia -es de un modo, pero no se salva de poder ser de otro modo distinto- como su marca identitaria más genuina.

Esta contingencia del sentido, que, directa o indirectamente, para bien y para mal, es favorecida por la modernidad, hace que cada una de las ocasionales, entrelazadas y hasta confundidas versiones a las que el sentido se ve irremediabilmente inducido se profile, tomando cuerpo, en un determinado imaginario social colectivamente vinculante. En suma, a la multiplicidad en las opciones de sentido desatada por la modernidad le sucede, en paralelo, el correlato de una multiplicidad de imaginarios sociales, siempre inestablemente instituidos y en torno a los cuales sus coparticipantes se anudan celosamente. Que duda cabe que el desate de un elenco de imaginarios sociales asociados a "comunidades de sentido" (Berger y Luckmann, 1997) o a un "neotribalismo posmoderno" (Maffesoli, 1990), fenómenos que habrían encontrado en fechas recientes un sorprendente enclave en el universo virtual, es un signo sociológico claramente revelador de esta emergente tendencia a la diseminación del sentido. Algo, por razones históricas, imperceptible o que no pudo llegar más que a intuir Castoriadis.

A modo de conclusión

Hemos pretendido mostrar la necesidad de reactualización de las dos grandes significaciones centrales que, al decir de Castoriadis, habían fundado el singular modo en cómo se ha instituido la sociedad moderna. Para ello hemos revisitado y revisado la idiosincrasia operativa de estas

dos significaciones nucleares haciendo hincapié en las mutaciones más notables acaecidas en el curso evolutivo de la modernidad más avanzada. Y más específicamente hemos focalizado nuestra atención en unos factores sociológicos decisivos que Castoriadis, por motivos epocales, no había podido tener presentes y, por tanto, concederles la trascendencia que luego merecerán: la cristalización de un capitalismo de consumo y la proliferación de una gama de discursos en manos de burocracias del saber, así como la introducción de la contingencia como categoría definitoria en la estructura de sentido constitutiva de la modernidad avanzada.

Referencias

- Baudrillard, J. (1970). *La Societé de consommation*. Paris: Denoël.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Madrid: FCE.
- Beck, U. (1998)., *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P.; Luckmann, Th. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Boltanski, L.; Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Valencia. Cátedra.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M.(2007). *Sexualidad y poder (y otros textos)*. Barcelona: Folio.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Ibáñez, J. (1994). *Para una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Joas, H. (2017). *¿El incremento de opciones como peligro?*, en Sánchez Capdequí, C. (ed.), *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 249-262.
- Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Madrid: Andrés Bello.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad*. Madrid: Trotta.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masa*. Barcelona: Icaria.

Marx, K. (2014). *El Capital*. vol. I. Madrid: FCE.

Sloterdijk, P. (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela.

Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. vol. I. Barcelona: Gedisa.

Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.